

**Los aportes del itinerario
intelectual de Kant a Hegel**

*Comunicaciones del I Congreso Germano-
Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*

**Os aportes do itinerário
intelectual de Kant a Hegel**

*Comunicações do I Congresso Germano-
Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Conselho Editorial da Série Filosofia

Agemir Bavaresco - **(Editor)**
Cláudio Gonçalves de Almeida
Draiton Gonzaga de Souza
Eduardo Luft
Ernildo Jacob Stein
Felipe Müller
Nythamar H. F. de Oliveira Junior
Ricardo Timm de Souza
Roberto Hofmeister Pich
Thadeu Weber
Urbano Zilles

Chanceler

Dom Jaime Spengler

Reitor

Joaquim Clotet

Vice-Reitor

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial

Jorge Luís Nicolas Audy | Presidente
Jorge Campos da Costa | Editor-Chefe
Jeronimo Carlos Santos Braga | Diretor

Agemir Bavaresco
Ana Maria Mello
Augusto Buchweitz
Augusto Mussi
Bettina S. dos Santos
Carlos Gerbase
Carlos Graeff Teixeira
Clarice Beatriz da Costa Sohngen
Cláudio Luís C. Frankenberg
Erico Joao Hammes
Gilberto Keller de Andrade
Lauro Kopper Filho

Série Filosofia

225

Héctor Ferreiro
Thomas Sören Hoffmann
Agemir Bavaresco
(Comps. / Orgs.)

**Los aportes del itinerario
intelectual de Kant a Hegel**
*Comunicaciones del I Congreso Germano-
Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*

**Os aportes do itinerário
intelectual de Kant a Hegel**
*Comunicações do I Congresso Germano-
Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*

 editora fi

 edipucrs

Porto Alegre, 2014

© EDIPUCRS, Editora Fi
www.pucrs.br/edipucrs

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
Revisão dos autores.



EDIPUCRS – Editora Universitária da PUCRS

Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33
Caixa Postal 1429 – CEP 90619-900
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone/fax: (51) 3320 3711
e-mail: edipucrs@pucrs.br - www.pucrs.br/edipucrs.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

FERREIRO, Héctor; HOFFMANN, Thomas Sören;
BAVARESCO, Agemir

Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel:
Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano
sobre la Filosofía de Hegel / comps. Héctor Ferreiro, Thomas
Sören Hoffmann, Agemir Bavaresco. – Dados eletrônicos. –
Porto Alegre: EDIPUCRS; Editora Fi, 2014.
1571 p. – (Série Filosofia ; 225).

ISBN - 978-85-66923-38-4 (Editora Fi)

ISBN - 978-85-397-XXXX-X (EDIPUCRS)

Disponível em: <http://www.editorafi.org>
<http://www.pucrs.br/edipucrs>

1. Filosofia Alemã. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Crítica e
Interpretação. 3. Congresso Germano-Latinoamericano sobre a
Filosofia de Hegel I. Título. II. Série.

CDD-193

Ficha Catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação da BC-PUCRS

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Alemã

193

Presentación / Apresentação

El desarrollo de la reflexión filosófica que tuvo lugar en el período delimitado por las obras de Kant y de Hegel es uno de los más importantes de la historia de la filosofía. En este contexto resulta de especial interés la cuestión del sentido y valor de la metafísica: la crítica de Kant a la metafísica abrió para el pensamiento filosófico nuevos horizontes en la medida en que planteó una serie de complejas cuestiones que no han podido desde entonces ser archivadas y olvidadas. Ahora bien, ¿en el período filosófico que se inicia con el giro crítico de Kant y llega hasta el sistema enciclopédico de Hegel se ha vuelto a introducir nuevamente la metafísica, ya sea en forma subrepticia o en forma deliberada? ¿O más bien la filosofía que surge en Alemania a partir de Kant asimila, a pesar de las modificaciones de perspectiva y de método

O desenvolvimento da reflexão filosófica que se realizou no período delimitado pelas obras de Kant e de Hegel é um dos mais importantes da história da filosofia. Neste contexto resulta de especial interesse a questão do sentido e valor da metafísica: a crítica de Kant à metafísica abriu para o pensamento filosófico novos horizontes na medida em que colocou uma série de questões complexas que não puderam ser desde então arquivadas e esquecidas. Agora, no período filosófico que se inicia com a reviravolta crítica de Kant e chega até o sistema enciclopédico de Hegel se voltou a introduzir novamente a metafísica, quer seja em forma subreptícia ou em forma deliberada? Ou mais bem, a filosofia que surge na Alemanha a partir de Kant assi-

que introduce, el impulso crítico del enfoque kantiano, logrando incluso ampliarlo y profundizarlo? Si esto último llegara a ser cierto: ¿cuáles son las potencialidades filosóficas implicadas en el itinerario intelectual de Kant a Hegel en lo que respecta a un modo de pensar posmetafísico que, sin embargo, no quiere permanecer en los estrechos márgenes del positivismo y el naturalismo? ¿Cuáles podrían ser los aportes de esta nueva forma de pensar a los debates contemporáneos en torno a las cuestiones fundamentales de la filosofía?

Bajo el título general "Metafísica, crítica a la metafísica y nueva fundamentación del conocimiento: el itinerario intelectual de Kant a Hegel", entre los días 19 y 21 de mayo de 2014 tuvo lugar en la Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires, Argentina) el I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Más de 140 expositores de 21 países diferentes

mila, apesar das modificações de perspectiva e de método que introduz, o impulso crítico do enfoque kantiano, conseguindo inclusive amplia-lo e aprofunda-lo? Se isto fosse certo: Quais são as potencialidades filosóficas implicadas no itinerário intelectual de Kant a Hegel no que diz respeito a um modo de pensar pós-metafísico que, no entanto, não quer permanecer nas estreitas margens do positivismo e do naturalismo? Quais poderiam ser os aportes desta nova forma de pensar os debates contemporâneos em torno das questões fundamentais da filosofia?

Sob o título geral "Metafísica, crítica à metafísica e nova fundamentação do conhecimento: o itinerário intelectual de Kant a Hegel", entre os dias 19 e 21 de maio de 2014 realizou-se na Pontificia Universidade Católica Argentina (Buenos Aires, Argentina) o I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel. Mais de

debatieron a lo largo de tres días sobre el problema de la relación entre metafísica, crítica a la metafísica y teoría del conocimiento así como sobre otros aspectos relevantes del pensamiento de Hegel. Los conferencistas invitados fueron Walter Jaeschke (Bochum), Birgit Sandkaulen (Bochum), Jürgen Stolzenberg (Halle), Anton Friedrich Koch (Heidelberg) y Markus Rothhaar (Eichstätt). El Congreso fue organizado en forma conjunta por los Institutos de Filosofía de la FernUniversität in Hagen y la Pontificia Universidad Católica Argentina en el marco de las actividades de cooperación de la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía / Deutsch-lateinamerikanisches Forschungs- und Promotionsnetzwerk Philosophie (FILORED).

La Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía surge de una iniciativa del Instituto de Filosofía de la FernUniversität in Hagen y

140 expositores de 21 países diferentes debateram ao longo de três dias sobre o problema da relação entre metafísica, crítica à metafísica e teoria do conhecimento assim como sobre outros aspectos relevantes do pensamento de Hegel. Os conferencistas convidados foram Walter Jaeschke (Bochum), Birgit Sandkaulen (Bochum), Jürgen Stolzenberg (Halle), Anton Friedrich Koch (Heidelberg) y Markus Rothhaar (Eichstätt). O Congresso foi organizado em forma conjunta pelos Institutos de Filosofia da FernUniversität in Hagen e a Pontificia Universidade Católica Argentina no contexto das atividades de cooperação da Rede Germano-Latinoamericana de Investigação e Doutorado em Filosofia/ Deutsch-lateinamerikanisches Forschungs- und Promotionsnetzwerk Philosophie (FILORED).

A Rede Germano-Latinoamericana de Investigação e Doutorado em Filosofia surge de uma iniciativa do Instituto de Filosofia da FernUniversität in Hagen e

cuenta con el apoyo oficial de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). Su objetivo principal es el intercambio entre Alemania y América Latina en el campo de la investigación y la docencia sobre la Filosofía Clásica Alemana; en este contexto, promueve la cooperación institucional entre universidades alemanas y latinoamericanas con miras al establecimiento de programas bilaterales de doble titulación del Doctorado en Filosofía, al intercambio de estudiantes de posgrado así como también a la organización de reuniones científicas sobre la Filosofía Clásica Alemana. FILORED está actualmente conformada por el Instituto de Filosofía de la FernUniversität in Hagen, el Forschungszentrum für Klassische deutsche Philosophie / Hegel-Archiv de la Ruhr-Universität Bochum, el Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica Argentina y el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

conta com o apoio oficial da Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). O seu objetivo principal é o intercâmbio entre Alemanha e América Latina no campo da investigação e da docência sobre a Filosofia clássica alemã; neste contexto, promove a cooperação institucional entre universidades alemãs e latinoamericanas para o estabelecimento de programas bilaterais de dupla titulação de Doutorado em Filosofia, o intercâmbio de estudantes de pós-graduação assim como também a organização de reuniões científicas sobre a Filosofia clássica alemã. FILORED está atualmente composta pelo Instituto de Filosofia da FernUniversität in Hagen, o Forschungszentrum für Klassische deutsche Philosophie / Hegel-Archiv da Ruhr-Universität Bochum, o Departamento de Filosofia da Pontificia Universidade Católica Argentina e o Instituto de Filosofia da Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

En lo que respecta al presente e-book, el mismo contiene la mayor parte de las comunicaciones de los expositores latinoamericanos del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel así como también las de aquellos expositores de otras regiones que enviaron una traducción de sus textos al español, portugués o inglés. Por su parte, las comunicaciones en idioma alemán de los expositores alemanes aparecerán publicadas próximamente en la Colección "Begriff und Konkretion" de la Editorial Duncker & Humblot de Berlín. Agradecemos a todos los participantes del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel y, en especial, a aquellos que con el envío de la versión definitiva de sus comunicaciones han contribuido a la realización de esta publicación.

No que diz respeito ao atual e-book, o mesmo contém a maior parte das comunicações dos expositores latinoamericanos do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel, assim como também aquelas dos expositores de outras regiões que enviaram uma tradução de seus textos para o espanhol, português ou inglês. Entretanto, as comunicações feitas em idioma alemão pelos expositores alemães serão publicadas, em breve, na Coleção "Begriff und Konkretion" da Editora Duncker & Humblot de Berlim. Agradecemos a todos os participantes do I Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel e, em especial, aqueles que com o envio da versão definitiva de suas comunicações contribuíram na realização desta publicação.

Héctor Ferreiro - Thomas Sören Hoffmann - Agemir Bavaresco

Diciembre / Dezembro de 2014

Sumário

HEGEL Y LA PLUMA DEL PROFESOR KRUG: LA ERFAHRUNG COMO PRINCIPIO DEL MOVIMIENTO LÓGICO <i>Leonardo Abramovich</i>	25
LA <i>BILDUNG</i> COMO RECOLECCIÓN: UNA LECTURA DEL PAPEL DE LA IMAGEN (<i>BILD</i>) Y EL CONCEPTO (<i>BEGRIFF</i>) EN LA <i>FENOMENOLOGÍA</i> <i>DEL ESPÍRITU</i> DE HEGEL <i>Tatiana Afanador López</i>	45
KANT AND HEGEL ON TRANSCENDENTAL KNOWLEDGE: THE BEGINNINGS OF A DEFINITION OF SPACE-TIME <i>Robert Elliott Allinson</i>	61
UNA LÓGICA DEL CONCEPTO EN DIÁLOGO CON PLATÓN <i>Esteban Alvarado Sánchez</i>	82
SOBRE EL CONCEPTO DE VIDA EN EL “JOVEN” HEGEL <i>Pablo Arias Cáceres</i>	101
MEDIACIÓN ÉTICA Y ORGANICISMO POLÍTICO <i>Eduardo Assalone</i>	123

LINEAMIENTOS PARA LA COMPRENSIÓN DE LA HISTORIA DEL JUICIO EN LA <i>CIENCIA DE LA LÓGICA</i> DE HEGEL COMO RESUMEN DE LA HISTORIA DE LOS CATEGORÍAS DEL PENSAMIENTO <i>Oded Balaban</i>	139
DIFERENCIAS E IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE <i>CATEGORÍA</i> EN KANT Y EN HEGEL Javier Balladares Gómez	168
CETICISMO E EXAME DO CONHECER NA INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: A CRÍTICA DE HEGEL A KANT E A POSSIBILIDADE DA FILOSOFIA <i>Luíz Fernando Barrére Martin</i>	182
ESTRUTURA PROCESSUAL DA FINITUDE NA LÓGICA HEGELIANA <i>Agemir Bavaresco</i>	201
LO LINGÜÍSTICO COMO REALIDAD EFECTIVA DE LA RAZÓN: EL PENSAR DEL LENGUAJE EN HEGEL <i>Harald Bluhm</i>	221
A LÓGICA ESPECULATIVA COMO LÓGICA DA VIDA <i>Michela Bordignon</i>	247

INDIVÍDUO, HISTÓRIA E MUDANÇAS: O ESTADO COMO REALIZAÇÃO DA LIBERDADE <i>Cézar Cardoso de Souza Neto</i>	274
LA DOCTRINA DEL CONCEPTO EN LA TEORÍA MARXISTA DEL VALOR <i>German Daniel Castiglioni</i>	290
LA CALMA DE LOS DIOS: GRECIA Y LA RELIGIÓN DEL ARTE EN HEGEL <i>Gustavo Cataldo Sanguinetti</i>	318
A MORTE COMO MOVIMIENTO PARA A LIBERDADE E O RECONHECIMENTO DO OUTRO EM HEGEL <i>Grasiela Cristine Celich</i>	345
LA DIALÉCTICA EN HEGEL COMO NECESIDAD Y CONEXIÓN DE LO LÓGICO <i>Rubén Céspedes</i>	367
EL PLAN DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO Y EL PROBLEMA DE LO POLÍTICO <i>Julio De Zan</i>	382
JUICIO E INFERENCIA: DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL A LA LÓGICA ESPECULATIVA <i>Emilio Díaz Barrón</i>	405
REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE RELIGIÓN <i>Jorge Aurelio Díaz</i>	423

HEGELS ARISTOTELISCHE KRITIK AN KANTS
ETHIK IN DER PHÄNOMENOLOGIE DES
GEISTES.

Riccardo Dottori

441

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU COMO
PUNTO DE INFLEXIÓN FILOSÓFICA DE HEGEL

Víctor Duplancic

469

EL PROYECTO DE LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*
DE HEGEL Y EL PROBLEMA DEL INICIO DE LA
FILOSOFÍA. NOTAS PRELIMINARES

Werner Ludwig Euler

494

O ESPÍRITO DO CRISTIANISMO EM HEGEL E SUA
EXPRESSÃO NA PRÁTICA CRISTÃ EM NIETZSCHE

Adilson Felício Feiler

520

SOBRE A “FISICISAÇÃO DO IDEASLISMO”. A
INTERPRETAÇÃO DO MAGNETISMO ANIMAL EM
HEGEL E FICHTE.

Federico Ferraguto

531

A INFLUÊNCIA DA CONSTRUÇÃO
SCHELLINGUIANA DE UM SISTEMA DE
FILOSOFIA SOBRE A CONCEPÇÃO DO SISTEMA
FILOSÓFICO DE HEGEL

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

548

A DESSUBSTANCIALIZAÇÃO ÉTICA DA ARTE NA
FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO DE HEGEL

Guilberme Ferreira

570

THE PROBLEM OF NOTHING AT THE BASIS OF ABSOLUTE IDEALISM <i>Héctor Ferreiro</i>	587
METAFÍSICA SIN DOGMATISMO: EL DESAFÍO DEL PENSAMIENTO TRASCENDENTAL <i>Julián Ferreyra</i>	605
LA DIALÉCTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN LA <i>DOCTRINA DE LA ESCENCIA</i> <i>Hugo A. Figueredo Núñez</i>	617
CONCIENCIA IDENTIFICADORA <i>Adrián Leonardo Flórez Rico</i>	635
HEGEL: EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD EN LA <i>FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU</i> <i>Fernando Forero Pineda</i>	647
LA REVELACIÓN FILOSÓFICA. DEL ARTE A LA RELIGIÓN <i>Lucas Salvador Fragasso</i>	673
LA METAFÍSICA ENTRE EL DOGMATISMO Y EL FINITISMO: LA CONCEPCIÓN DE LO INFINITO EN HEGEL Y FICHTE. <i>Mariano Gaudio</i>	686
EL CARÁCTER ABSOLUTO DE LA VIDA <i>Aldo Guarneros</i>	706

HACIA LAS PROFUNDIDADES DE LA ESPIRITUALIDAD SUBJETIVA: EL TRÁNSITO DE LA ESPACIALIDAD A LA TEMPORALIDAD EN LA PINTURA Y LA MÚSICA <i>Sebastián Alberto Hernández Hernández</i>	719
LORDSHIP AND BONDAGE: HEGELS REINTERPRETATION OF ARISTOTELE'S THEORY OF THE SOUL <i>Florian Heusinger von Waldege</i>	734
SOBRE EL CONCEPTO DE IDEA ABSOLUTA DE HEGEL <i>Thomas Sören Hoffmann</i>	756
EL SISTEMA DE LA LIBERTAD: LA ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS <i>José Félix Hoyo Arana</i>	777
OBSERVAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DE HEGEL À CRÍTICA DE KANT À RAZÃO <i>Christian Iber</i>	815
HEGEL'S PLASTICITY OF MIND <i>Andrzej Jachimczyk</i>	822
THE NOTION OF LOVE IN HEGEL AND LEVINAS <i>Brigitta Keintzel</i>	848
A HEGELIAN ALTERNATIVE TO THE MYTH OF THE GIVEN <i>Rodrigo Laera</i>	880

ENTRE TEORIA E PRÁTICA: A
INTERSUBJETIVIDADE COMO TEMA
EPISTEMOLÓGICO NA FILOSOFIA PÓS-
KANTIANA

Erick Lima

889

LÓGICA TRASCENDENTAL Y LÓGICA
ESPECULATIVA. LA RADICALIZACIÓN DE LA
NOCIÓN KANTIANA DE SÍNTESIS DESDE LA
REDEFINICIÓN HEGELIANA DE FUNDAMENTO.

Diana María López

925

DIALECTIC AND NETWORK ONTOLOGY.
THE CONCEPT OF REASON AFTER HEGEL

Eduardo Luft

946

LA METAFÍSICA COMO CIENCIA ESPECULATIVA:
HEGEL Y EL INTENTO DE CONSTRUIR UN
SISTEMA DE LA VITALIDAD.

Leonardo Manfrini

979

HEGEL UTILIZA EL EFECTO RETROACTIVO DE
LA CONSCIENCIA PARA OBSERVAR EL MODO
COMO SE ARTICULA EL TIEMPO.

Rossana Melis Covarrubias

999

LA IDENTIDAD DE HEGEL Y ARISTÓTELES EN
UN SENTIDO ESPECULATIVO

Lincoln Menezes de França

1011

ESCEPTICISMO ANTIGUO EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU <i>Ana María Miranda Mora</i>	1027
THE RABBLE AS ETHICAL UN-RIGHT: THINKING ABOUT MARGINALIZATION WITH HEGEL <i>Esteban Mizrahi</i>	1064
O PROCESSO DE AMADURECIMENTO DAS DETERMINAÇÕES DA SUBJETIVIDADE EM HEGEL <i>Paulo Roberto Monteiro de Araujo</i>	1083
PROPOSIÇÃO PÓS-MODERNA DO IDEALISMO ESPECULATIVO PURO: UMA INTERVENÇÃO NO CONFRONTO DE HEIDEGGER E SCHELLING VERSUS HEGEL <i>Manuel Moreira da Silva</i>	1094
UM SERMÃO DE HEGEL A KANT <i>Pedro Geraldo Aparecido Novelli</i>	1132
LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU: UNA SUPERACIÓN DE LA GNOSEOLOGÍA MODERNA <i>Nancy Ochoa Antich</i>	1156
LIMA VAZ: HEGELIANO OU TOMISTA? <i>Philippe Oliveira de Almeida</i>	1171

LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA A TRAVÉS DE LA CONSTITUCIÓN DEL SIGNO LINGÜÍSTICO. HEGEL, ENTRE KANT Y HAMANN. <i>Zaida Olvera</i>	1193
DIE ABSOLUTE MITTE. LA LECTURA HEGELIANA DEL ENTENDIMIENTO INTUITIVO DE KANT <i>Sandra Viviana Palermo</i>	1221
EL CONCEPTO HEGELIANO DE HISTORIA Y SU REPLANTEO POSCOLONIAL E INTERCULTURAL <i>Dina V. Picotti C.</i>	1242
EL SIGNO HEGELIANO EN LA DANZA EXPRESIONISTA ALEMANA, DIALÉCTICA DE UNA PREMONICIÓN EN: KURT JOOSS Y <i>LA MESA VERDE (DER GRÜNE TISCH) 1932.</i> <i>Leyson Orlando Ponce Flores</i>	1277
SOBRE LO ABSOLUTO CATEGORIAL EN LA LÓGICA MAIOR Y EN LA LÓGICA MINOR <i>Lelia E. Profili</i>	1293
A METAFÍSICA HEGELIANA DA LIBERDADE E O LEGADO HISTÓRICO NACIONAL: EMBATE DE PARADIGMAS <i>Yuri Rios Casseb</i> <i>Marco Aurélio Ferreira Caires</i>	1311

EL ESPIRAL DE LA EXPERIENCIA: ACERCA DE LA
RELACIÓN ENTRE EL HIPERIÓN Y LA
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Gonzalo Rodríguez

1335

PUEBLO Y REPRESENTACIÓN (*VORSTELLUNG*).
PAUTAS LÓGICAS PARA LA REVISIÓN DE
ALGUNAS LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DEL
PENSAMIENTO POLÍTICO HEGELIANO

María José Rossi

Marcelo Muñiz

1352

TRANSFORMATIONS OF METAPHYSICS

Birgit Sandkaulen

1374

HORIZONTES DE LA SUBJETIVIDAD EN LA
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL

Cristiana Senigaglia

1389

EL INICIO DE LA LÓGICA: HEGEL ANTE EL
TRIBUNAL DE LA RAZÓN POSMETAFÍSICA

Andrés Cabrera

Fernanda Medina

Pedro Sepúlveda

1414

DOGMATISMO PURO O AUTÉNTICO IDEALISMO:
LA CRÍTICA DE HEGEL A FICHTE

María Jimena Solé

1441

REZEPTION, KRITIK UND ANEIGNUNG DER
METAPHYSIK IN HEGELS *WISSENSCHAFT DER
LOGIK*

Danilo Vaz-Curado R. M. Costa

1457

LA INTERPRETACIÓN DEL CÁLCULO
INFINITESIMAL EN LA LÓGICA DE HEGEL

Fabián Vera del Barco

1473

A SPHERE OF MEDIATION: HEGEL, REFLECTION
AND METHODOLOGICAL CONSTRUCTIVISM

Daniel Wenz

1493

WHAT IS A JUST ORDER? ON THE CURRENT
RELEVANCE OF HEGEL'S CONCEPT OF
"SITTlichkeit"

Benno Zabel

1520

CAPÍTULO NA HISTÓRIA DA SITUAÇÃO TRÁGICA DAS
PAIXÕES: HEGEL, SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Danilo Saran Vezzani

Lucas Antonio Saran

1551

*Los aportes del itinerario intelectual de
Kant a Hegel:
Comunicaciones del I Congreso Germano-
Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*

*Os aportes do itinerário intelectual de
Kant a Hegel:
Comunicações do I Congresso Germano-
Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel*

HEGEL Y LA PLUMA DEL PROFESOR KRUG: LA ERFAHRUNG COMO PRINCIPIO DEL MOVIMIENTO LÓGICO

Leonardo Abramovich

Universidad Nacional de San Martín

1. Introducción

El nombre de Wilhelm Traugott Krug se ha hecho un lugar en la historia del pensamiento gracias al famoso desafío lanzado contra lo que él llama “el más nuevo idealismo” - encabezado en aquel entonces por la figura de Schelling-, a saber, deducir su pluma de escribir tan sólo a partir del concepto o del pensamiento puro. Este reto fue conocido desde temprano por Hegel, y de hecho nunca abandonará sus reflexiones. Aparece, tal vez por primera vez, en una reseña realizada por Hegel en 1802 acerca de tres obras de Krug llamada “Cómo el entendimiento humano común toma a la filosofía (tal como se observa en las obras del Sr. Krug)”. En la certeza sensible,¹ el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* (1807), aunque sin nombrar esta vez a Krug, vuelve a mencionarse el desafío. Y finalmente, lo vemos aparecer una vez más casi al final de la vida de Hegel, en 1830, en la *Anmerkung* al §250 de la *Enciclopedia*.

¹Cf. PhG, 3/86-7.

Pero independientemente de este hecho histórico, lo que realmente importa es su implicancia estrictamente filosófica. De hecho, varios de los aspectos más cruciales de la filosofía hegeliana dependen, de una u otra manera, de la respuesta a este problema: las pruebas acerca de la existencia de Dios, la relación entre la filosofía y su historia, la imposibilidad de pensar más allá del propio tiempo y la famosa tesis de la identidad entre lo racional y lo real, son sólo algunos de ellos.

Si dejamos de lado la forma concreta y el contenido empírico del reto, podríamos exponer su forma conceptual, con el propio Hegel, de la siguiente manera:

Uno podría preguntar –dice Hegel– cómo lo universal se determina a sí mismo, o cómo lo infinito avanza hacia la finitud. En términos concretos se trata de la creación del mundo por parte de Dios, donde Dios es concebido como un sujeto, una realidad efectiva para sí mismo y divorciado del mundo.²

En el marco más preciso de la filosofía hegeliana podemos reinterpretar el sentido del reto tal como sigue: ¿puede (o debe) la Lógica, el concepto o el pensamiento puro, alcanzar al individuo concreto, empírico, existente (*das Einzelne*)?

El tratamiento de esta cuestión, lejos de ser una curiosidad histórica, no sólo guarda importancia en lo que respecta a la filosofía hegeliana, sino que además se inserta en el marco más general de las discusiones filosóficas contemporáneas. De una u otra manera, el reto lanzado por Krug ha sido reactualizado una y otra vez por la filosofía “posmoderna”. Desde la antítesis kierkegaardiana entre vida y sistema, hasta el pensamiento débil de Gianni Vattimo, pasando por supuesto por aquél “egipticismo” nietzscheano

²Enz §246 Z.

de la razón, la crítica heideggeriana a la técnica y la razón instrumental de Horkheimer, por citas sólo algunos casos, la relación entre el pensamiento y la realidad concreta se ha hallado siempre en el centro de las discusiones.

La defensa de Hegel del argumento ontológico -aunque de una manera muy distinta a como lo han hecho el propio Anselmo y más tarde Descartes y Spinoza, entre otros-³ sumada a la tesis según la cual el pensamiento sólo puede pensar su propio tiempo y a aquella de la identidad de la filosofía y su historia (podríamos agregar también su concepción del arte como manifestación empírica de lo absoluto⁴ o su crítica al deber kantiano), adelantan su respuesta: el concepto no se halla separado del ser, o bien el pensamiento como tal, lo eterno y necesario, se halla indisolublemente ligado a lo finito, sensible, histórico y contingente. Ya entre 1805 y 1806, en sus manuscritos para las lecciones sobre filosofía real, dice Hegel: “Así pues, a la Idea, como ser determinado recogido en su concepto, se le puede llamar la *materia absoluta o éter*.” Pero,

(...) no es que el éter lo penetre todo, sino que él mismo lo *es* todo, pues es el *ser*; no tiene nada fuera de él, no cambia, pues es la disolución de todo y es la pura, simple negatividad, transparencia fluida e inalterable.⁵

2. La Fenomenología como primera aproximación

Comencemos por lo más sencillo: ¿por qué Hegel debe hacerse cargo del reto? Sin duda Krug, quien lanza el desafío en 1801, no pudo conocer la obra madura de Hegel, aún inexistente. Pero aun así casi podemos intuir que hay algo en sus obras que justifica la necesidad de una respuesta

³Cf. WdL, 6/402-3; Enz §193 A.

⁴Cf. VAe1, 13/100.

⁵NPhG, 3.

de su parte. Algunos pasajes aislados pueden servir como ejemplo de ello. En la *Ciencia de la Lógica* encontramos aquel famoso pasaje, según el cual “el sistema de la lógica es el reino de las sombras (*Das Reich der Schatten*), el mundo de las simples esencialidades liberadas de todas las concreciones sensibles”;⁶ y también éste: “La realidad que el concepto se da, no debe ser tomada como algo extrínseco, sino ser deducida, según las exigencias científicas, de él mismo”.⁷ Y aún podemos agregar uno más: “El concepto -dice Hegel- bien podría ser también considerado *abstracto*, si entendemos por ‘concreto’ sólo lo que es sensiblemente concreto, y en general lo que es inmediatamente perceptible.”⁸

Ahora bien, según Henry Harris⁹, la respuesta definitiva de Hegel a este reto se halla en el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*: “la certeza sensible”. El siguiente argumento suele ser aducido como la respuesta de Hegel a Krug:

Si realmente quisieran decir este trozo de papel que suponen y esto es lo que quieren decir, esto es imposible, ya que el esto sensible supuesto es inasequible al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por tanto, bajo el intento real de decirlo se desintegraría.¹⁰

Coincido, aunque por razones diversas, con Robert Stern,¹¹ quien sostiene que no es aquí, en la *Fenomenología*, donde debe hallarse la respuesta, sino en la *Ciencia de la Lógica* y, más concretamente, en la Doctrina del Concepto. Según

⁶WdL, 5/55.

⁷WdL, 6/258; cf. además 6/263-4; Enz §194 Z1.

⁸Enz §164 Z.

⁹Cf. Harris, 2000: 293-4.

¹⁰PhG, 3/91-2.

¹¹Cf. Stern, 2009: 345-70.

Schelling, y luego otros, Hegel no ha hecho, con el anterior argumento, más que hacer a un lado la cuestión. Y tiene razón: el hecho de que el lenguaje (o el pensamiento) transforme la singularidad en universalidad, puede ser interpretado, no como *habría* pretendido Hegel, sino, al contrario, como un reconocimiento de la impotencia del concepto.

Sin embargo, no creo que esta imposibilidad de la enunciación de la singularidad empírica sea la verdadera respuesta de Hegel, ni siquiera la respuesta de este capítulo concreto. De hecho, la anulación de lo singular mediante la actividad universalizante del lenguaje-pensamiento no es aquello a partir de lo cual se produce la superación de la certeza sensible y su pasaje a la percepción; esta anulación ni siquiera es una anulación propiamente dialéctica: el contenido de la certeza sensible no ha *traspasado por sí mismo* a su otro, aquí el lenguaje, sino sólo por obra de una consideración subjetiva y extrínseca. Ha mostrado, de hecho, su *incapacidad* para llevar a cabo esta transición.

El siguiente argumento, que cierra el capítulo de la certeza sensible, sí constituye en cambio el movimiento que da lugar a la superación dialéctica de esta certeza. Dice así: *si dejamos de lado el lenguaje*, bien puedo aún sólo *indicar* un “esto”, un algo individual. Pero con este indicar tan sólo muestro que lo indicado, lejos de ser la singularidad que pretendía ser, es la unidad de una serie de otros “aquí, estos y ahora” y, por tanto, un universal -lo que en la esfera de la esencia podríamos denominar “existencia” (*Existenz*).

La verdad de lo singular, tal y como ha sido aquí expresada, dice: “lo singular es un universal”, es decir, lo singular es un juicio, y ulteriormente un silogismo. Aunque más rigurosamente se trata de lo siguiente: el ser es un universal en el sentido de la *Existenz*: un singular ligado a otros singulares.¹² Puesto en términos de la Lógica, con este

¹²Cf. Enz §174.

argumento Hegel nos ha llevado, y como de un salto, desde la esfera del Ser o la intermediación hasta la esfera de la Esencia o mediación reflejada.

A este último argumento podemos hacerle por lo menos dos reclamos. En primer lugar, la individualidad, como puro ser o intermediación *indeterminada*, ha sido simplemente equiparada con el “esto”, es decir, con la intermediación *determinada*, sin aclarar en qué consiste o cómo es posible esta determinación. En segundo lugar, la universalidad a la que aquí apunta la intuición (la certeza sensible) es sólo la universalidad de la reflexión, donde el ser traspassa a la *Existenz* o la certeza sensible deviene percepción. Pero esta universalidad de la percepción, en tanto que es un “también” o un “*simple conjunto* de muchos”¹³ es sólo una universalidad empírica,¹⁴ un producto de la reflexión extrínseca, algo subjetivo, pues aquí los singulares son aún independientes y, por tanto, indiferentes frente a esta universalidad, y fundamento de la misma. Se trata, en efecto, de la relación de reflexión propia de la esfera de la Esencia: lo singular y lo universal se hallan sólo reflejados, o bien han quedado vinculados *extrínsecamente*, pues ambos son aún *seres* y, como tales, indiferentes el uno frente al otro.

Como vemos, ni en el argumento del lenguaje ni en este último pasaje de lo singular a lo universal, se ha establecido aún el modo preciso en que lo singular se enlaza esencialmente con el concepto, y por tanto con el pensamiento. Si acaso lo singular y lo universal han de tener una relación objetiva, ésta habrá de ser hallada sólo en la esfera del Concepto (*Begriff*), lo cual nos lleva fuera de la *Fenomenología* y, más precisamente, hacia la *Ciencia de la Lógica*.

¹³PhG, 3/92.

¹⁴Cf. PhG, 3/105.

3. La respuesta de *La Ciencia de la Lógica*: la singularidad como la totalidad del Concepto

En la certeza sensible la singularidad aparece como puro ser, es decir, como intermediación indeterminada o simple y positiva identidad consigo mismo; su verdad es sólo ésta: “es”. Con el pasaje a la percepción este ser ha devenido esencia, y el anterior puro ser o singularidad es ahora un ser reflejado en un *otro* como en su fundamento: es sólo un conjunto de muchos singulares o un universal empírico.

Pero estas esferas, Ser y Esencia, aún no se hallan en su verdad, su forma no es aún su contenido, o bien, lo que ellas son *para sí* o explícitamente (*für sich*), no coincide con lo que son *en sí* o implícitamente (*an sich*). Dicho brevemente, ambas son intrínsecamente contradictorias. Así el ser, que *para sí* era aquella intermediación indiferente y auto-subsistente, ha mostrado ser *en sí*, a través de su propio e inherente movimiento dialéctico, una apariencia, un algo cuyo ser se halla en un otro. El ser es, ahora, la esencia. Pero a su vez, lo que la esencia es *para sí*, a saber, reflexión o relación entre *diferentes seres*, no coincide aún con lo que ella es *en sí*, con su contenido. En efecto, este contenido expresa más bien la identidad entre ambos extremos de la relación, o bien, que esta relación es ella misma lo que es sólo *a través* de sus extremos que, a su vez, sólo son *en* esta relación.

En el Concepto en cambio, en tanto unidad entre el Ser y la Esencia, encontramos la identidad entre la forma y el contenido: el ser-en-y-para-sí (*Anundfürsichsein*), esto es, lo que el Ser y la Esencia son en su verdad. Como aquella unidad entre el Ser y la Esencia, el Concepto es el retorno a sí mismo del ser o su auto-mediación.¹⁵ Pero precisamente porque hemos retornado al ser, esta unidad que es el Concepto aparece primeramente en la mera forma del ser, esto es, como intermediación. Además, se trata de una

¹⁵Cf. Enz §159 A.

inmediación indeterminada. Su indeterminación procede de la superación de la otredad: ser y esencia, que son ahora sólo momentos del Concepto; sólo éste ha quedado, sin límites, infinito, libre y, por tanto, *indeterminado*. Esta indeterminación inmediata, que antes era la forma de la certeza sensible, el puro ser, es ahora lo universal o la verdad de esta singularidad inmediata. Es su verdad porque ahora se halla puesto lo que el ser ya era *en sí*; y se halla puesto en la medida en que toda determinación o diferencia será, como veremos, *su* determinación o diferencia, pues nada cae ni puede caer fuera de él. El ser, en efecto, ya no traspasa (*übergeht*), como en la esfera del Ser, ni se refleja en otro (*sich reflektiert*), tal z como acontece en la esfera de la Esencia, sino que se *desarrolla* (*sich entwickelt*),¹⁶ explicita sus propias determinaciones o se adentra él mismo dentro de sí mismo,¹⁷ conservándose y continuándose a sí mismo a través de sus propias diferencias. Por lo tanto, el ser del comienzo, la singularidad inmediata, era sólo un ser *abstracto*, pues sus diferencias caían fuera de él, como independientes, como otros, y él no era sino el producto de la abstracción de estos otros: un mediado.

No obstante, esta universalidad del Concepto no se halla aún, aquí al comienzo, puesta como verdadera universalidad, pues aparece primeramente, como ya hemos dicho, sólo en la forma del ser, como intermediación, y puesto que nada cae fuera de él, también como indeterminación. Esta primera forma del Concepto es lo que tradicionalmente llamamos lo universal, pues contiene en sí todas las diferencias o determinaciones, sin ser con ello ninguna de ellas. Pero esta primera universalidad es todavía unilateral, falsa, pues ella no es la pura universalidad que pretende ser. En efecto, su indeterminación, aquella misma que la constituye como universalidad, es su propia determinación:

¹⁶Cf. Enz §161.

¹⁷Cf. Enz §84.

ella *es* esta indeterminación. De esta manera, lo universal se determina a sí mismo como lo universal, poniendo así *en sí mismo* su propia diferencia: en la medida en que se ha determinado a sí misma, se ha particularizado, o ha introducido dentro de sí la negación de sí. La verdad de la universalidad, por tanto, no es sino la particularidad (*Besonderheit*): sólo aquí, como particular (entiéndase, el “algún” de los juicios particulares), lo universal es lo que es. Pero la particularidad, por su parte, no es nada fuera de la universalidad, sino sólo una diferencia interior a la misma, esto es, un resultado de su auto-diferenciación. De este modo, la particularidad, que comienza siendo la negación de lo universal, vuelve a este mismo universal, o es lo universal que ha retornado a sí mismo a través de su negación, constituyéndose así en una identidad *negativa* consigo mismo. Y porque es esta identidad negativa, ya no es la inmediación indeterminada con la que comenzamos, sino más bien una inmediación *determinada* o un *determinado* inmediato: un singular en la forma del “esto” *conceptual*. Digo “conceptual”, porque este “esto” ya no es aquel “esto” de la percepción, y con ello de la esencia; ya no se trata de aquel “también” o “conjunto de singulares”, sino de un “esto” que es ciertamente un singular, pero un singular que es él mismo la totalidad del concepto en la medida en que es la verdad de la universalidad y la particularidad y, por tanto, las contiene como sus propios e intrínsecos momentos. El Concepto, por consiguiente, puede ser concebido como una “tríada de de silogismos” en donde cada una de las tres determinaciones conceptuales es el término medio que aúna a las dos restantes.¹⁸

De esta manera, hemos respondido a aquellos dos reclamos hechos al argumento de la *Fenomenología*: hemos expuesto, en primer lugar, el modo en que el ser inmediato, el mero “es” de la singularidad, ha devenido un ser

¹⁸Cf. Enz §187 Z.

determinado, un “esto”, y, al mismo tiempo, cómo lo universal se vincula *objetivamente* o por sí mismo a lo singular, estando ambos contenidos en su otro. El Concepto, el Pensamiento, es ahora sólo posible como la unidad de ambos, lo singular y lo universal.

Como vemos, este desarrollo lógico nos ha llevado desde la singularidad inmediata y abstracta, la singularidad como el mero “es”, hasta la singularidad concreta del “esto” mediante la autodeterminación de la primera universalidad o, lo que es lo mismo, mediante la auto-superación de la singularidad en su forma inmediata y abstracta.¹⁹ Y la diferencia es enorme: mientras aquel mero ser es la simple singularidad independiente y opuesta a la universalidad, y con ello al Concepto y al Pensamiento, el “esto”, por su parte, es la misma singularidad, pero no ya abstracta, sino concreta, la singularidad que ha alcanzado su verdad o se ha puesto como lo que ella es *en sí*: la unidad entre universalidad, particularidad e individualidad. He aquí el Concepto o el Pensamiento mismo.

La singularidad abstracta es abstracta en tanto que *en sí* es un momento del Concepto, pero *para sí* no es más que una singularidad independiente.

Todo concepto determinado –dice Hegel– es *vacío*, pues no contiene la totalidad [del concepto], sino solamente un determinación unilateral. Aun cuando por otro lado tiene un contenido concreto, por ejemplo, hombre, estado, animal, etc., sigue igualmente siendo un concepto vacío, porque su determinación no es el *principio* de sus diferencias.²⁰

A pesar de que todo concepto, sin importar su contenido, posee por cierto una determinación, no la posee

¹⁹Cf. WdL 6/404.

²⁰WdL, 6/285.

en tanto que abstracto e inmediato, sino sólo por su mediación o como momento de la totalidad que es el Concepto como tal. Lo abstracto, podríamos decir, es lo que es sólo como “la punta visible del iceberg”, pues él está allí, por cierto, por sobre la superficie, pero sólo a causa de su propia masa sumergida. Abstractamente considerado, el concepto carece absolutamente de determinación, es vacío. Por lo tanto, el puro ser, como inmediación indeterminada, expresa lo que todo concepto es en tanto que es considerado sólo *por sí*, con exclusión de todo otro de sí o como una inmediata y sólo positiva identidad consigo mismo.

Pero esta exclusión es sólo una exclusión aparente, pues, precisamente en tanto que lo singular abstracto tiene efectivamente un contenido (pues siempre es esto o aquello), implícitamente opera, como desde el fondo o desde la oscuridad, su mediación o negatividad. La verdad del ser, entendido como singularidad abstracta e inmediación, es el Concepto, el Pensamiento como auto-superación o explicitación de la negatividad o mediación constitutiva del ser, de lo inmediato, o bien, el movimiento de concretización de lo abstracto. Dicho de otro modo, el Concepto es el ser en-y-para-sí (*das an und für sich Sein*).²¹ De aquí que, según Hegel, el desarrollo del Concepto sea a la vez analítico y sintético. Lo primero porque “a través de la dialéctica inmanente sólo es puesto lo que está contenido en el Concepto inmediato”; lo segundo, en cambio, “porque esta distinción [a saber, lo que es “extraído”] no ha sido puesta aún en el Concepto inmediato”.²²

Si la verdad del ser es el Concepto, y si el Concepto lleva en él, como *primer momento necesario* de su desarrollo, la inmediación, y si esta inmediación no es sino aquello en lo

²¹Cf. Enz §238.

²²Enz §239; cf. WdL 6/557.

que consiste la sensibilidad o la intuición en general,²³ entonces la lógica nunca ha comenzado desde lo universal para remontarse luego a lo singular o a lo sensible inmediato. Aunque, y por exactamente las mismas razones, tampoco el movimiento inverso es correcto, es decir, tampoco ha comenzado desde lo singular para alcanzar luego *lo otro*, lo universal, pues, como hemos visto, lo universal y lo singular, abstractamente considerados, esto es, como independientes, son una y la misma intermediación indeterminada; ambos son sólo *lo abstracto*.²⁴ Y esto abstracto es el verdadero punto de partida de la Lógica, el puro ser. La tarea consiste por ende en hacer para sí, dialécticamente, lo que esto abstracto es *en sí*, o bien en *poner* su *pre-su-posición*, explicitar la negatividad contenida implícitamente en lo inmediato y abstracto, poner al descubierto la unidad entre lo emergido y lo sumergido del aquel “iceberg” que es el Concepto, esto es, su concreción.²⁵

4. De la Lógica a la *Erfahrung* o la historicidad del Pensamiento

La siguiente pregunta se presenta ahora casi con urgencia. Si, como hemos dicho, todo lo inmediato es sólo un abstracto, un resultado que contiene, como tal resultado, su mediación como su condición y presuposición, ¿cómo entonces puede la Lógica comenzar sin presupuesto alguno, tal y como explícitamente lo afirma y exige Hegel? ¿Cuál es y cómo concebir la presuposición del puro ser si éste se

²³ Sobre las relaciones entre el ser, la inmediatez, la intuición, la sensibilidad y la singularidad puede consultarse en general el primer capítulo de la *Fenomenología*, “la certeza sensible” (especialmente 3/82-3). Más específicamente puede verse WdL 5/82 (el ser como lo inmediato); WdL, 6/253, 257, 259; Enz §238 A (el ser como intuición); VGPh, 18/33 (la intuición como sensible); Enz §20 A (lo sensible como singular).

²⁴Cf. Enz §238 A.

²⁵Cf. Enz §68 Z2.

presenta como el comienzo carente de toda presuposición? Lo que aquí surge concretamente ante nosotros es la exigencia de unificar el pensamiento puro, la Lógica, con aquella famosa sentencia: “la filosofía es sólo un tiempo puesto en ideas”,²⁶ o, con aquella que encontramos en la *Fenomenología*: “nada es *sabido* que no esté en la *experiencia* (*Erfahrung*).”²⁷

El puro ser no es sino el Pensamiento que se ha retraído sobre sí mismo, negando con ello lo otro de sí o su mediación: el mundo sensible en general, su *Erfahrung*.²⁸ No obstante, este puro pensar que es el puro ser sólo es lo que es, a saber, inmediatez indeterminada, en la medida en que es el *resultado* de la experiencia histórica del espíritu, a saber, cuando éste comienza a concebirse como espíritu *libre*, tal y como aconteció por primera vez en el Mundo griego.²⁹ Esta libertad se traduce en la posibilidad de darle la espalda a la viejas instituciones sociales, a los viejos rituales, costumbres y creencias, a comenzar de cero y sin presuposiciones, precisamente en la medida en que éstas ya no representaban al nuevo espíritu de la época.³⁰ Dicho de otro modo: el Pensamiento no deviene puro pensar de la noche a la mañana, sino que sólo alcanza tal *abstracción* a través de su experiencia y aprendizaje histórico. De esta manera, el puro pensar contiene, *en sí* o implícitamente, la totalidad de esta experiencia: él es el Espíritu absoluto de su tiempo.

En la medida en que el desarrollo de la experiencia es dialéctico, todos sus momentos o figuras se hallan presentes en el pensamiento puro; él es su resultado y su verdad: la inmediatez misma. La experiencia, en efecto, es lo

²⁶GPhR, 7/26.

²⁷PhG, 3/585.

²⁸Cf. Enz §12.

²⁹Cf. VGPh, 18/116-7.

³⁰Cf. VGPh, 18/71-2; VPhG, 12/93-4, 101-2.

simplemente dado al pensamiento, su suelo, su tierra natal, su comienzo. Pero la *Erfahrung* no es sólo esta experiencia histórica, el saber acumulado a través del tiempo, sino también experiencia en el más tradicional sentido filosófico del término: lo dado o la sensibilidad inmediata, la intuición sensible.³¹ De hecho, el modo en que lo absoluto, el espíritu, se concibe a sí mismo, el determinado grado de desarrollo de su autoconciencia (resultado de su aprendizaje), es aquella *Metaphysik der Zeit* que informa y se manifiesta en cada uno de los aspectos de la sensibilidad inmediata. Concebimos cada una de las cosas del mundo siempre a través de esta red de categorías que el espíritu, la humanidad, ha tejido para sí como espejo de sí mismo.³² La experiencia como conocimiento inmediato, empírico y singular, se halla, *en sí*, inmediatamente mediada por la experiencia entendida como cúmulo de conocimiento histórico. Dicho de otro modo, el mundo empíricamente dado es siempre un mundo mediado o atravesado por la experiencia histórica que, a su vez, sólo existe *en* lo singular inmediato, como su mediación.

La verdad de lo inmediato es pues su carácter abstracto y, por lo tanto, unilateral. Lo inmediato es ciertamente lo primero, pero *en sí* se halla ya mediado por el pensamiento o es el pensamiento mismo. Por eso dice Hegel que aquella frase, falsamente atribuida a Aristóteles, “*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”, si bien es cierta, es sólo un aspecto o lado de la verdad; pues también es cierto que “*nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu*.”³³ Que el ser traspasa, dialécticamente y por sí mismo, a la nada, significa precisamente que lo inmediato contiene su negación, o es ya mediado. La presuposición por ende no es una mera accidentalidad histórica, sino una necesidad lógica. El

³¹Cf. Enz §6.

³²Cf. VGPh, 18/51, 77; Enz §246 Z; VPhG, 12/86-7.

³³Cf. Enz §8 A.

despliegue o la exposición total de la mediación histórica como determinaciones necesarias del Concepto o del ser es la tarea de la Lógica.³⁴ Y en la medida en que esta mediación es la propia experiencia del espíritu, la Lógica, y más concretamente, la Idea, no es sino la propia época o el presente histórico puesto en conceptos, el poner lo que lo inmediato contiene *en sí*, su *presuposición*. O, como también dice Hegel: “lo que es familiarmente conocido (*bekannt*) (...) no por ello es reconocido (*erkannt*)”,³⁵ mas debe llegar a serlo. En las *Lecciones sobre historia de la filosofía* leemos lo siguiente:

Aunque la filosofía, como el pensamiento y la comprensión del espíritu de una época, es necesariamente algo apriorístico, es también, al mismo tiempo y no menos esencialmente, un resultado, puesto que el pensamiento se produce, más aún, es la vida y la actividad que consisten en producirse. Esta actividad encierra el momento esencial de una negación, en cuanto que producir es, al mismo tiempo, aniquilar, pues la filosofía, para poder producirse, tiene como punto de partida lo natural, de lo que arranca para superarlo.³⁶

Es en este sentido que Hegel recupera la teoría platónica del conocimiento, según la cual “el conocer es un recordar (*Erinnern*).” Pero esta reminiscencia (*Erinnerung*), advierte Hegel, es también una *Er-innerung*, pues no sólo se “recuerda” el pasado, la *Erfahrung* mediadora del pensar, sino que al mismo tiempo este recordar es el ir-dentro-de-sí del contenido, que es el Pensamiento mismo.³⁷ De aquí que toda la Lógica pueda ser concebida, y de hecho así es concebida

³⁴Cf. VPhG, 12/86.

³⁵WdL, 5/22; cf. Enz §19 A, 63 A; PhG, 3/35; VGPh, 18/39.

³⁶VGPh, 18/71.

³⁷Cf. VGPh, 19/44-5.

por Hegel, como el adentrarse-en-sí-mismo-del-ser (*Insichgehen des Seins*).³⁸ La *Erfahrung*, de esta manera, adquiere un tercer significado. Ella significa ciertamente lo inmediato, lo sensible, y también aquel saber históricamente acumulado, pero significa además el movimiento desde lo primero hacia lo segundo, es decir, la explicitación de la intrínseca mediación o negatividad de lo inmediato.³⁹

Si nos situamos ahora en la *Filosofía de la historia* de Hegel, encontramos que el hombre *individual* sólo es lo que es en el marco del espíritu de su pueblo (*Volksgeist*), que, a su vez, no es sino una concreción o instancia *particular* del espíritu *universal* o *Weltgeist*, exactamente del mismo modo que (o precisamente porque) en la Lógica, como hemos visto, la singularidad sólo es posible como la totalidad del Concepto o como la unidad y verdad de sus diferentes determinaciones: singularidad, particularidad y universalidad.

“Los pueblos –dice Hegel- son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo”, y esto “es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para estos como un *supuesto* (...) El individuo *existe* en esta sustancia”, y “ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo.”⁴⁰

El *Volksgeist* es la presuposición del individuo, su *implícita* mediación, la particular experiencia histórica que lo constituye la base de su propia individualidad. Sólo cuando el individuo se considera abstractamente -y tal abstracción, como dijimos, sólo es posible como *resultado* de la experiencia del espíritu- puede verse a sí mismo como independiente de esta su experiencia. El individuo, así

³⁸Cf. Enz §84; WdL 6/570.

³⁹Cf. PhG, 3/78-80.

⁴⁰VPhW, 59-60.

aislado, es precisamente aquél que ha negado su historia, su experiencia, y que, de este modo, se ha puesto a sí mismo como el *puro* pensamiento o el *puro* ser: la singularidad (o universalidad) abstracta o, como también podemos decir ahora, la verdad de la *Erfahrung* como conocimiento inmediato.

En tanto abstracto, en tanto contiene ya implícitamente su mediación o es un resultado, el comienzo del Pensamiento, puesto que se presenta como inmediato, es un fracaso, o, como dice Hegel: “un comienzo, en cuanto *inmediato*, hace una suposición o, más bien, es el mismo un supuesto.”⁴¹ Sin embargo, no debemos olvidar que se trata de un fracaso constitutivo, necesario, objetivo; él es lo que el propio Concepto es: auto-superación de la inmediatez;⁴² y esta inmediatez, la experiencia o el mundo empírico inmediatamente mediado por la experiencia histórica, no es, por consiguiente, sino su punto de partida, su comienzo, su presuposición.⁴³

5. Conclusión

Quisiera terminar este trabajo recordando una de los pasajes citados al comienzo, un pasaje que, a primera vista, parecía legitimar aquel reclamo del profesor Krug. Allí decía Hegel: “El Concepto bien podría ser también considerado *abstracto*, si entendemos por ‘concreto’ sólo lo que es sensiblemente concreto, y en general lo que es inmediatamente perceptible.” Ahora bien, el Concepto, como vimos, es la auto-superación de lo inmediato y, por ende, sensible. Lo inmediato se halla contenido, por cierto, en el concepto, es un momento del mismo, su primer

⁴¹Enz §1.

⁴²Cf. Enz §12 A, 239; VPhG 12/104.

⁴³Cf. Enz §159 A.

momento; pero es *sólo un momento*. Por consiguiente, el Concepto como tal, que supera este primer momento, no puede ser intuitivo sino sólo aprehendido racionalmente o mediante conceptos, esto es, como la totalidad del movimiento, como el pasaje de lo inmediato a su mediación o, más precisamente, como la auto-superación de la primera inmediación. Por eso, si por abstracto entendemos, como de costumbre lo hacemos, lo no-sensible, entonces resulta que el Concepto es ciertamente abstracto. Pero esto, no obstante, es sólo una concesión al lenguaje ordinario. Lo verdaderamente abstracto es, por el contrario, lo inmediato mismo; y lo es en la medida en que es lo que él es sólo mediante el ocultamiento o la *abstracción* de su mediación constitutiva. Sólo el Concepto o el Pensamiento, en tanto que ha hecho *para sí* o ha puesto su propia negatividad y sus diferencias, es lo verdaderamente concreto.

Pero no sólo el Pensamiento no es aquella vacía forma universal, sino que además la propia pluma de Krug, y con ella lo singular en general, no es la mera singularidad inmediata y separada de lo universal presupuesta por aquel desafío. Por el contrario, la inmediación, la experiencia en su forma abstracta, es el primer momento del Pensamiento, aquello desde donde él comienza para remontarse, en lo que Hegel denomina “la travesía del Espíritu”,⁴⁴ hacia lo que esta experiencia contiene, explicitando así la totalidad de su contenido, su historia, cuya totalidad constituye el Concepto puesto como pleno Concepto, esto es, la Idea. A pesar de Krug, el pensamiento no tiene como vemos ninguna necesidad de deducir lo singular, lo empírico; por el contrario, ello es su suelo, y como tal, lo que siempre estuvo ahí. La filosofía, como dice Hegel, es y sólo puede ser un tiempo puesto en ideas.

⁴⁴Enz §50 A.

Bibliografia:

- Harris, H. (2000). "Introduction to 'How the Ordinary Human Understanding Takes Philosophy (as displayed in the works of Mr. Krug)'" . En Di Giovanni, G. & Harris, H. (Eds.), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970-1: vol. 3. *Phenomenologie des Geistes* (=PhG); edición española: *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces. México: F.C.E., 1966. Vols. 5-6. *Die Wissenschaft der Logik* (=WdL); edición española: *Ciencia de la Lógica*, trad. de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2013. Vol. 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (=GPhR); edición española: *Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado*, trad. de E. Vásquez. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000. Vols. 8-10. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (=Enz); ediciones inglesas: *The Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze. Part 1: The Encyclopaedia Logic*, trad. de T. Geraets *et al.* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991; *Philosophy of Nature*, vol. 1, trad. de M. Petry. London: George Allen & Unwin, 1970; *Philosophy of Mind*, trad. de W. Wallace & A. Miller. Oxford: Oxford University Press, 2007. Vols. 18-20. *Vorlesungen über der Geschichte der Philosophie* (VGPh); edición española: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. de W. Roces. México: FCE, 1955. Vol. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (=VPhG); edición española: *Filosofía de la Historia*, trad. de José María Quintana. Barcelona: Ediciones Zeus, 1970. Vol. 13: *Vorlesungen über die Ästhetik*, I (=VAe1); edición española: *Lecciones de estética*, trad. de R. Gabás. Barcelona: Península, 1989.

- Hegel, G.W.F. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (Jena 1805-6)* Hamburg: Meiner, 1987 (=NPhG); edición española: Hegel, G.W.F. *Filosofía Real*, trad. de J. M. Ripalda. México: F.C.E, 1984 (2da. ed., 2006).

- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd I: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Meiner, 1994 (=VPhW); edición española: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. de J. Gáos. Madrid: Tecnos, 2005.

- Stern, R. (2009). "Individual Existence and the Philosophy of Difference". En Stern, R., *Hegelian Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

**LA *BILDUNG* COMO
RECOLECCIÓN: UNA LECTURA
DEL PAPEL DE LA IMAGEN
(*BILD*) Y EL CONCEPTO
(*BEGRIFF*) EN LA
*FENOMENOLOGÍA DEL
ESPÍRITU* DE HEGEL**

Tatiana Afanador López
Pontificia Universidad Javeriana

Cada uno de los lectores que ha batallado con la *Fenomenología* descubre con sorpresa y algo de frustración que al arribar al saber absoluto su tarea filosófica no ha concluido. Ahora, su labor se dirige a emprender de nuevo el camino de la conciencia, esto es, está exhortado a llevar a cabo una segunda lectura. Pero ya no se trata de rastrear cómo la conciencia se forma al acercarse paulatinamente al saber absoluto, sino de conciliar dicha experiencia de formación con su talante especulativo.

En efecto, la estructura de la *Fenomenología* se compone de un doble nivel de sentido: en el primero, la lectura que se realiza corresponde a la experiencia de la conciencia natural, cuya formación sólo se percibe al finalizar el recorrido. Por su parte, el segundo nivel, enmarcado en la voz del *nosotros fenomenológico*, está caracterizado por retener el concepto mismo bajo la forma de las figuras de la conciencia. Así, este

texto, que antes estaba oculto bajo el plano discursivo de la primera lectura, nos sugiere la existencia de una narración de las experiencias de la conciencia desde el horizonte del concepto; con lo cual es posible argumentar una *Bildung* especulativa en la obra y, en consecuencia, establecer una relación formativa entre la *Fenomenología* y la *Ciencia de la Lógica*.

1. La totalidad teleológica de la formación de la conciencia

Al insistir en que la experiencia formativa de la conciencia tiene un talante especulativo noté, en primer lugar, que Hegel le confiere a la noción de *Bildung* un sentido que va más allá de su connotación habitual de educación (*Erziehung*). El interés por mostrar que la *Bildung* o la formación no es lo mismo que la educación radica en la necesidad de debatir la existencia de una idea metafísica en la que se asume que la formación de la conciencia se ha desarrollado linealmente. Desde el prólogo de la obra de 1807, la formación parece coincidir con el recorrido a través del que se conduce a la conciencia desde su saber inmediato hacia el saber absoluto. Esto nos indicaría que estamos frente a una idea de formación que se piensa a partir de un desarrollo progresivo, en el cual la conciencia llega a formarse en virtud de que su educación depende de una acumulación constante de formas (*Bilder*) de relacionarse con los objetos de conocimiento. En otras palabras, esta manera de entender el camino fenomenológico, que denominaremos teleológico lineal, sugiere que estamos frente a una idea de formación que se piensa a partir de un desarrollo en el cual la conciencia parte inicialmente de una diferencia entre ella y el objeto de conocimiento y llega, posteriormente, a formarse en virtud de que logra la identidad absoluta con estos objetos. Así, resulta fundamental sostener que la formación se relaciona con cierta concepción teleológica de

enseñanza, en tanto que está sujeta a cómo se conoce lo absoluto, esto es, la identidad entre la conciencia y su objeto en tanto *telos* del aprendizaje.

No obstante, ¿qué significa que lo absoluto sea el fin del aprendizaje? ¿Acaso la formulación de este *telos* educativo se refiere a que sólo en el instante en que la conciencia alcanza el último estadio del recorrido fenomenológico se puede afirmar su formación? En discusión con esta posición teleológica, comúnmente extendida, vamos a sostener que resulta insuficiente acercarse a la educación de la conciencia como si se transitara por un camino cuyo punto de llegada, lo absoluto, fuera diferente del punto de partida inmediato o, bien, como si la *Bildung* designará ante todo el resultado del proceso educativo, ya que aquí se ignora que el recorrido formativo de la conciencia se presenta en círculos, en tanto que la formación es, más bien, el interés por mostrar la relación estrecha entre los conceptos de la *Lógica* y la educación individual de la conciencia como un movimiento de recolección.

Dicho esto: ¿qué se puede comprender como formación especulativa en la *Fenomenología*? O, lo que es igual, ¿qué define a este movimiento de recolección? La lectura formativa de la *Fenomenología* nos lleva a dejar de lado la idea de que el movimiento, que dirige a las figuras de la conciencia hasta su concreción en el saber absoluto, sólo adquiere valor en tanto que *telos*, pues si se sigue esta interpretación lo absoluto aparecería como algo externo que ha sido alcanzado en virtud de que la conciencia paso a paso se eleva hasta la ciencia abandonándose a sí misma. Antes bien, el hecho de que la *Fenomenología* sea formativa, al determinar diferentes relaciones de la conciencia con el objeto en un mismo proceso pedagógico en devenir, a la vez que supera dicha diferencia en una identidad, que surge como resultado del movimiento, implica que la meta, esto es, el saber absoluto, se presupone ya necesariamente, aunque en estado abstracto, como punto de partida de la experiencia educativa.

Por consiguiente, el saber absoluto es a la vez punto de partida y *telos* de la enseñanza. El saber absoluto se afirma como un resultado del movimiento de mediación que ejecuta la conciencia en cada una de sus experiencias con un objeto, con lo cual la característica esencial de este saber reside en que se presenta a sí mismo en su devenir —el camino de la ciencia ya es en sí mismo científico—, pues ningún resultado de la enseñanza puede ser expuesto fuera del movimiento que lo engendra.

Pero, ¿en qué podría consistir este punto de partida de la formación que contiene desde el principio el horizonte del saber absoluto? Sin lugar a duda, plantear la idea de formación bajo el modelo de una enseñanza teleológica no lineal, es decir, como un movimiento de recolección da pie a la objeción según la cual un círculo puede sugerir una petición de principio en la que la conciencia simplemente confirma a modo de tautología que su saber es absoluto. Empero, de lo que se trata al proponer este modelo de recolección es llamar nuestra atención hacia el hecho de que aquel que ha tomado la firme resolución de formarse se enfrenta a la aporía del punto de partida de un movimiento que es una espiral abierta, a saber: dado que el punto de partida no es impuesto desde el exterior, los esfuerzos de la conciencia para emprender el camino formativo no se centran en entrar en el círculo, sino en averiguar cómo recorrerlo.

2. La formación especulativa

El significado educativo de la experiencia, desde la perspectiva especulativa, supone una clase particular de conciencia que ya ha hecho el recorrido fenomenológico y se encuentra en el saber absoluto. El planteamiento de esta transición hacia el concepto tiene, por consecuencia, la apertura de la cuestión acerca del papel que desempeña el “ser para nosotros” dentro del desenvolvimiento de la

formación, en tanto que éste capta, a diferencia de la conciencia, el movimiento de la experiencia desde la parte formal.

A partir del “ser para nosotros” la *Bildung* emerge imperceptiblemente, pero como un movimiento contrario a aquel que sostiene una visión meramente teleológica de la formación. La *Bildung* en su sentido especulativo apunta entonces a un proceso que se puede denominar hermenéutico, en tanto que aquí la experiencia formativa inician con pre-juicios (juicios que se forman antes de completar la totalidad del camino fenomenológico) o con la precomprensión de que aquel que realiza la experiencia no puede permanecer siendo el mismo, sin atender a aquellos que ya han hecho el esfuerzo de formarse.

Cuando nos interrogamos acerca de cómo la experiencia formativa es conceptual se va con esta pregunta más allá de la idea kantiana, según la cual sin categorías del entendimiento humano la experiencia y sus representaciones son imposibles, dado que carecerían de unidad. Justamente, “no es tanto que la ‘Lógica’ sea aplicable desde fuera a la experiencia de la conciencia, ya que no se trata de una aplicación o realización de estructuras apriorísticas”¹. Por lo tanto, en vez de una identificación entre experiencia y categorías la inherente lógica de la formación está en la identificación con lo experimentado y el relato de esa identificación. Este es el horizonte hermenéutico desde el cual se entiende lo especulativo y que se expone a partir del “ser para nosotros”, ya que este horizonte se remite a que la *Bildung* “significa poder contemplar las cosas desde la posición de otro”². La formación surge así de una actitud hermenéutica: en la narración del “ser para nosotros” se conserva lo aprendido en la experiencia y esta conservación es una guía constante para la conciencia, que recorre su

¹(Cubo, 2010, 33).

²(Gadamer, 1997, 125).

camino de formación y que tiene como meta la realización plena de dicha experiencia.

El desarrollo de la dialéctica entre la conciencia y el “ser para nosotros” parece describir entonces una genuina formación según la estructura experiencial del maestro y el estudiante. Al considerar las consecuencias pedagógicas de semejante relación se hace manifiesto que la *Bildung* es una categoría de interiorización del conocimiento. De lo que se trata aquí es de un movimiento de recolección que es especulativo, porque requiere que la conciencia vea dentro de sí, en el sentido de interiorizar, el camino fenomenológico que está realizando. De acuerdo con esto, la formación, desde el punto de vista que expone la correspondencia entre la experiencia de la conciencia y el concepto, concierne a la conciencia que ya realizó el recorrido formativo y, por ende, es el narrador de la experiencia fenomenológica, esto es, el “ser para nosotros”. Así pues, “el filósofo que en la *Fenomenología* dice nosotros y se distingue de la conciencia que está inmersa en la experiencia, percibe la necesidad especulativa de la progresión que no ve la conciencia ingenua”³.

Preguntémonos ahora: ¿cómo la conciencia aprende de la experiencia especulativa que constituye el “ser para nosotros”? Cuando se intenta hallar el talante propiamente formativo de la experiencia de la conciencia, resulta desconcertante que lo que impulsa el paso de una figura a la otra, o la aparición de un nuevo objeto, sea un encadenamiento lógico que no es, empero, explícito para la conciencia. Es decir, la conciencia que está inmersa en su experiencia no se percató de que tras la negación de una de sus maneras de saber surge al mismo tiempo una nueva figura de sí misma y, junto a ésta, un nuevo modo de concebir la objetividad. La conciencia desde su inmediatez sólo capta que su visión de lo objetivo debe ser reformada en el

³(Hyppolite, 1974, 531).

momento en que deja de coincidir con el objeto y que, por lo tanto, su posición formativa está dada a partir de contradicciones entre el objeto y formas de conocerlo que no guardan relación entre sí. En cambio, el “ser para nosotros” da cuenta del movimiento formativo de la conciencia, porque el plano desde el cual comprende la experiencia fenomenológica, esto es, un plano especulativo de la totalidad, le permite afirmar que esa nueva figura de la conciencia, por ser producto de la negación de la anterior, se encuentra a la vez ligada a la otra, hasta el punto de que existe entre ambas figuras un encadenamiento inmanente guiado por la necesidad, aunque inicialmente parezca ser productor del azar.

Este *nosotros fenomenológico* es, pues, quien permite la ordenación sistemática de todas las figuras de la conciencia, y quien imprime un carácter lógico a la serie puramente caótica y azarosa de las mismas. Es como si se tratara de una pieza teatral en la que el *nosotros fenomenológico* fuera el autor de la pieza, que sabe todo lo que va a ocurrir y, por tanto, lo que de verdad ocurre, y la conciencia fuera el personaje, cuya visión es muy limitada, pero que a lo largo de la pieza va ampliando y profundizando su punto de vista inicial⁴.

En este orden de ideas, la elaboración conceptual que hace el “ser para nosotros” es esencial en la estructura de la *Fenomenología*, pues los aportes del *nosotros fenomenológico* se entrelazan en una narración paralela a la de la propia conciencia y pone de relieve que estamos frente a una obra que tiene un doble nivel de sentido o, bien, una doble lectura, tal como lo denomina Labarrière. En un primer nivel, se “exigiría que la conciencia, sin querer despertar prematuramente a la pulsión del todo, se deje conducir de evidencia en evidencia, olvidando las experiencias que acaba

⁴(Cubo, 2010, 35).

de tener a medida que va descubriendo otras nuevas”⁵. Es así como la lectura que se realiza al seguir este nivel corresponde al lector que se acerca por primera vez a la obra y avanza tal como lo hace la conciencia natural, cuya formación especulativa sólo se hace plenamente evidente en el saber absoluto. Por su parte, el segundo nivel enmarcado en la voz del *nosotros fenomenológico* se halla en “los pasajes en que la conciencia se ve como obligada a ponerse en movimiento y a volverse, en sentido propio, sobre ella misma”⁶. Estos pasajes se identifican con una clase particular de lector cuyo sentido de lo especulativo se constituye en la idea de ser un espectador. Es decir, “gracias a este ejercicio de doble significación que se desarrolla a lo largo de toda la obra se abre el espacio para lo que podemos denominar un contemplador privilegiado de todo el espectáculo fenomenológico”⁷.

A partir de este espectador, la formación especulativa se empieza a dilucidar como una idea educativa que se origina en el trato con imágenes, en tanto que se fundamenta en una actividad contemplativa. Es decir, la *speculatio* (especulación) se entiende como acción *speculare* (contemplar); tal contemplación está, en su origen griego, integrada con el término teoría y, además, se piensa desde la conexión existente entre *speculatio* y el vocablo *spéculum*, que es espejo o imagen. En este orden de ideas, la forma más acertada de expresar la labor que cumple el “ser para nosotros”, en tanto espectador y maestro, se realiza en la formación de la conciencia mediante la exposición de la reflexión o el movimiento del sí mismo en su ser otro que se da entre imagen y concepto. La razón de esto se encuentra en que el espectador - maestro, que se abre estructuralmente

⁵(Labarrière, 1985, 31).

⁶(Labarrière, 1985, 32).

⁷(Cubo, 2010, 35).

en la obra a partir del segundo nivel de lectura, presenta a través de imágenes o formas de aparecer de la conciencia el talante conceptual de la experiencia formativa, con el fin de que la imagen (*Bild*) sea internalizada, puesto que dicha internalización es la base de la formación conceptual (*begriffliche Bildung*). Así, estas imágenes no son otra cosa que la afirmación de que cada una de las diversas figuras en las que aparece la conciencia son al mismo tiempo uno de los momentos de la manifestación del espíritu, que será superado por el concepto.

Lo que se denomina formación especulativa desde el *nosotros fenomenológico* se refiere entonces a un maestro que crea imágenes de lo que contempla, en este caso a la conciencia natural en su camino de formación. Dado que este “ser para nosotros” ya recorrió este camino, sabe que estas imágenes serán superadas en el saber absoluto con el advenimiento pleno del concepto. En consecuencias, la imagen es una mediación hacia el pensamiento especulativo, debido a que “el resultado de la educación de la conciencia individual (*Bildung*) a través de la imagen (*Bild*) [...] es la deducción del concepto con el cual la *Ciencia de la lógica* empieza”⁸.

Dicho esto, cabe insistir en la siguiente cuestión: ¿qué significa llevar a cabo la formación especulativa de la conciencia por medio de la imagen?

3. Dialéctica entre la imagen (*Bild*) y el concepto (*Begriff*)

No se trata de afirmar que Hegel destaca la imagen sobre el concepto. Pero tampoco de presuponer que sea un sinsentido discutir la imagen explícitamente en la noción de formación de la conciencia, en tanto que tal suposición sólo se apoya en que la imagen sería una categoría que se impone

⁸(Fernald, 2004, p. 5).

externamente al propósito de formar, desconociendo la cercanía originaria entre los términos *Bildung* (formación) y *Bild* (imagen). Esta investigación nos lleva, por ende, a desechar este supuesto y a formular, como conjetura, una dialéctica entre la imagen y el concepto, en la que el “ser para nosotros” presenta a través de una galería de imágenes el carácter conceptual de la experiencia formativa, con el fin de que la imagen (*Bild*) sea internalizada, puesto que dicha internalización es la base de la formación conceptual como recolección.

Así mismo, abordar la imagen como el principal medio pedagógico para la formación especulativa de la conciencia podría parecer un intento de ampliar injustificadamente el rol que desempeña la *Fenomenología* para deducir el concepto desarrollado en la *Lógica*. La principal objeción a este papel que se le asigna a la imagen consiste en considerar que toda imagen es una aparición vacía del saber que desaparece inmediatamente cuando el concepto entra en escena, debido a que son imágenes que supuestamente provienen de una imaginación que distrae a la razón impidiéndole ocuparse de su tarea principal, que es la lógica o lo que es pensable⁹.

No obstante, la objeción que busca restarle importancia a las imágenes, porque supuestamente se oponen al ámbito conceptual, no puede pasar por alto que en la *Fenomenología* hay una abundancia y variedad de imágenes que es necesario explicar. Entre estas imágenes se encuentran: el sí mismo, el mundo invertido, el siervo y el amo, la conciencia infeliz, la frenología, el alma bella, y cerrando está la imagen de lo infinito del saber absoluto presentada como el cáliz del reino de los espíritus¹⁰.

Acaso, ¿estas imágenes sólo cumplen una función ilustrativa en la construcción de los argumentos propiamente formativos de la *Fenomenología*? O, más bien, ¿es pensable otra

⁹(Rojas, 2010, 277).

¹⁰(Fernald, 2004, 82).

función que sea coherente con dicha riqueza de imágenes en la obra de 1807 y, por ende, una función que implique su dialéctica con el concepto? Al encontrarnos frente a estos interrogantes pretendemos mostrar que la base del papel formativo que realiza la imagen en la experiencia de la conciencia sólo es posible si se remite a un tipo particular de imágenes, esto es, a una galería de imágenes que conduce hacia el saber lógico y, a su vez, a una perspectiva epistemológicamente contraria a aquella que afirma que la imagen está alejada de la labor conceptual.

Por galería de imágenes Hegel entiende una sucesión de formas de aparecer del espíritu en las que la conciencia descubre su formación como un saber que “es su ir – dentro – de – sí en el que abandona su existencia y entrega su figura al recuerdo y la interiorización”¹¹. Por consiguiente, la galería de imágenes consiste en llevar a cabo la mediación formativa más importante, esto es, mostrarle a la conciencia que su progreso ha sido un tránsito de una apariencia tras otra del espíritu, cuya preservación ha sido posible gracias a que dichas formas de aparecer se han representado en imágenes. Cada una de las imágenes que compone la galería, determinada como una imagen construida en imágenes, está designada para hacerle recordar a la conciencia su viaje ¹². De ahí que cuando se da una representación desde esta galería, lo que la conciencia vivencia es, en términos formativos, una imagen proyectada desde sí misma. A saber, “quien se representa la imagen de un objeto real en su interior sabe que esa imagen no es la cosa exterior misma, sino tan sólo una imagen subjetiva de ella”¹³. En esa medida, la imagen que nos interesa es aquella que subsiste en la interioridad de la

¹¹(Fen. 919; 433).

¹²(Fernald, 2004, 87).

¹³(Ferreiro, 2012, 20).

conciencia, pues una imagen de este tipo es el origen del representar en sentido propio.

Para Hegel, el término representación se comprende como lo ya conocido, lo familiar con las formas, y, por esto mismo, analizar una representación es superar la forma de su ser-conocido. Esto significa, en última instancia, que la noción de representar de la galería de imágenes responde a la manera como la conciencia se forma al interiorizar y coleccionar cada una de las imágenes en las que se muestra la relación entre ella y su objeto, con el fin de superarlas mediante la recolección o el recuerdo en el saber absoluto. Ciertamente, el efecto que produce esta definición de representación, según la cual representar es sinónimo de interiorizar mediante la imagen, radica en que el arribo de la conciencia al saber absoluto, específicamente a la galería de imágenes, la lleva a descubrir que su formación es una recolección, es decir, que debe recorrer de nuevo el camino desde un peldaño espiritual más alto y, en consecuencia, que su formación a partir de la imagen es el comienzo de la enseñanza especulativa que se desarrollará en la *Lógica*.

Ahora bien, ¿cuál es el efecto específicamente pedagógico de aprender que la formación es recolección a partir de la galería de imágenes en el saber absoluto? Si aceptamos que la *Fenomenología* emprende la exposición del saber que aparece y que dicho aparecer debe ser superado, es admisible entonces que la imagen sea revelada, en primera instancia, como mera apariencia, como algo no real para la conciencia. Después de todo, si el objeto fuera real y no simple apariencia ¿cómo podría la conciencia cambiar la forma en que lo conoce?¹⁴

Sin embargo, para que la conciencia no sólo experimente el objeto como un aparecer efímero, sino que lo recuerde, el objeto debe entenderse como una imagen que la conciencia representa, pues en la galería la conciencia ve el objeto como una apariencia proyectada desde sí misma. En este sentido,

¹⁴(Fernald, 2004, 90)

el propósito formativo que introduce la recolección radica en que la conciencia distingue la apariencia de la verdad: “La conciencia se demora lo bastante con cada objeto para aprender que éste no es real en su base sensible. Esta falta de constancia epistemológica y metafísica que requiere la verdad, lleva a la conciencia finalmente a quedarse sin otra opción que verse a sí misma como el origen de una verdad que es totalidad”¹⁵.

El poder de la recolección permite a la conciencia mantener cada una de esas imágenes y reconocerlas luego como una galería, una colección de formas de la apariencia que se dejan atrás, pero que constituyen una totalidad digna de ser recordada. Así pues, la galería de imágenes se desarrolla en dos fases: “primero como colección, y segundo como re-colección. La sucesión de espíritus es primero externalizada en varios estados de la *Fenomenología*, después se interioriza cada una de estas imágenes y finalmente son reconocidas por la conciencia como una colección”¹⁶. Al tener en cuenta ambas fases — colección y recolección — se sugiere que la formación de la conciencia es un camino cuyo punto de partida es idéntico al punto de llegada. Con lo cual, resulta plausible deducir que la *Bildung* no es simplemente una noción teleológica, sino sobre todo retrospectiva, en la cual es la realidad misma la que se expresa desde el principio en las apariencias, a pesar de que sólo sea en el saber absoluto, específicamente en la galería de imágenes, cuando la conciencia se percata de esto, puesto que “la realidad de la galería de imágenes consiste en ser la inversión de la apariencia”¹⁷.

En este orden de ideas, el papel formativo de la imagen, entendida como recolección, implica llegar al saber

¹⁵(Fernald, 2004, 91).

¹⁶(Fernald, 2004, 95).

¹⁷(Fernald, 2004, 97).

absoluto donde la ciencia deja su apariencia y es real porque avanza hacia el concepto. Por ende, la galería de imágenes lo único que hace es permitirle a la conciencia recordar la completa transitoriedad del plano fenomenológico y su rol en la *Bildung*.

Desestimar la relación de las imágenes con los conceptos no sólo empobrece la noción de la imagen, deja también al concepto, que sustenta el movimiento de formación de la conciencia, sin un componente esencial de su construcción: la autoreflexión que fundamenta su sentido especulativo. Es necesario ratificar entonces la mediación de la imagen para el concepto o, lo que es igual, de la formación fenomenológica para la especulativa. Dicha necesidad mediadora de la imagen no es otra cosa que la superación de la misma a partir de la recolección, pues lo que se hace inminente en la galería de imágenes es la transitoriedad del saber absoluto y, con esto, que la interiorización mediante el recuerdo le exige a la conciencia formarse de nuevo, pero ahora de modo especulativo.

Por consiguiente, el arribo de la conciencia al saber absoluto adquiere sentido en términos formativos, porque expresa el camino recorrido como una sucesiva aparición de manifestaciones espirituales en una galería de imágenes. Esta galería es una imagen construida por imágenes o metaimagen, en la cual finaliza la experiencia de la conciencia, que hasta ese momento había tenido formas de aparecer de la verdad y no la verdad en sí misma como concepto. Así pues, “la recolección es la educación que conoce la verdad como *Aufhebung*”¹⁸. En la recolección la conciencia aprende que es necesario abandonar la imagen como un aparecer que se reduce a lo sensible para darle un nivel epistemológico superior, es decir, “la actividad cognitiva consiste para Hegel en superar la apariencia de sustancialidad que tiene el objeto sensible respecto del sujeto

¹⁸(Tubbs, 2008, 9).

que lo conoce”¹⁹. El propósito de esta superación es mostrar que la imagen se mueve dialécticamente, porque se trata de una imagen que negándose a sí misma le da paso al concepto. Hay entonces una dialéctica entre la imagen y el concepto, debido a que de la galería de imágenes se sigue que la formación es la recolección o internalización de la imagen²⁰. Esto se debe a que en esta galería la conciencia se percata de que el viaje a partir de su experiencia ha terminado porque debe iniciar el recorrido de la formación especulativa. Con esto, la imagen inaugura una narrativa fenomenológica donde la experiencia formativa es una perpetua reconfiguración²¹, es decir, la imagen sólo anticipa el avance en el desarrollo formativo de la conciencia hacia la *Lógica*.

4. Reflexión final

Adoptar la voz del *nosotros fenomenológico* como clave de lectura supone cuestionar la tesis metafísica de que el progreso formativo de la conciencia corresponde a un modelo lineal. En lugar de dicho modelo, sostenemos que el movimiento formativo es, más bien, una recolección. Tal recolección involucra una dialéctica entre la imagen y el concepto, debido a que la galería de imágenes expone cómo la internalización de éstas le permite a la conciencia iniciar el conocimiento lógico o, en otras palabras, en esta galería se hace patente que la *Bildung* en la *Fenomenología* es una recolección especulativa a través de la imagen (*Bild*).

Bibliografía

Cubo, Ugarte, Ó. (2010). *Actualidad hermenéutica del “Saber*

¹⁹(Ferreiro, 2012, 18).

²⁰(Verene, 1985, 5).

²¹(Pfau, 2005, 142).

Absoluto". Madrid: Dykinson.

Fernald, D. H. (2004). *Spirit's Philosophical Bildung: Image and Rhetoric in Hegel's Phenomenology of Spirit and Science of Logic*. Maryland: University Press of America.

Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*. F. Fernández Buey (trad.). Barcelona: Península.

Labarrière, J. P. (1985). *La Fenomenología del espíritu de Hegel: introducción a una lectura*, México: F.C.E.

Verene, D. (1985). *Hegel's Recollection: a study of images in the Phenomenology of Spirit*, New York: State University of New York Press.

Ferreiro, H. (2012). La teoría hegeliana de la imaginación. *Revista estudios hegelianos, centro de estudios hegelianos: Hegel desde Hegel. La razón de la actualidad, la actualidad de la razón*, Vol I, 16-29.

Rojas, Jiménez, A. (2010). La imaginación en la filosofía de Hegel, En: I. Falgueras Salinas, J. A. García Granados, J. J. Padial Benticuaga (Coord) *Yo y tiempo: la antropología filosófica de G.W.F. Hegel*. (275 - 283). Malaga: Universidad de Malaga.

Tubbs, N. (2008). *Education in Hegel*. Great Britain: Continuum

Gadamer, H.-G. (1997). La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. En: *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós.

Pfau, T. (2005). From mediation on medium Aesthetic and Antropological Dimensions of Image (Bild) and the Crisis of Bildung in German Modernism. *Modernist Cultures* Vol. 1, 141-180.

KANT AND HEGEL ON TRANSCENDENTAL KNOWLEDGE: THE BEGINNINGS OF A DEFINITION OF SPACE-TIME¹

Robert Elliott Allinson
Soka University of America

While Hegel is justly famous for his statement that *das Wahre ist das Ganze*, there is another aspect of Hegelian philosophy that is overlooked, that contains the seeds of a transcendental logic, and that may provide a direction for the philosophy of the future. This aspect is the capacity of the human mind, as Hegel noted, to see the truth of the particular. This is an extremely important development on Hegel's part because, while Kant relies upon the mind's capacity to see the truth of the particular, he does not take the bold step of declaring that the mind possesses this capacity.²

¹ In Memoriam to my dedicated and memorable teachers and great Hegel scholars, Errol E. Harris, (author of *The Spirit of Hegel* and *An Interpretation of the Logic of Hegel*) with whom I studied in graduate seminars on Hegel's *Logic* and *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* and John N. Findlay (author of *Hegel: A Re-Examination*), with whom I studied in graduate seminars on Hegel's *Phenomenology of the Mind*.

²Hegel, G.W. F. (1892). *The Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, William Wallace (trans.), Oxford, The Clarendon Press, 22. This position of

This statement, that the mind can see the truth of the particular, is not necessarily contradictory to the statement that the truth is the whole. It might initially seem to be when one considers such statements of Hegel's such as, "That the truth is only realized in the form of system, that substance is essentially subject, is expressed in the idea which represents Absolute as Spirit".³ But, while truth may be realized in a system, it does mean that it can only be *cognized* in a system. As Mure points out in an insightful passage, "Truth, to Hegel is one coherence, or self-accordance, only because spirit is one in the diversity of all of its phases".⁴ That the truth is the whole is dependent upon its being in every particular. One can possess the capacity for seeing the truth both in the particular and in the whole. Seeing the truth in the particular is what is meant by the understanding of the concrete as opposed to the abstract universal.

Hegel's critique of Kant's argument from transcendental conditions reflects the Hegelian standpoint of starting with knowledge. In Kant's transcendental deduction of the categories, Kant argues that the pure categories of the understanding are necessary conditions for the possibility of coherent sense experience. Whether or not this is true, the argument is, for Hegel, inadequate because, for Hegel, the demand of knowledge requires that one is in possession of that which is true in and of itself, not what is true as a necessary condition for something else. In this sense, Hegel was more rigorous than Kant in his demand of what knowledge should supply. For Hegel, it was not

Hegel's that the mind possesses the capacity to know the truth, indeed the objective truth of the world, sets Hegel apart from both Descartes and Kant.

³Hegel, G. W. F. (1967). *The Phenomenology of Mind*, J. Baillic, (trans.), New York and Evanston, The Academy Library, 85.

⁴G.R.G. Mure, 'Hegel's Conception of Truth,' *An Introduction to Hegel*, Oxford: Clarendon Press, 1959, 169-170.

sufficient to stop at knowledge as a mere condition for coherent sense experience, an empirical justification which was, for him, not in any case, the main task of philosophy to provide.

For Hegel, human beings are already in possession of knowledge. For Kant, the question of knowledge seems comprised of how knowledge, which for Kant seems mainly limited to knowledge which is for him the condition of sense experience, possible. For Hegel, the very question Kant is asking is not even possible as a question unless the subject knower is already in possession of knowledge. This is, I take it, what his famous objection to Kant means, that the error lies in refusing to enter the water until one has learned how to swim.⁵ The subject knower cannot ask the question, “how can I know”, unless the subject knower, already knows. The subject knower cannot ask the question, “what is knowledge”, unless the subject knower possesses both the familiarity with the object of the question and the capacity for being able to know the answer to the question. Knowledge is the starting place. The question for Hegel is not, what makes it possible that I know, because actuality proves possibility. Or, in another one of Hegel’s formulations, ‘... the forms of thought should be subjected to a scrutiny before they are used: yet what is this scrutiny but *ipso facto* a cognition.’⁶

Armed with this awareness, one can look into one small part of the task that Kant states is too much for him to inquire into, that is, the investigation of the faculty of transcendental knowledge.⁷ Transcendental knowledge is the

⁵*Encyclopaedia*, 41, *Zusatz*, 1.

⁶*Ibid.*, *Zusatz*, 1.

⁷I entitle *transcendental* all knowledge which is occupied not so much with objects as with the mode of our knowledge of objects in so far as this mode of knowledge is to be possible *a priori*. A system of such concepts might be entitled transcendental philosophy. But that is still, at this stage,

knowledge that we possess of the knowledge that we enjoy. While it is impossible in a short compass to investigate the entire sphere of transcendental knowledge, it will suffice in this chapter to take up one aspect of transcendental knowledge as it is treated by Kant, and to view it through Hegelian eyes. This is a task for which Hegel himself provides clues, but does not take up in detail. He is too concerned with constructing his own philosophical system to utilize his time to show how Kant could have properly developed his own philosophy.

What I would like to choose as a subject of Kantian philosophy for Hegelian extrapolation, is Kant's arguments for the *a priori* nature of space and time and inspired by an Hegelian insight, demonstrate the interdependence of space and time. While Kant's critique of metaphysics is well-known, Kant nonetheless provides what he calls metaphysical expositions for the concepts of space and time. A metaphysical exposition for Kant is an argument that demonstrates how a concept is *a priori*. However, Kant develops his arguments for space and time separately and only hints at the possibility that space and time are necessarily co-involved in each other's definition. In a kind of Hegelian development of Kant's concepts of space and time, we can develop arguments for their conceptual interdefinability.

Hegel's inspiration for this investigation is the interdependence of space and time hinted at in his own definition of matter. Hegel states that, "This disappearance and regeneration of space in time and time in space is motion; a becoming, which however, is itself just as much immediately the identically existing unity of both, or matter."⁸ Hegel's insightful correlation between space and time is a

too large an undertaking? *Critique of Pure Reason*, B25 (Kemp Smith translation, emphasis in original)

⁸Matter, *Philosophy of Nature*, # 203.

hint that can be generalized to suggest the closer relationship between space and time which will be developed below. In this fashion, this Hegelian insight will be utilized to develop the Kantian transcendental arguments to provide philosophical arguments for the conceptual interdependence of space and time. The following is not to argue that Hegel himself developed the concepts of space and time in this fashion. Hegel, at best, provided only hints concerning the relationship between space and time. This is not surprising since it is not until the twentieth century with the advent of Einsteinian physics that the interconnection between space and time could be meaningfully contemplated. Indeed, with respect to cosmological origins or cosmophysical existence, Hegel does make a connection between space and time when he states that, "The past and future of time, when taken as *existent in nature* are space ..."⁹ But, it would be too much to argue that Hegel anticipates the entire argument below. The argument here only alludes to the implicit Hegelian insight that can be employed to inspire the dialectical development of the relationship of space and time to each other. It is fascinating to consider the cosmophysical existence of space and time and the implications of such ontology for the conceptual relationship. It is of great interest that Hegel speculates upon the cosmophysical existence of space and time. Analogously, Sir Roger Penrose argues in his debates with Hawking that one cannot be satisfied by a purely

⁹*Enzyklopädie*, # 259. (emphasis his). It is clear that Hegel is making reference to physical actuality here, especially given his emphasis. It is amazing that he could even conceive of this possibility in light of the Newtonian physics with which he would have been acquainted. Here, Hegel appears to allude to the spatial origin and ending of time in space, but not vice-versa. Hence, Hegel appears to attribute ontological primacy to space.

epistemological explanation in physics, but one must hold some realist position.¹⁰

While physicists have provided empirical arguments for the interdependence of space and time, philosophical arguments demonstrating conceptual interdependence have lagged behind.¹¹ Einstein himself saw some kind of undissolvable connection between space and time. According to Andrew Paul Ushenko, ‘Einstein endorsed Minkowski’s dictum that “henceforth space in itself and time in itself dissolve into shadows and only a kind of union of the two retains an individuality”’.¹² The celebrated Oxford mathematician, Sir Roger Penrose’s rendition of Minkowski’s famous dictum announced in Minkowski’s 1908 lecture at the University of Göttingen is: ‘Henceforth space by itself, and time by itself, are doomed to fade away into mere shadows, and only a kind of union of the two will preserve an independent reality.’¹³ It seems that philosophy takes time to catch up with physics in that it is just at the present time that a conceptual proof of the interdependence of space and time is being formulated.¹⁴ It is important to

¹⁰*Cf.*, Sir Roger Penrose, ‘The Nature of Space and Time’, *Scientific American*, July 1996, 49.

¹¹In his two-volumed, *Space, Time and Deity*, Alexander does take the position that space and time have no existence apart from each other, but his argument is obscure and relies upon metaphysical postulates rather than a conceptual analysis.

¹²*Cf.*, Andrew Paul Ushenko, ‘Einstein’s Influence on Contemporary Philosophy,’ Paul Arthur Schilpp, (ed.), *Albert Einstein, Philosopher-Scientist*, The Library of Living Philosophers, Vol. VII, La Salle, Illinois, 1991, Fifth Printing, 637.

¹³Roger Penrose, *The Emperor’s New Mind*, New York: Oxford University Press, 1989, 1990, 193.

¹⁴For fuller arguments relating to the nature of the relationship between space, time, and the laws of the mind and the laws of the universe, *Cf.*, Robert Elliott Allinson, Part I., Chapter 1, ‘Space and Time,’ pp.121-127 and Chapter 5, ‘The Laws of the Mind and the Laws of the Universe,’

note that the conceptual or philosophical proof is not dependent upon the scientific idea or vice-versa. What is of interest to note is that if there is a unity of nature, and man is part of that nature, then what man can discover by the analysis of nature should parallel what man can discover by the analysis of concepts. If there were a contradiction between the findings of the realms of philosophy and science there would be more cause for concern. That there is convergence of truths obtained from different lines of discovery is an occasion for celebration.

With an Hegelian implicit understanding of the connection between space and time, one can provide transcendental arguments that show how time cannot be understood without reference to space and space cannot be understood without reference to time. Such understanding can be revealed to be the kind of understanding that one possesses when one is cognizing a particular truth.

Let us proceed with this task. While Kant argues that there are three modi of time, succession, simultaneity and duration, we can reduce these modi to two, that is, succession and simultaneity. The reason we can eliminate duration is that duration is made up of a series of successions. Duration is derivative from succession which is primary. In any event, the series formed by succession; i.e., duration, can only be represented as spatially connected. Simultaneity and succession are the primary modi. Hence, the majority of our discussion will treat simultaneity and succession.

Let us begin with simultaneity. Simultaneity is not cognizable without the inclusion of space. We cannot take note of a simultaneous occurrence unless we perceive two things as occurring at once. But this 'at once' is not possible

171-181, *A Metaphysics for the Future*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2001 and Robert Elliott Allinson, Part I, Chapter 4, 'Space, Time and Metaphysics,' *Space, Time and the Ethical Foundations*, Aldershot: Ashgate Publishing, 2002, 42-67.

unless we take note of the two things as next to each other, under or on top of each other, inside or outside of each other or in some way conjoined or disjoined with each other. All of these relationships are spatial. It is impossible to represent a *purely temporal* simultaneity. *We must possess access to space if we are to understand time. By the term 'space' what is meant is not the popular idea of a container, but rather the possibility of utilizing spatial representation.* The simultaneous presentation of two objects as next to each other, nay, even as two, is not possible without reference to space. We cannot perceive two objects 'at once' without reference to space; that is, without employing spatial representation. We need Hegel's understanding of the inner connection between space and time in order to perceive simultaneity, or one mode of time.

It is easier to see in the case of duration and succession that one cannot represent duration or succession except in spatial metaphors. We are used to such metaphors as in the case of sand falling from the top to the lower half of the hour glass, the hands of a clock moving in a circle, the shadow of the sun on a sun dial. We even find our linguistic expressions following suit as when we speak of time as water passing under a bridge, the arrow of time, the river of time, and so on. Duration and succession cannot be represented or understood without space. We also speak of 'much time passing' or, 'how much time will it take?' Time cannot be understood without spatial quantification. We also speak of time passing quickly or slowly. Quickness or slowness must be measured. Fast or slow movement can only be demonstrated with reference to how much space is covered. We must have reference to space in order to measure time. One only has to think of Aristotle's definition of time as the number of motion. Number is already dependent upon measurement. Measurement is a measurement of motion. However, motion is only possible through space. (Think of the hands of a clock). The speed of time is only possible with access to how long or short a

period we are discussing. 'Long' and 'short' are spatial designations.

With reference to succession, before and after are only possible to represent spatially. One cannot have a succession without an external representation. We cannot understand succession without space. We cannot represent succession without the employment of space. Time cannot be represented either in terms of simultaneity of succession without reference to space.

When we talk of two things happening at the same time, we cannot represent this without showing that the two things are next to, below, above, inside or outside each other. We require externality to represent time. If duration, succession and simultaneity are all modes of time, then all modes of time cannot be comprehended conceptually without reference to space. The definition of time is given through space. It is impossible to define time without space. This is the full argument, the full logical implication of Hegel's famous hint in the *Encyclopedia* (259), quoted above.

Of the two concepts, space, as the quotation from Hegel hinted, possesses ontological primacy. In this argument developed here, space is epistemologically primary. Space is epistemologically primary because it is epistemologically manifest that time cannot be represented except through space. That time cannot be represented without its sister, space, is easier to display because, as Hegel hinted, space is ontologically prior. That space cannot be represented save through time is more difficult to display due to the fact of the latent ontological and epistemological nature of time. While space and time are twins, space is the elder sister.

Space and time are dialectically intertwined. Separateness and togetherness are concepts that cannot be defined without each other. We cannot represent succession without both space and time. Two things cannot be external to each other in the same space, except through time. We

know that two things cannot be together in the same space. Plurality in the same space requires time. The only way in which two things can be together in the same space is by being at different times. Space has to disappear in order for there to be time. *Time is, strictly speaking, the replacement of space.*

Space is required for the comprehension of time. Two things can be understood as occurring at the same time only through the medium of space. Two things can be in the same place only at different times. We cannot understand the concept of plurality without space *and* time. Two things can be understood as occupying the same space only through the concept of succession. Succession is time proper. Simultaneity is space proper. *This is a good example of Hegel's famous idea of how concepts revise themselves under investigation.* Upon investigation, space and time turn into each other.

Space and time can only be understood as correlative or, if you like, dialectical concepts. We cannot have plurality or 'more than one' without reference to space-time. Time cannot be understood without space. Succession is time proper. We cannot understand succession without the use of the same space. One thing being before or after another requires space for its understanding. Succession requires that what is after replaces what is before in the same location. Space is necessary both for succession and for simultaneity. It is only with the Hegelian insight of the inner connection of space and time, that one can make sense of what Kant hinted at in his Inaugural Dissertation, but did not develop, namely, the interdefinable nature of space and time.¹⁵

Space may be defined as the transcendental condition for the possibility of the representation of multiple existences at the same time. In order for two things to be represented as being positioned in some spatial relationship to each other, whether alongside, inside, outside,

¹⁵ Cf., *Kant's Inaugural Dissertation and Early Writings on Space*, John Handyside, (trans.), Westport Hyperion Press, Inc., 1988, 65.

upside, downside, they must be so positioned at the same time. This can best be understood through a negative epistemology in which it is apparent that at different times, two objects may not be represented as being next to each other as over time (note the spatial designator, 'over'), the two objects may have moved apart.

Time may be defined as the transcendental condition for the possibility of the representation of multiple existences in the same space. Within the philosophy of Kant, this would describe succession. Aristotle's definition of time as the number of motion makes implicit reference to space since the numbering or measuring of time requires spatial representation.

Simultaneity is space masquerading as time. Simultaneity is the existence of two things at the same time which can only be in a spatial relation. When two things are spoken of as happening at the same time, they cannot be represented as being distinct from each other unless a spatial representation is employed. Otherwise, they would not be perceivable as plural (as two) in the first place. If truly simultaneous, there would only be one. There is no way of representing simultaneity, which requires the presence of two things, without invoking the concept of space or externality.

To summarize our findings, two things happening at the same time is a definition of space while employing the concept of time. In simultaneity, the aspect of plurality is contributed by space. In duration, the aspect of plurality is contributed by succession. Therefore, duration is derivative from succession.

Succession is the only definition of time proper. It explains the possibility of the representation of plural existences as existing at the identical spatial locus. Plural existence at the identical spatial locus can only be represented through the phenomenon of existential replacement. Succession is the existence of one after

another, or the very mode of existential replacement itself. Succession cannot occur without the existence of space. *Succession requires space for the possibility of its existence.*

In the concept of simultaneity, the necessary existence of plurality is provided by space. Simultaneity, while a mode of time, turns into space. Simultaneous occurrence cannot be cognized without the presence of space.

Time is required in order to represent plurality in the same space. Space is required in order to represent plurality at the same time. The two concepts require each other and, under investigation, very nearly turn into each other. They do not turn into each other completely, because they still need each other for each of their existences.

Time shows its incompleteness, because it cannot pluralize without space. It cannot have duration without extension; it cannot have succession without replacement in the same space; it cannot have simultaneity without the use of space. Time cannot be represented without space. Space cannot be pluralized without reference to time. I cannot represent two objects as next to each other except at the same time.

Succession is the essential feature of time, but it cannot be fully expressed in the absence of the employment of the constant framework of space. Externality (or some manifestation of spatial relationship) cannot be fully expressed without time as a constant. Space and time are dependent upon each other in a similar sense as the relationship of master and slave in Hegel. The master cannot be a master unless there is a slave. The slave cannot be a slave unless there is a master. The two concepts require each other.

Space and time are transcendental conditions for each other's existence. We possess a transcendental understanding of space and time when we define space as the condition for the representation of plurality at the same time and we define time as the condition for the

representation of plurality in the same space. Our minds are capable of knowledge of the particular, in this case, of the particular definition of space-time. This cognition is particular, that is, of a particular object, namely space-time and is at the same time a universal, that is, it is of the universal nature of space-time. Such a knowledge that we possess is the knowledge of a concrete universal and this is the kind of knowledge that Hegel thought possible. While he did not apply this to space and time, it appears that this is a proper development of the concepts of space and time of which Hegel, were he to have been acquainted with Einsteinian physics, would have approved.

By the same token, this kind of analysis is the kind of analysis that begins the task that Kant thought too large an undertaking, that is, the analysis of transcendental knowledge itself. We do possess such knowledge, in this case, the knowledge of space and time, and this knowledge is not of an empirical object. While Kant offered arguments for the metaphysical and transcendental expositions of the concepts of space and time, he did not wish to go so far as to declare any of his insights to be made up of transcendental knowledge, that is, knowledge of the nature of space and time. He wanted to limit his discoveries to the knowledge that space and time were *a priori*. It is clear, however, that the knowledge of the definitions of space and time is not simply that it is *a priori* knowledge; it is knowledge that possesses specific content. It is content that is not the knowledge of an empirical object. If we do possess such knowledge of the definitions of space-time as has been argued above, then we are in possession of transcendental knowledge.

It is only the correctness of such definitions as above that provides for us the evidence that we are in possession of transcendental knowledge. The proof of transcendental knowledge lies in the analysis of the claims to know the particular truths of which one is in possession. That we

already are in the possession of the knowledge of such truths is the condition that makes it possible that we can recognize the truth of such truths when the nature of the knowledge of such truths is made explicit.

We can now adumbrate the distinction between two types of transcendental knowledge which are known to be true severally by the third kind of transcendental knowledge which cannot be reduced to either of the first two types of knowledge, but which is, on its own, capable of knowing either of the two previous types of knowledge. It does not know the individual truths that are known by the first two types of knowledge, but it can and does know the validity of the individual truths that are known by the first two types. In order to do so, it must take place after the incidence of one or the other of the first two types of knowledge.

The first type of transcendental knowledge we may refer to as transcendental non-conceptual knowledge and occupies itself exclusively with truths that are truths that belong to the nature of spatial and/or temporal distinctions. For example, to know that space cannot be defined without time (and vice-versa) is to employ transcendental non-conceptual knowledge. To know that space and time are not empirical concepts is the result of the application of the third kind of knowledge, which may be referred to as second order transcendental reflective knowledge. By its very nature, it must wait upon the occurrence of one of the two previous types of knowledge in order to come into play.

One must pay close attention to the kind of knowledge one possesses when one thinks that one knows something. First order transcendental knowledge is the immediate knowledge gained by reflection. It may appear to be reflective knowledge, but it is actually immediate awareness. It is transcendental in view of the fact that one must perform an act of reflection to take note that it is not reflective. The key example of such knowledge is self-awareness. When one becomes aware of oneself, it is

consciousness which is aware of itself. *The self-awareness of consciousness is the moment when epistemology is only possible because of ontology.* One first performs an act of reflection to become aware that one is directly aware of consciousness. The performance of this act of reflection immediately transcends itself and leaves “pure” consciousness behind. This is first order transcendental knowledge.

This first order transcendental knowledge is the non-reflected form of the third kind of transcendental knowledge. This first order transcendental knowledge is being becoming knowledge or knowledge becoming being. The third type of transcendental knowledge is exactly first order transcendental knowledge raised to another level.

When I know a particular truth about space-time, such as, succession requires replacement in space (whether physical space or the space of the imagination), I employ second order transcendental knowledge to transcendently locate first order non-conceptual transcendental knowledge. To leave space and time aside for a moment and for the purposes of illustration examine a different particular truth, we can reflect upon the relationship between happiness and sadness. Sadness is the privative of happiness. When one is sad, one experiences the absence of happiness. Happiness is ontologically positive. When one is happy, one does not experience the absence of sadness. Sadness is to happiness as blindness is to sightedness. Blindness is due to the absence of sightedness. Sightedness is a positive reality in its own right. Sightedness is not simply the absence of blindness. Blindness is the lack of sight. Sight is not the lack of blindness. When I know a particular truth concerning transcendental concepts such as the truth that sadness is the absence or the lack of happiness, I am employing the third type of transcendental knowledge to understand a transcendental concept. This is post-transcendental conceptual knowledge. In reality, when I know that sadness is the absence of happiness, I am already employing the third

type of transcendental knowledge since happiness and sadness are not empirical concepts.

Pre-conceptual knowledge is the first person knowledge of consciousness and the truths that belong to the nature of space and time. All of these truths are not known conceptually. The knowledge that these types of truths are not known conceptually is an example of the third kind of knowledge which knows both knowing, the known, and the type of knowledge that is known.

Pre-conceptual knowledge *simpliciter* is the knowledge of first order non-conceptual truths. Post-conceptual knowledge, that is, knowledge of the third kind, is the knowledge of transcendental post-conceptual truths. We do not use the phrase post-conceptual without the qualifier, 'transcendental', in order not to confuse this kind of knowledge with the conceptual knowledge of empirical generalization.

The art of transcendental location is the art of classifying truths into: (ia) first-order non-conceptual truths such as consciousness; (ib) first order non-conceptual truths such as the truths arising from the nature of space and time (which are also at the same time pre-conceptual since these truths are both non-conceptual and precede the application of concepts); (ii) second order transcendental post-conceptual truths such as the knowledge that happiness and sadness are related as positive and privative (these are post-conceptual in the sense that one must first have an empirical concept of happiness and sadness, but the knowledge of their nature and their distinction is not an empirical awareness). The third type of knowledge is composed of and is competent to know both types, that is both (ia) and (ib), and (ii). While ia and ib cannot know (ii) and vice-versa; (iii) can know, by transcendental *reflection*, both the truths of (ia), (ib) and (ii).

In the end, the object of knowledge, in this case, the knowledge of space-time, is knowledge of reality, not the

knowledge of our modalities of knowing. This is the difference between Kant and Hegel.

The above difference becomes noticeable when one considers the First Antinomy of Kant's Transcendental Dialectic. It is known that it was the insolubility of the dilemmas of the Transcendental Dialectic that led Kant to compose the *Critique of Pure Reason*. For Kant, the insolubility of the question of whether time or space were infinite or finite, led him to the "solution" that reason was incapable of answering such questions as these and this left human reason powerless to solve metaphysical questions. It was, for Kant, the limitation of human reason that was the problem. We could not use reason to penetrate to reality. For Hegel, in this adaptation of Hegel, though we have gone where Hegel had not gone before, the insolubility of the finite-infinite nature of space-time, does not reflect the inadequacy of reason, but rather points to the ability of reason to grasp the nature of space-time.

The problem has been shifted. It is not the problem of infinity versus finitude. This formulation of the problem would assume as one of the poles of the dilemma, Hegel's false infinite. This formulation presents a pseudo-problem as a problem. The real dialectic is not the finite-infinite dialectic. The real dialectic is that which exists between space and time. That we cannot understand space without time and vice-versa is not due to the inadequacy of reason to penetrate into the nature of the thing-in-itself (as Kant thought); it is due to reason's capacity to penetrate into the real nature of space-time. The intertwining of space and time is the very reason why we cannot solve the finite-infinite dilemma. We could say, with Kant, that the initial problem was the attempt to know the thing-in-itself before investigating the way or ways in which we possess knowledge. But, when the nose of reason leads us to the finite-infinite dilemma, *this dilemma is not due to the limitation of*

the power of reason; this dilemma is due to reason's capacity to penetrate to the nature of reality.

It is the very “contradictoriness” in a preliminary sense that lies at the nature of reality that reason has stumbled upon in its efforts to know itself. Reason has discovered that it cannot know because nature is, on a level later to be superseded in and by its very attempt to understand it, unknowable. To put this more precisely, when one pushes reason to the limits of its capacities, reason discovers that its limits are the limits of reality. This is the meaning behind Hegel’s famous proclamation that the real is rational and the rational is real. The incapacity of reason to know space without time and time without space is reason discovering the dialectical nature of reality. Reason discovers itself. In the illustration of space and time, reason discovers that space and time are required for each other’s elaboration. They are incoherent when taken singly. *That the nature of space and time cannot be known by themselves does not demonstrate the inadequacy of reason, as Kant thought, but demonstrates the very nature of reality itself.* Kant’s dilemma, which provided the motive for him to write the *Critique of Pure Reason*, was a *felix culpa*.

Kant’s probing into the nature of space and time did not as Columbus thought, reveal a route to acquire the fabled spices of the East, but instead, found a new land, that the European mind had not known had existed prior to his voyage. This body of land, however, did exist prior to its unwitting discovery by Columbus. Kant discovered, in the eyes of later voyagers, a portion of the nature of reality, a discovery, like that of Columbus, that was of far greater importance than he could have realized. Instead of establishing the limits of reason, the development of Kant through Hegel and beyond has shown what reason can in fact know, the nature of that portion of reality itself. What Kant thought marked the limitations of pure reason was the capacity of pure reason to know that realm of reality itself.

It is the nature of reality, not the incapacities of reason, that explains why, on the face of it, reason cannot know the thing-in-itself.

Upon further reflection, it is realized that this seeming unknowing is the revelation of reality itself; that rather than being left unknown, that this seeing unknowability is the very nature of reality showing itself to us, that the dream of the ancients, the ability to penetrate to the nature of reality, is what we have already possessed and what has made the inabilities to know space and time by themselves possible in the first place. We are not separate from reality. The microcosmic nature of space and time in our concepts is a reflection of the macrocosmic nature of space and time in the universe.

Augustine could not understand the nature of time. He was the first to realize that time could not be understood by itself. Kant had the problem exactly backwards. This was Kant's mirror. He thought that reality was seen through the mirror of the mind. He thought that space and time were forms that the mind imposed upon the universe and it was the failure to understand this that led to our lack of understanding the nature of space and time. It waited upon the development of Kant's thought through Hegel to realize that Kant, as Marx said of Hegel, was already standing on his head and needed to be put right side up. Kant had given to us a mirror image of reality that needed to be reversed. The problem was not that the human mind imposed the forms of space and time upon the universe; it was that the objective existence of space and time as an indissoluble dialectical feature of reality itself was what reason was always discovering all along. The seeming problems of the mind not being able to know the universe was simply the universe showing itself to the mind. As part of the universe, the mind was the channel through which the universe revealed itself. The mind was never apart from the universe to begin with. If there were such a separation, it would indeed be

impossible for the mind to know the universe. It is the very Kantian dialectic of knowing and unknowing that is reality's means of showing itself to us.

We can only know that we cannot know in the sense that we thought we should be able to know if the dilemmas of the mind are due to the nature of the very structure of reality. What we thought we could not know was the nature of knowledge itself which was in turn nothing other than the nature of the reality which was being known. The only way to account for the seeming unknowingness of reality was to be able, similar to Leonardo, not simply to be able to write in mirror language, but to be able to see the mirror image and to reverse it. It was the very genius of Kant, what gave rise to his self-description of his Copernican revolution in philosophy, to think that the mind was imposing its forms on the universe, that, ironically, was the root of the problem. Once it was known that it was reality, forcing itself upon us, it could be understood why the problem of knowledge could be solved; we already did know reality. It was Kant's solution that was the problem. Reason was not limited; the seeming limitations of reason were the very structures of reality itself. The seeming insolubility of the problem was the demonstration both of reality and of the power of reason to know reality.

Bibliography

Alexander, S.T. (1920). *Space, Time and Deity*. London: Macmillan.

Allinson, R.E. (2001). *A Metaphysics for the Future*. Aldershot: Ashgate Publishing.

Allinson, R.E. (2001). *Space, Time and the Ethical Foundations*. Aldershot: Ashgate Publishing.

Kant, I. (1965). *Critique of Pure Reason*, N.K. Smith (trans.). New York: St. Martin's Press.

Kant, I. (1988). *Immanuel, Kant's Inaugural Dissertation and Early Writings on Space*. John Handyside, (trans.). Westport Hyperion Press, Inc.

Hegel, G.W. F. (1892). *The Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. William Wallace (trans.). Oxford: The Clarendon Press.

Hegel, G. W. F. (1952). *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Hegel, G. W. F. (1967). *The Phenomenology of Mind*. J. Baillie, (trans.). New York: The Academy Library.

Mure, G.R. G. (1959). *An Introduction to Hegel*. Oxford: Clarendon Press.

Penrose, R. (1989). *The Emperor's New Mind*. New York: Oxford University Press.

Schilpp, P.A. (1991). (ed.). *Albert Einstein, Philosopher-Scientist*. The Library of Living Philosophers, Vol. VII, La Salle: Open Court.

UNA LÓGICA DEL CONCEPTO EN DIÁLOGO CON PLATÓN

Esteban Alvarado Sánchez

Universidad Nacional Autónoma de México

Hegel lee en Platón la cimiento del pensamiento especulativo, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel afirma que en él el discurso científico tiene su basamento, pero que éste no está desarrollado como tal. Esta caracterización se torna un punto decisivo para ver los nexos existentes entre Platón y Hegel, pero no por ello deja de ser problemática. Hegel asume que "*cada filósofo que viene detrás incorporará necesariamente a la suya las filosofías precedentes, de tal modo que sólo podrá considerarse como obra propia y peculiar suya el modo como las lleva adelante y las desarrolla*"¹.

El idealismo alemán, siguiendo lo anterior, es un hito para el pensamiento filosófico en cuanto trae consigo la revolución interpretativa en la que despunta la temporalidad. Revolución que le dota al pensar, metafísico o no, una nueva y ancha perspectiva; a saber, el punto de vista de la historicidad. En la cual, en ese sentido, se da por necesidad una "vuelta al origen". A éste se le mira como lo indeterminado, como lo originario y fundamental, de manera que el campo semántico de "revolución" queda así, desde esta perspectiva, restablecido.

¹ Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Achtzehnter Band.* Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1959. Seite 196.

Así mismo, el pensar no puede rebasar su determinación histórica. Es ésta, al unísono, su condena y campo fértil. Ateniéndose a la situación historia efectiva, es decir a la propia, da razón del desenvolvimiento del pensar e inaugura, señaladamente en el caso de la filosofía, sendos caminos en los que el pensar se va formando. Al sabernos parte del desarrollo espiritual del hombre, al presenciar el acaecer mismo de la historia, transformadora e integradora a la vez, nos formamos una idea de nosotros mismos, evidenciando ésta que no hay momentos aislados e independientes el uno del otro en el desarrollo de "lo humano" sino que, por pertenecerse el uno al otro, conforman unitariamente el ser del hombre. El cual, dicho sea de paso y por razones ahora obvias, se conforma en la historia.

Entonces, la conformación del hombre no se suscribe sólo a una tarea de método, es en todo momento el asusto del filosofar. La filosofía es formativa pues, haciéndole saber al individuo integrante de un desarrollo unitario que se despliega históricamente, lo conforma con lo comenzado hace tiempo ha: el discurrir griego. El desarrollo de una idea tiene, según Hegel, un génesis. Encontrando en Platón el comienzo del pensar especulativo, Hegel le atribuye al ateniense la integración de los momentos aislados y unilaterales en torno al *principio*. A renglón seguido Hegel hace notar que la filosofía, ocupándose del pensar absoluto, no puede, por esencia, tratarse de algo individual y expuesto en los propios términos. De ser ello así estaríamos ante el problema de la incomunicabilidad. La filosofía, desarrollándose como un *hólon*, es la expresión antonomástica del pensar, por ello es común. Pero quepa reparar en lo recién dicho. Nos dirá de Platón, al contrastarlo con la presocrática que, "*Esta filosofía constituye el nodo en el que*

se unen verdaderamente, en forma concreta, todos estos principios abstractos y unilaterales"².

La preocupación hegeliana no es una cualquiera, su pensar quiere dar cuenta de la traba interna del desarrollo mentado, el cual se concatena ontológicamente no sólo como sucesión de hechos, aislados e independientes, sino como la formación que el *Espíritu* concreta en cada una de sus estancias en el tiempo; se trata de un pensar muy particular, uno que piensa la unidad.

Pero ¿en qué medida la metafísica clásica no representa ya , en su propio desarrollo, una unidad que ensambla, pluralmente, una misma preocupación? No podemos, empero, apelar a la autoridad y decir que Hegel está hablando acertadamente. La unidad sólo puedo constituirse, como lo insinué, en lo plural. Para Hegel la mera pluralidad es carente de verdad, es decir, de *concepto*. Esto en la medida en que el puro "ser plural" significa no más que la "multiplicidad carente de unidad". Así, su *Lógica* no puede considerarse aisladamente con respecto a lo que afirma en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, aún menos si se considera que Hegel pretende el ensamblaje de una filosofía absoluta, es decir, de carácter enciclopédico.

Al centrarse en el análisis de Platón, considera que en *República V* se logra intuir lo recientemente dicho. Razón por la cual, dirá que la única intuición que, según él, Platón logra tener al postular la necesidad del gobierno de los filósofos es la de determinar un "*estado de cosas según principios generales*"³. Por ello dice que Platón, si bien logra conjuntar la unilateralidad discursiva que le precede, no logra ver que cada uno de esos puntos constituyen ya de suyo una "unidad para sí". En el pasaje de las *Lecciones* que nos ocupa Hegel, al

² Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Achtzehnter Band.* Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1959. Seite 198.

³ Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Achtzehnter Band.* Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1959. Seite 202.

hablar de la constitución del Estado en Platón, asevera que aquella sólo se logrará si de hecho está de acuerdo con su *Idea*. Lo cual quiere decir que se necesita, para tal fin, un previo conocimiento de la naturaleza del objetivo pretendido. Lo cual sólo es alcanzable vía el concepto pues *en él reside toda verdad*. El poder engendrador del concepto en Hegel me es de suma importancia al confrontarlo con Platón.

Si en éste la *Forma* es lo "igual a sí mismo", de lo que participan los entes particulares y a partir de la cual se determinan, el planteamiento hegeliano en torno al concepto, y con ello la caracterología de éste, cobra un nuevo sentido pues en ambos casos la verdad es engendradora de determinaciones. Y lo que es más, es el punto de arranque de todo filosofar: la verdad es un hecho. La realidad, dice Hegel, "se pone en consonancia con el concepto, pero siempre para que la *Idea* pueda cobrar existencia"⁴. Si no hay una integración definitiva que logre la consonancia Forma-fenómeno; Concepto-realidad, etc., no cabría hablar de que la *Idea* sea, como lo afirma en la *Lógica*, la unidad absoluta que reúne al concepto con la realidad. En esta tajante aseveración hegeliana podemos notar que el Absoluto, en primer lugar, está entendido como unidad, y en segundo, que el concepto es inmanente al despliegue efectivo de la *Idea*; es decir, a la realización de sí misma en las determinaciones que son, en efecto, existentes. Por ello Hegel, en una segunda definición de *Idea*, afirma que ésta es la "unidad del concepto consigo mismo". Hegel se adjudica la integración absoluta de las filosofías anteriores, pero notemos que su punto de partida es, como se decía, la historia.

Por lo que me interesa hacer énfasis en que Hegel pretende la superación de toda una tradición de la que es heredero. Recordemos que, como hijo de su tiempo, y de manera señalada en su formación en Jena, el desarrollo de

⁴Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Fünfter Band*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1949. Seite 236.

las ciencias positivas, en particular el de la física en sentido newtoniano, marcó de modo definitivo el modo en que erigiría su pensamiento. Herencia catalizada, naturalmente, por el proyecto crítico kantiano, pero no por ello reducido a él. En ese sentido, la filosofía hegeliana da cuenta de la historicidad y de cómo en ésta se despliegan las determinaciones de la *Idea*, la cual, empero, se concreta en la historia al integrarse con los conceptos precedentes. Superación no es cancelación. La incorporación de lo dicho en el curso mismo del *Espíritu* es lo que le interesa a Hegel.

Es por esto que la mera sucesión discursiva no es una opción para la filosofía. Si realmente pretende la reunión del sistema para que no se torne acumulativa a nivel teórico como el paradigma cientificista, tiene que tomar en cuenta el desarrollo histórico de la *Idea*, o mejor, su etiología histórica y ulterior desarrollo. En otro contexto, pero que abona para nuestra interpretación, dice Hegel que "si los pensamientos son sólo algo subjetivo y accidental, entonces no tienen ningún otro valor".

Al ser Hegel un eminente pensador de la unidad, como ya se dijo, representa la culminación del tránsito del pensar comenzado en Jonia, dígase del camino que llevó a pensar la configuración de lo que es en el primer filosofar hasta la conquista metafísica de la historicidad. En ese sentido, la afirmación hecha por el mismo autor en lo respectivo a la incorporación de las filosofías precedentes al pensar propio nos coloca en el terreno de la apropiación consciente de un principio manifiesto, por lo demás perteneciente a la naturaleza del quehacer filosófico y que no repara en separaciones historiográficas: pensar la unidad es recrearla, pensándola. Se piensa la mismidad y por ello, en la historia, ésta se presenta siempre distinta, como diferencia.

Platón representa el primer intento verdaderamente metafísico de dar cuenta del devenir y su concatenación lógico-ontológica hacia una concepción del ser que, desde cierta perspectiva, apunta a la identidad

sustancial. En esa medida Hegel parte de un diálogo tácito con la ontología del ateniense. La *Forma* o *Idea*, que es en-sí y por-sí, da concreción formal a lo ente, esto quiere decir que lo conforma, le dona su determinación propia. En Hegel se parte de la experiencia de la conciencia y siendo ésta quien concibe su propio saber, se da su propio concepto, o lo que es lo mismo, se *concibe* a sí misma. Luego, es forma y concepto de su ulterior desarrollo.

Con esto me interesará señalar, antes que otro punto, la influencia que Hegel tuvo con respecto al discurrir de la metafísica clásica, en concreto desde Platón, y mostrar cómo siendo un asiduo y muy buen lector de los clásicos incorpora de manera cabal el principio ontológico por antonomasia en Platón en su propia exposición sistemática de la ciencia: el concepto. Quepa decir que a la brevedad expondré el porque de la posible traducción "concepto" del *Eídos* platónico. Si bien es cierto que el término '*Idea*' en Platón designa la *Forma* trascendente que objetiva y conforma a lo ente, no podríamos afirmar sin reparos que ella signifique lo mismo que en Hegel. Procuraré hacer una exposición de ambos términos en la filosofía del último para ver los símiles y las diferencias esenciales con respecto a las *Formas* platónicas.

Pero como ya se decía, la filosofía y la edificación del pensar metafísico no puede reducirse a una mera sucesión discursiva, el carácter histórico es su piedra de toque. Hegel se da cuenta de ello, por eso afirma que el *Espíritu* es lo más concreto pues, desarrollándose, se despliega en determinaciones concretas, no sólo formales. Por ello indicábamos la radical importancia de partir de la historicidad. En Grecia ésta no existe, no se tiene un concepto analogable a lo que "historia" en sentido moderno quiere decir.

La metafísica clásica, en los términos mismos de Hegel, está inmersa en el problema que trae consigo el confrontamiento conceptual entre lo concreto y lo abstracto. Las formas en que las determinaciones del concepto a lo

largo de la historia han tenido cabida son, en gran medida, la reiteración de un mismo y señalado problema: el intento de reunión entre multiplicidad y unidad. Problema que pretendería, en principio, dar cuenta de la unidad de lo múltiple. Por lo anterior Hegel le demandará a la filosofía no sólo la unidad discursiva, sino también sistemática.

La exposición que hace de Platón en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* me parece un punto nodal para entender la influencia que aquel tuvo sobre su itinerario intelectual. Cuando se propone determinar la función teórica del *Eídos* en Platón arguye que:

La esencia de la teoría de las ideas ha de buscarse [...] en la concepción de lo que verdadero no es lo que existe para nuestros sentidos, sino que el verdadero y único ser del mundo está en lo determinado de suyo, en lo general en y para sí: el mundo intelectual es, por tanto, el verdadero, lo digno de ser conocido, lo eterno, lo divino en y para sí [...] lo que Platón llama absoluto es, al mismo tiempo, como algo único e idéntico a consigo mismo, algo concreto de suyo, en cuanto que es un movimiento que retorna a sí mismo y que permanece eternamente cabe-sí⁵.

Hegel apunta en estas contundentes líneas que el principio platónico, el *Eídos*, no sólo es lo determinante a nivel lógico, sino que es la actividad inmanente del intelecto. En él se concreta lo diverso, subsumiéndose a un principio formal, es decir universal –para evitar el yerro de pensar "formal" a modo estructural–, que mienta la esencia de lo "frente a sí" de la conciencia.

Por lo que cobra sentido que en el tercer momento del "concepto total" de la *Lógica*, es decir en el "concepto individual", la representación vuelva a sí misma y,

⁵ Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Achtzehnter Band*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1959. Seite 201.

concibiéndose como el *reflectum* de su propio desdoblamiento, sea idéntica a su determinación. Dice Hegel en el mismo pasaje: "*además la objetividad es igualmente el concepto que, al salir de su determinación, ha coincidido consigo mismo en la identidad y es un concepto total*".

Por necesidad el pensamiento se enfrenta a lo que es, manipulándolo o contemplándolo. Su propio concepto, su dínamis, es lo conservado como perenne actividad. Actividad que, siendo consciente, es para Hegel el único terreno firme sobre el que el conocimiento se puede erigir. Recordemos para ello el prólogo de la *Fenomenología*. En ese bello y tan conocido pasaje en el que hace mención del "delirio báquico", Hegel afirma que la mera homogeneidad es la muerte, "la noche en la que todos los gatos son pardos" o la mera tautología identitaria, recordando el segundo libro de la *Lógica*.

Por ello no podemos decir que el *Eídos* en Platón sea sólo la vacuidad indeterminada, que su suficiencia ontológica le venga de su radical separación con respecto de lo que es: el fenómeno mismo. Así mismo, transitando ese camino, el que lee a Platón como un dualista trascendente, podríamos argüir que el principio platónico es lo radicalmente separado, lo *trascendens per se* y que, en todo caso, vía hipostación, se manifiesta en lo patente. Sin embargo no podríamos sostener esto tan de buenas a primeras. Hegel mismo reconoce que hay una serie de preceptos errados interpretativamente en torno a Platón.

Nos dice que el primer yerro es considerar que lo general de la *Forma* es producto del mero entendimiento a modo de cualidad. La cualidad "general", en ese caso, no explicaría el todo del que Platón nos habla; su presentación en el ente no sería más que una quimera del pensar. Punto simple y sencillamente inadmisibile para los griegos, los que nombraron "*κόσμος*" al todo ordenado de lo que es. Palabra que entraña el sentido que expresa la idea de una totalidad sustante de suyo, ordenada y por tanto, bella: cosmética. Ese

yerro sólo sería admisible para un moderno, como bien hace notar el propio Hegel.

A renglón seguido, Hegel denuncia que la interpretación corriente de Platón hace de las *Formas* un principio meramente lógico. De manera que serían tomadas sólo como axiomas del pensamiento, sin realidad efectiva ni posible, o serían, para usar sus términos, "ideales necesarios para nuestra razón". Esto, postula el mismo Hegel, llevaría a sostener necesariamente un "más allá" externo a nosotros y, por tanto, inalcanzable por el logos. Ese "más allá", paradójicamente, sigue el autor, sería la actividad pensante en cuanto tal. Ello puesto que la realidad sería entendida como la sustanciación genérica de estas supuestas "esencias trascendentes por naturaleza escindidas de la facultad del alma finita"⁶. Esta escueta concepción de "realidad", en consecuencia, no sería la presentación manifiesta de lo esencial del objeto, sino algo in-existente. Esto es para Hegel, en suma, un necio proceder del entendimiento.

Me gustaría realizar una breve reflexión en torno a Platón para, así, dotar de claridad al puente discursivo que encuentro entre ambos pensadores y que, por cierto, abunda en lo hasta aquí dicho sobre el mismo. Si bien es cierto que, como se ve en *Fedón* 74a y ss., los entes no son ontológicamente suficientes y que, por ello mismo, "quieren ser" como lo igual en sí, no podemos partir de una separación radical entre ambos estratos. Tenemos entonces que atenernos a un análisis más cuidadoso al respecto si no queremos caer en la omisión filosófica.

Para ello quepa recordar el argumento de la reminiscencia al principio del mismo texto. Platón busca dar cuenta, por esa vía, de un punto fundamental: la necesaria inmortalidad del alma y, por consecuencia, la existencia de las *Formas*. Razón por la cual en el mismo argumento se

⁶ Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Achtzehnter Band*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1959. Seite 202.

afirma que conocer no es más que recordar. Confróntese al respecto lo expuesto en el famoso pasaje del *Menón* donde Sócrates le demuestra a su interlocutor dicha tesis al hacer que un esclavo logre representar gráficamente un axioma geométrico. En ese sentido, la pérdida del conocimiento (el olvido, *lethé*), es la condición de emergencia del conocer. Lo que significa que recordar lo que el alma previamente ya había visto es, en realidad re-conocer. En rigor, conocer es reconocer (*erkennen*). A esto es a lo que se está refiriendo Platón en estos pasajes, por mencionar dos casos señalados.

Reconocer apunta aquí a una doble significación. Por un lado se refiere, de modo evidente, al encontrarse con lo ya conocido y, en esa medida, darle valía o reconocimiento. Es decir, referirlo como lo ya presente en la actividad inmanente del alma. Conocerlo recordándolo, como ya se dijo, es la función que el *logos* cumple con respecto a lo "trascendente": la *Forma*. Por el otro, naturalmente, nos da la indicación de un proceso dinámico; a saber, el "internarse el alma en sí misma", para decirlo con Platón. Y recordando la exposición que Hegel hace del término *Er-innerung*, que en español entraña también la significación de recogimiento o reflexión, podemos afirmar que re-cordar es, literalmente, volcarse sobre sí. Recordar, dice Hegel, implica dicho recogimiento.

Pero regresemos al punto. La "unidad entre concepto y realidad" es para Hegel, como ya se dijo, la *Idea*. Para Platón ésta es *causa sui* y de todo lo que es, entendiéndose por ello como la realidad misma y no, como podría leerse, como lo "externo" y radicalmente separado de lo real. El ente participa de ella y, en él, se manifiesta. De esto que prefiera utilizar el término *Forma*, que evita el yerro de creer que Platón se está moviendo en un terreno meramente subjetivo, postulando que las "Ideas", a modo de paradigmas formales, estén sólo sujetas a la actividad intelectual y sean, por tanto, un mero postulado de razón que tenga, exclusivamente, una función epistemológica. Esta postura es

impensable para el discurrir griego aun no impregnado por las categorías del sujeto moderno.

Las lecturas que del ateniense hacen un pensador que separa en dos terrenos al mundo, estando por un lado el "mundo eidético" o de las *Formas* y el "mundo entitativo" o de la realidad fenoménica por otro, no dan cuenta cabal de la preocupación metafísica que allí se juega. No se trata de postular sin más un dualismo insuperable u ontológicamente irreconciliable –definición misma de "dualismo"–. Antes bien, habríamos de ver los puntos en los que la ontología de Platón, dual en tanto dialéctica, se despliega como la articulación de un todo sobre el cual se pueda discurrir y, de ser el caso, acercarnos a él sin prejuicios en una actitud por lo demás filosófica con el fin de entablar un diálogo verdadero con su pensar.

A esto me refería anteriormente con la "apelación al principio de autoridad" en lo afirmado por Hegel en las *Lecciones*. Que exista una dualidad en Platón es una cuestión de hecho, que sea un dualismo me parece cuestionable. Los dualismos niegan la unidad, la cancelan. Platón está preocupado por cómo conjugar dos terrenos que parecen irreconciliables, pero que al mirarlos detenidamente, funcionan conjuntamente en consonancia dialéctica: lo ente y el *logos* se complementan.

Hegel partiría, en analogía, de la manifestación (*Erscheinung*) presente ya en la certeza sensible y que, tras su aprehensión y desarrollo mediato, se presenta como lo apercebido para la conciencia. Esto, dicho sea de paso, es la causa del acto perceptivo que, como se puede observar en la palabra misma, dota de preceptos lógicos a lo inmediatamente captado. En suma, se interioriza lo inmediatamente presente en la manifestación. Así, dando cuenta la conciencia de que los preceptos son lo captado de su propia actividad, se concibe a sí misma.

Si bien el paso del reconocimiento está, en cuanto tal, expuesto en el apartado *Autoconciencia*, no podemos dejar de

lado que ya en lo relativo al apartado *Percepción* la negatividad de la conciencia separa y reúne, en complementariedad dialéctica, los contenidos objetivos dados en la inmediatez. De modo que dándose "su propio patrón de medida" y asentando su identidad con respecto a lo que, en un primer momento se le presenta como lo que no es ella misma, se conforma idéntica a su objeto. Este es un paso necesario metodológica y ontológicamente para despliegue efectivo de las determinaciones de la conciencia tal y como queda de manifiesto en los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*.

En esta obra Hegel afirma que el itinerario del conocimiento ha de partir de la "experiencia de la conciencia", camino que concibe su propia verdad al ser ya su propio "patrón de medida", como se insinuaba recientemente. Así, el tránsito que el alma recorre en sus estadias congnoscentes y por las cuales conoce no sólo lo que "está allí delante" (*Gegen-stand // ob-iectum*), sino también a sí misma. Reiterando su potencia creadora y reconociéndose como el camino hacia el conocimiento de su propio saber, concibe, quepa la redundancia, su concepto. Éste representa, en la determinación particular, su ser más propio o naturaleza esencial.

Por ello debemos de entender al concepto no como lo indeterminado sino como lo in-condicionado, pues justamente, por lo dicho, podemos ver que es lo más concreto. 'Incondicionado' quiere decir aquí, "sustante ontológicamente". Desde Platón sucede algo muy similar. En el *Fedón* y en el *Banquete*, por mencionar lugares comunes, Platón caracteriza a las *Formas* como lo simple, lo más pleno y lo primero en orden ontológico. Si bien a diferencia de la sensibilidad, aquellas son lo último a nivel epistémico. Es decir, no son aprehensibles inmediatamente y se colocan como lo mediado por los fenómenos. Y no me refiero aquí a un orden cronológico, sino a su condición mediada, inalcanzable para el mero acto que capta lo sensible, la *aísthesis* para decirlo en griego.

Su primacía se encuentra ya, inherentemente, presente en el ente, pero insisto, sólo como lo formal en él, es decir, como lo sustancial de la efectiva determinación entitativa. Esta presencia es lo que Platón rescata a modo de *desideratum* en el argumento final en torno a la anamnesis. Desde este pasaje podemos ver que la lectura trascendente de las *Formas* platónicas no se sostiene del todo. "Lo igual", dice Platón, se presenta—parousía— en "las igualdades", es decir en los entes mismos. "Lo igual", naturalmente, debe de tomarse por el universal que abraza a la pluralidad de entes iguales. O bien, a lo que él mismo nombra en ese pasaje como "las igualdades". Para ello recuérdese el ejemplo que Platón da al respecto: los maderos.

En este punto se encuentra el nexo con Hegel pues éste postula que la diversidad de conceptos particulares se relacionan entre sí y son, a la vez, idénticos con "lo universal". Son pues lo universal mismo, y como tal, son la totalidad. Así, además, lo particular no sólo "contiene" a lo universal, sino que lo representa por medio de su determinación. La presentación —epagogé—de "lo bello en sí" en las bellezas particulares sería, en *Fedón* 100d, el punto decisivo en donde el concepto se reúne con su determinación. De modo que la realidad, haciendo el nexo con la *Lógica subjetiva* en Hegel en lo relativo a la *Idea*, impregnada ahora de concepto, concibe a la totalidad de lo real desde sí misma. Así, se concilian metafísicamente dos polos escindidos discursivamente en la historia, concepto y realidad —universal-determinado— .

Por ello Platón, frente a lo que una lectura rápida podría sostener, no es un despreciador del cuerpo y los sentidos. Antes bien, los concibe del todo necesarios para la obtención de datos sensibles. De esta manera, si bien inferiores en gradación epistémica, tienen su valía en cuanto primer estadio en el tránsito hacia el conocimiento. Recuérdese al respecto el proceso ilustrado en *República VI* en donde de manera sistemática Platón expone los grados del saber. Este *dato*, lo literalmente *dado*, es la fuente

inmanente que, en un segundo momento, aprehe de las *Formas*. Por ello la sensibilidad en cuanto tal no puede ser el sujeto epistémico.

Ya en Platón, los sentidos no agotan al ente, no nos dan lo suficiente para conocerlo. Los sentidos, en esa medida y por obvias razones, no son *causa sui*, a diferencia de las *Formas*. Vemos entonces que lo perteneciente a la mera sensibilidad, carente aun de *logos*, comporta una inferioridad ontológica definitiva, pero que no por ello nos permite eludir el camino que lleva de la sensibilidad al conocimiento de lo "en-sí".

Razón por la cual el matiz se encontraría en postular que las *Formas*, ontológicamente autosuficientes, idénticas a sí mismas, substantes, son en todo caso, trascendentes en lo relativo al ámbito sensible. Pero quepa la aclaración, su trascendencia es cabe la mediación del *logos* que las aprehe. El ente, por sí mismo, no dice qué sea sustancialmente él mismo. Necesita de la irrupción del *logos* que, al contemplarlo, sustraiga del ente un concepto que logre *re-unir* la pluralidad presente en la manifestación. Empero, el camino del conocimiento parte de lo presente en esta última.

Los sentidos son, por lo dicho, necesarios para Platón. Son el fundamento de todo conocimiento posible. Si bien necesitan ser depurados por la práctica filosófica del recogimiento reflexivo, la famosa *diánoia* platónica, no pueden ser desechados. La influencia que el discurrir platónico tuvo en Hegel al respecto es ya innegable.

A modo de resumen en torno al punto precedente tenemos que el cuerpo, sede de la captación sensible, que no de la sensibilidad, no es el sujeto epistémico: lo es el alma. Así mismo, que la última es quien, en rigor, percibe lo sensible al aprehearlo perceptivamente, haciendo el nexo con Hegel. De manera que la sensibilidad implica ya el componente del *logos*, la sensibilidad es abstracta, es lo que queda, genéricamente, del acto mediador de los sentidos. Si

éstos, como se dijo ya repetidamente, no se bastan a sí mismos, el acto noético ha de ser quien aprehenda las *Formas*.

El *logos* capta lo esencial del ente y, abstrayéndolo de su particularidad, postula la *Forma* genérica que abarca la pluralidad entitativa. Por ello en Hegel el concepto es lo concreto por antonomasia. Abrevando de esta reducción metodológica, expuesta con todo rigor por Platón en sus *Diálogos* de madurez, Hegel postula el primer momento de lo que él entiende por "concepto total", a saber: el concepto concreto.

Volviendo a lo ya visto, Hegel sostiene que la identidad entre sujeto y objeto es el punto de partida para la articulación sistemática de la ciencia. Ésta es la expresión de la con-formidad y, por ello, de la conformación de la realidad efectiva para conciencia. Por ello Hegel habla de *Wirklichkeit* y no de *Realität* en la introducción de la *Fenomenología*, término derivado del verbo alemán *wirken*: realizar, operar, llevar a cabo, hacer efectivo. Podríamos decir que hay un empate ontológico entre ambos o que, en rigor, no cabe hablar de una separación sustancial entre un plano y el otro.

La preocupación del idealismo alemán es, en este sentido, dar cuenta de la unidad de lo real y de su efectuación en el pensar. Si bien las teorías de la modernidad son la base sobre las que se asienta, la separación radical entre subjetividad y objetividad son lo que Hegel demandará como el yerro del desarrollo de la ciencia. Si se pretende hacerla con todo rigor, es necesaria la postulación de una identidad sustancial entre ser y pensar. La objetividad, escapando de las categorías del entendimiento, por poner un ejemplo entre otros, no da cuenta de su articulación con el ámbito lógico del pensamiento. Hegel no puede aceptar sin más que esta primacía epistemológica, construida tras el despunte de la modernidad, sea el sujeto determinante de la realidad. La realidad tiene por fundamento la inmediatez: es lo que es. Pero nos encontramos aquí con una aporía, o mejor, con la

contraparte dialéctica de un postulado que Hegel explica en la *Certeza sensible*⁷.

Recuérdese que allí Hegel parte de la inmediatez del 'esto' (Meinen), el objeto del que aun no se **ex**-trae ningún precepto. De él, en efecto, sólo podemos predicar que es. Esto es, dialécticamente, lo más concreto y lo más abstracto. Tenemos el concepto "ser", el más problemático de los conceptos por ser el más universal. No obstante, al circunscribirlo a la mera determinación "es", quepa la redundancia, lo determinamos. Es decir, lo hacemos lógicamente concreto sin dejar de lado su absoluta universalidad. No obstante para Hegel esta determinación simple no es en donde ella misma se agota. Si bien el pensar, entendido como actividad, capta a lo que es, su aprehensión es en la conciencia, por ello actividad cognitiva y objetividad aprehendida son polos dialécticos respectivos el uno al otro. El sujeto es, en paradoja aparente, objetivo. Su identidad es la nota fundamental que me interesa resaltar.

En la *Fenomenología del espíritu*, afirma Hegel, la conciencia niega las determinaciones del objeto, las somete a diálisis. Por ello su propiedad inherente es la negatividad. La negatividad es la facultad separativa, es decir dialéctica, de la conciencia. Facultad que **des**-integra analíticamente lo que, de modo originario, es un todo. Este todo es, por tanto, el universal concreto efectivamente aprehendido por la conciencia y que, vía la negatividad, reúne al polo abstracto con el concreto tal como se veía hace un momento.

Por medio de esta vía podemos ver que la conciencia es diferenciadora, lo que quiere decir que da cuenta de lo que ella misma no es, pero que dada su esencia negativa le permite concebirse como lo idéntico a su actividad, referirse a "lo otro" para mentar su diferencia frente a ello, pero sólo en la medida en que regresa a su propio concepto,

⁷Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Zweiter Band.* Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1951. Seite 81.

encontrándose en él, idéntica a sí misma. Esto permite la integración de sus momentos abstractos con miras a la concreción de su autoidentidad. La certeza sensible necesita un precepto para superar su inmediatez, éste requiere de la ley que el entendimiento le imprime a modo de fuerza. Nótese el parentesco de esta sucesión de momentos con la "escala erótica" en Platón.

La primera estancia erótica para Platón, como bien sabemos, es la belleza corpórea, tras la cual se aman las ideas bellas y los actos nobles para, en un momento ulterior, amar las leyes y la ciencia. Así, el *eros* es esa fuerza "demónica", es decir intermediaria, que cual fuerza y actividad integradora, re-úne los momentos escindidos que la actividad anímica recorre unitariamente. Así con Hegel, la negatividad de la conciencia es analítica en la medida en que reúne determinaciones, las diferencia y las reintegra en el todo de su actividad inmanente.

Ahora bien, trasladado esto al terreno de la *Lógica*, las determinaciones son negadas pero sólo a modo de conservación. No hay, propiamente dicho, un aniquilamiento de las mismas, sino la absoluta negatividad ya sin referente. Es decir, el mero determinar —que no su participio, lo determinado—. Al omitir negaciones las conserva en el concepto. Así, es ello su actividad más propia pues concibe desde sí, quedando incólume. El concepto es lo esencial y, expresándolo Hegel de un modo por demás poético, "*el alma de lo concreto*"⁸.

En contrapartida, Platón articula su ontología en torno al *Eídos*, el cual es el universal bajo el que cada determinación cae. Puede, en esa medida, ser traducido por concepto. Hegel es consciente de ello en la articulación de su sistema. El concepto, ciertamente, permanece incólume allende su determinación específica. Razón por la cual, en la

⁸ Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Fünftes Band*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1949. Seite 328.

Lógica Hegel declara que el concepto, que es *en-sí*, no por ello deja de ser determinado. Así entendido es *causa sui*, como el *Eídos* en Platón, pero su diferencia con respecto a éste estriba en que, por medio de la identidad ya mentada, anula el problema de la participación.

En Platón el fenómeno participa de la *Forma*, es relativa a ella y su trascendencia es tanto más lógica que sustancial. Lo bello en sí no es, ciertamente, igual a "lo bello", es decir lo determinado por la *Forma* de la que participa – dígase, en este caso, de "la Belleza"–. Recordemos en este punto el pasaje del *Fedón* que ya mencionábamos. En él Platón hace una diferencia sustantiva para la historia de la metafísica, a saber, la existente entre "lo singular" y "las singularidades". La diferencia entre ambas es tal que le lleva a Platón a plantear el problema de la conexión entre ambos planos y a postular la tan conocida teoría de la participación.

La determinación y la actividad determinante no son lo mismo, por ello Hegel postula que el concepto, dada su naturaleza, concibe la determinación o, mejor, vía el concepto podemos referirnos a algo concreto. Siendo el concepto no sólo forma, sino lo que efectúa (*wirken*), lo que lleva a cabo la determinación al concretarla y, por lo tanto, lo que le confiere verdad a lo real al "adecuar" el concepto con la realidad y, así, concebir la *Idea*.

Pero hasta aquí no hemos aclarado del todo qué es para Hegel ese universal. En la *Doctrina del concepto* de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel sostiene que el universal es el "puro concepto" o determinación de lo universal. Pero hemos de atender en todo momento a que el concepto no puede ser tal si de hecho no concibe. Por lo que éste comporta la totalidad integrada por la determinación y la diferenciación. De manera que el concepto es idéntico a sí mismo, si bien diferencia sus momentos, permanece en-sí siendo lo que es. Por lo que Hegel arguye que es "medio y medida" de sus momentos diferenciados y determinados. Este "ser medida" de su propio despliegue es el punto mediante el cual Hegel

resuelve el problema de la participación, como mencioné arriba.

La metafísica clásica no tiene por supuesto esencial, a diferencia de la modernidad, la existencia de un agente de actividad epistémica, empírico o trascendental, concreto o abstracto, la primacía de éste es lo que rompe el esquema del "todo ordenado" que el griego tenía por lo real existente. Frente al *κόσμος* en cuanto totalidad, o bien, la *ousía* en Platón, la modernidad representa la piedra de toque para el desarrollo de la metafísica. Sin embargo, en ella misma, Hegel se posa como un contraste irrenunciable.

Por ello no podemos, como señalé desde un principio, hacer caso omiso de la consecución histórica en la que el pensamiento se erige. Lo comenzado en Grecia repercutió de modo eminente en cada una de las estancias históricas de la metafísica, constituyéndose ésta unitariamente en la integración de sus momentos y nunca, como podría pensarse, de manera aislada e inconexa frente a otras formas de **concebir lo real**.

Bibliografía

Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Zweiter Band. Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag. 1951.

Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Fünfter Band*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag. 1949.

Hegel, G.W.F. *Gämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Achtzehnter Band*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag. 1959.

Platón (1999). *Diálogos III*. Madrid: Gredos.

SOBRE EL CONCEPTO DE VIDA EN EL “JOVEN” HEGEL¹

Pablo Arias Cáceres

Pontificia Universidad Católica de Chile

Se debe salir fuera de su punto de vista por sobre sí mismo. Esta salida de la vida real, este punto de vista por sobre sí mismo es la especulación. El hombre sólo se puede conocer a sí mismo, desde dos puntos de vistas diferentes, uno por sobre la vida y otro de (desde) la vida. Se puede vivir y quizás siempre según la razón, sin especular, es decir se puede vivir sin conocer la vida, pero no se puede conocer la vida sin especular [Traducción propia] (Fichte)²

No podría, por lo tanto, hablarse absolutamente de una ruptura entre los años de Berna y los de Francfort, hay, más bien, una continuidad de evolución; pero es cierto que la idea de vida, la idea de unidad profunda de toda vida, y de la relación irracional entre la vida finita y la vida

¹Esta investigación se inscribe en el marco del proyecto Fondecyt regular 1130661.

²“Man muss aus ihm herausgehen, auf einen Standpunkt ausserhalb desselben sich versetzen. Dieses Herausgehen aus dem wirklichen Leben, dieser Standpunkt ausserhalb desselben ist die Spekulation. Nur in wieferne es diese zwei verschiedene Standpunkte gab, diesen höhern über das Leben neben dem des Lebens, ist es dem Menschen möglich, sich selbst zu erkennen. Man kann leben, und vielleicht ganz gemäss der Vernunft leben, ohne zu spekuliren; denn man kann leben, ohne das Leben zu erkennen; aber man kann nicht das Leben erkennen, ohne zu spekuliren.” Fichte, Johann. *Gesamtausgabe*, III, 3. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart. 1972. Pp332 – 333.

infinita, el εν και παν de Hölderlin, domina en adelante el pensamiento hegeliano.(Hyppolite)³

Creemos pertinente comenzar explicitando el primer supuesto de esta reflexión, ya que éste sitúa el campo de trabajo en el que nos moveremos. Nada menos hegeliano que la articulación progresista de su pensamiento, pues esto hace comprender que su despliegue es un desarrollo cronológico de etapas o episodios, donde el concepto último ya no muestra relación alguna con su principio. Una desventura parecida (a-hegeliana) ocurre cuando su pensamiento se pretende articular interrumpidamente en escisiones que anulan las vinculaciones conceptuales. Ambas problemáticas son sólo dos expresiones de un mismo problema, que nosotros podríamos apuntar como la incompreensión del pensamiento hegeliano en su cualidad de *devenir negativo*, es decir, lo que da movimiento y riqueza a su articulación conceptual. Esta situación problemática, supone una condición de *pura* exterioridad, que pretende desde fuera articular un pensamiento que considera ajeno. Esto se hace posible comenzando el análisis desde presupuestos arbitrarios que imprimen de sí lo que *pro-pone* como otro, o sea, sin ninguna consideración de *mediación*. Esta injusta determinación para el pensamiento de Hegel es lo que ha articulado a sus investigaciones en etapas, como las de: escritos de juventud y de madurez. Según dicha forma, habría un trabajo de Hegel del siglo XVIII interrumpido por el sistemático trabajo de su pensamiento maduro decimonónico. Es decir, habría un joven Hegel: a-sistemático, rebelde, entusiasmado con la Revolución Francesa, que se interesaba por el estudio de las religiones, y otro Hegel: maduro, sistemático, profundo, que entre otros temas, utilizaba su tiempo en el pensamiento sobre lo que

³Hyppolite, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Ediciones Calden. Buenos Aires. 1970. P. 49.

podría ser el Estado. Por supuesto que los trabajos que se enfrentan a esta escisión han tomado las más variadas formas, que van desde los que asumen como cierta esta escisión, hasta los que niegan cualquier cambio en su pensamiento. Ahora bien, no es intención de esta ponencia hacernos cargo de la problemática de la existencia de un joven y maduro Hegel, sólo apuntamos esta situación para que se lo tenga presente como escenario en el que actuamos⁴.

Aceptar esta división cronológica del autor es someter el trabajo de Hegel a un funcionamiento que no coincide con la idea general de su pensamiento, que entre otras características, éste se devela en el movimiento, en el cambio, en la negatividad, en la *Aufhebung* (conservación-superación), etc. En este sentido, consideramos importante cambiar el acento de, la muchas veces citada, carta de Hegel a Schelling del 2 de noviembre: “En mi formación científica que comenzó por las necesidades más elementales de los hombres, tenía yo que ser empujado hacia la ciencia, y el ideal de juventud tenía que convertirse, bajo la forma de la reflexión, al mismo tiempo en un sistema”⁵. Se han interpretado estas palabras homologando el supuesto quiebre cronológico entre un joven y maduro Hegel, considerando esta cita como uno de los fundamentos de este

⁴Sirvámolos sólo de un ejemplo de lo anterior con una cita de Dilthey, que escribe en la presentación de lo que será el primer acercamiento filosófico a la obra de juventud de Hegel: “Los fragmentos de este período no sólo tienen importancia, como ocurre con los trabajos de juventud de Kant, para el sistema hegeliano, para ver cómo surge del ahondamiento del inmenso material histórico sin sentirse constreñido todavía por la rigidez del método dialéctico, sino que les proporciona un valor autónomo el hecho de que representan una contribución inestimable para una fenomenología de la metafísica” Dilthey, Wilhelm. *Hegel y el Idealismo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1944. P. 9.

⁵ Díaz, Aurelio (ed.) *Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011. P. 335.

quiebre. Nos parece, sin embargo, más propio del pensamiento hegeliano hacer hincapié en el “convertirse” (*verwandeln*) del ideal, lo que supone una metamorfosis, un cambio que conserva lo anterior. De manera que no es que exista una radical ruptura de pensamiento en Hegel, sino que su propio pensamiento es un *devenir transformado*. A nuestro juicio, esta es la forma en que hay que entender “sistema” en Hegel, para no caer en la comprensión de un simple, rígido e inmóvil “esquema”. Lamentablemente, tampoco podemos en esta ponencia profundizar este asunto, sólo nos interesa mostrar aquí, que este movimiento aducido *como* sistema, implica a su vez, la categoría de vida. “Ahora bien, la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser –como devenir–, la escisión en lo absoluto –como su manifestación–, lo finito en lo infinito –como vida–.”⁶

Acerquémonos, entonces, a este “temprano” concepto de vida, pero para acercarnos primero debemos estar *lejos* – como si fuese *pura* inmediatez –. Comencemos, entonces, con Kant. El filósofo de Königsberg, en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, nos expone que la situación de la religión judía es desventurada debido a la heteronomía que se juega en ella, o lo que es igual, la religión judía no se rige – para Kant – por la ley de la razón:

La fe judía es según su organización original un conjunto de leyes meramente estatutarias sobre las cuales se fundaba una constitución estatal; pues los suplementos morales que ya entonces, o también en lo que vino después, le fueron *añadidos*, no son en absoluto pertenecientes al judaísmo como tal.⁷

⁶Hegel, GWF *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Editorial Tecnos, Madrid, 1990. P. 24.

⁷Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Editorial Alianza, Madrid. 1995. P. 127.

Resulta interesante ver que Hegel escribe en *La positividad de la religión cristiana*, por razones distintas a las de Kant, un texto aparentemente similar:

La triste condición de la nación judía, de una nación que derivaba su legislación de la suprema sabiduría, pero cuyo espíritu estaba oprimido entonces por una carga de mandamientos estatutarios, que prescribían pedantemente una regla para todo acto indiferente de la vida diaria, dando a toda la nación el aspecto de una orden monacal, de un pueblo que ha reglamentado y reducido en formulas muertas lo más sagrado, el servicio de Dios y de la virtud, sin dejar a su espíritu (ya profundamente mortificado y amargado por la sujeción de su estado bajo un poder extranjero) otra salida que el orgullo por esta obediencia de esclavos a leyes que no se dieron ellos mismos.⁸

Las similitudes entre Kant y Hegel sobre el judaísmo se hacen evidentes: una religión estatutaria que se arma de leyes extranjeras o ajenas. Sin embargo, es la *silenciosa diferencia* lo que aquí nos interesa, y más precisamente lo que hay en Hegel que parece estar exento en Kant. Esta particularidad se nota en la referencia que hace Hegel a la “vida diaria” (*täglichen Lebens*), “el reglamento reducido a fórmulas muertas” (*toten Formularen*). Es decir, la diferencia que muestra Hegel en esta cita, respecto de Kant, muestra la tesis que queremos desarrollar: el concepto de vida como elemento fundamental del pensamiento hegeliano.

Hegel realiza sus estudios sobre el judaísmo con un interés similar al kantiano, pero su trabajo se expresa de una manera completamente distinta. El interés común en Kant y Hegel es cierta vinculación o desvinculación entre razón y religión, sin embargo, tanto la forma de esta relación

⁸Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud*. Editorial FCE. México. 2003. P.74.

conceptual, como las concepciones de razón en ambos autores, son radicalmente diferentes. Para Hegel, el filósofo de Königsberg inevitablemente *escinde* el concepto y la realidad.

El mandamiento del deber, por otra parte, de acuerdo a su esencia – en cuanto universal –, es un concepto. Y aunque lo viviente aparezca aquí en forma de reflexión, en forma de admonición, Kant estuvo en un profundo error al concebir esta forma de expresión (inapropiada a lo viviente): <Ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a ti mismo>, como un mandamiento que exige respeto a una ley que manda el amor. En esta confusión entre el mandamiento del deber (que consiste en el antagonismo entre el concepto y la realidad)⁹

Hegel critica la concepción de lo viviente de Kant. El concepto kantiano se desentiende con la realidad. En otras palabras, el concepto de lo viviente en Kant no coincidiría con lo viviente. Según Hegel, la unificación de concepto y realidad en el filósofo de Königsberg no adquiere vida, más bien se abstrae de ésta, y con ello su vinculación con lo real (o unificación) sólo puede aparecer como deber, es decir, desde la *pura* arbitrariedad abstracta. Antes de entrar propiamente en el asunto que se abre con la posición de lo viviente como desarticulador de – como lo diría Lukács – la “dicotomía kantiana”¹⁰, se nos hace necesario aclarar que el interés de Hegel en mostrar la desatención de Kant sobre lo viviente, no responde a una mera actualización de una teoría en desarrollo o conclusa, sobre lo que en estos tempranos escritos se apunta como “unificación”, ya que si así fuera, se estaría operando de manera diferente, pero aun en la

⁹*Ibid.*, P.309.

¹⁰“Para Kant hay dos mundos radicalmente separados entre los cuales no existe transición alguna: el mundo de la ética (...) y el mundo del conocimiento.”

abstracción, que como veremos es la principal crítica que aquí Hegel arremete contra Kant. El interés de Hegel sobre esta problemática de lo viviente, se determina siempre como expresión de lo absoluto. En este sentido, el problema del judaísmo no adquiere relevancia por el tratamiento que anteriormente hizo “incorrectamente” Kant de él, sino que Hegel ve en esta configuración religiosa un tratamiento *necesario*, ya que en el judaísmo se expresa la problemática de lo viviente – justamente – en su situación de abstracción, o como lo dice Hyppolite: “(...) es la conciencia de la contradicción entre la vida finita del hombre y su pensamiento del infinito (...)”¹¹. En este sentido, Hegel articula su pensamiento sobre la vida *desde* el judaísmo y no *hacia* el judaísmo, y la ocupación sobre él no responde a una simple ejemplificación de una teoría preconcebida, sino más bien a una manifestación de una figura que articula la vida de una forma particular diferente a otras. Ahora bien, esta manifestación aparece como necesaria en el desarrollo histórico, por lo tanto, su tratamiento es ineludible, y por ello en *La Fenomenología* esta figura reaparece como *conciencia desventurada*.

Cuando nos acercamos a los “escritos juveniles”, encontramos que ya entre 1795 y 1796 el concepto de vida inquieta al pensamiento de Hegel. En el ensayo *La positividad de la religión cristiana*, Hegel nos muestra que si la vida se concibe como meras fórmulas (*Formularen*), la muerte aparecerá sólo como oprimiendo a la vida. Esta distancia que inaugura el pensar heterónomo termina en la irreconciliable escisión entre vida y muerte, donde esta última oprimirá a la vida diaria desde una posición siempre exterior.

Hubo todavía algunos momentos en que la actividad se dirigió hacia fuera para mantener la existencia independiente del Estado. Sin embargo cuando éste

¹¹Hyppolite, Jean, *Op. Cit.*, P. 29.

quedó destruido total y definitivamente, la energía se dirigió hacia adentro, sobre sí mismo, esta vida interior, que no posee – tal como el interés de un gran ciudadano – su objeto fuera de sí mismo, y que no puede – como aquel – señalar y representar a la vez a este objeto, se exterioriza por intermedio de signos - , y el intento de alcanzar lo viviente bajo su conducción, fracasa en la mayoría de los casos. Y es esta variedad de lo muerto lo que más indigna, pues señala directamente lo viviente, siendo precisamente su contrario¹²

Vida y muerte, en el paradigma judío, son irreconciliables. En esta expresión de pensamiento, la muerte sólo puede *asaltar* a la vida (oprimiéndola, castigándola). La división antagónica reconoce en Dios a la muerte pues es en lo otro del pueblo – que es la vida – donde habita la muerte, es decir, en Dios, en lo innumerable. Acerquémonos un poco más a este problema. En un primer momento, la “actividad” se dirige hacia fuera del Estado, ¿Qué es esta actividad? ¿Por qué pretende independizarse del Estado? En este punto es notoria la influencia de Hölderlin en el pensamiento de Hegel, ya que lo que está situando Hegel con el concepto de actividad es la lucha originaria que el poeta ha comprendido entre lo orgánico y lo aórgico. Lo interesante de la exposición hegeliana de este asunto, es la identificación de dicha actividad (o lucha) *con y en* el concepto de vida, sin caer en una abstracción universal y originaria. La lucha, en este sentido, es más bien una expresión de su contexto, por ello aún en este momento de abstracción (o de *pura negación*) la vida del pueblo judío debe vérsela con su Estado, debe mantener la relación con éste, por eso el “fuera-*del*-Estado” mantiene necesariamente su carácter genitivo, donde el “fuera” ilumina como un faro los límites *del* Estado. Ahora bien, esta vida en el exterior, que por su carácter de *pura* abstracción, que sólo se define desde un “afuera”, hace

¹²Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud. Op. Cit.*, P.222.

aparecer a la vida tan sólo como *generalidad*, “(...) una divinidad que aseguraba a su pueblo una existencia animal; en aquel se concentraba toda la verdad, todo el derecho; a éste no le queda sino una existencia pasajera, animal.”¹³ . La vida del pueblo judío es una vida de “obediencia de esclavos” y que como tal, sólo reconoce a un Dios reducido a “formulas muertas”, al cual *debe* obedecer. La sabiduría suprema (*höchste Weisheit*) es quien conoce estas fórmulas dictadas por Dios, sin embargo, éste no es distinto a la generalidad, sólo que como buena mascota sabe y cumple a la perfección el ordenamiento que el amo dicta a su vida. En otras palabras, Hegel ve que el concepto de vida que fundamenta la formación judaica no reconoce a la muerte, le teme a la muerte y, por lo tanto, no puede *determinar* su forma de vida más allá de la obediencia.

Esta igualdad general de la vida de los vivientes (o vida animal) es la *negación pura* de la vida. Aquí, la vida se comprende desde un *sentimiento* de inmediatez, es decir, sin identidad alguna con su negatividad que movilice y actualice su concepto, pues sólo así adquiere sentido un pensamiento ético que se ocupe de una vida autónoma (en libertad). Marcuse expresa esto mismo, en su tesis sobre Hegel, de la siguiente manera:

Mientras Dios aparece todavía como lo contrapuesto al mundo o mientras la unidad sólo es <sentida> (no todavía <concebida>), la vida ($\zeta\omega\eta$) no es aún $\varphi\tilde{\omega}\zeta$, verdad ‘sólo una consciencia igual a la vida, tal que sólo se diferencian en que éste es el ente, aquella el ente como reflejo, es $\varphi\tilde{\omega}\zeta$ ’¹⁴

¹³*Ibid.*, P.231.

¹⁴Marcuse, Herbert. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Ediciones Martínez Roca, S.A. Barcelona. 1968. P. 205.

El pueblo judío –según Hegel– al levantar los muros entre la vida dentro del pueblo y la muerte por fuera de él, al mismo tiempo que este afuera es: la divinidad que coincide con la muerte, sólo hace posible el *enfrentamiento* como vínculo entre el pueblo y su Dios. De esta manera, Dios sólo puede aparecer como punitivo, y con ello surge un pueblo en absoluta igualdad homogenizante, porque la igualdad de condición es la de tener miedo. Por ello la veneración de su Dios se expresa en la *obediencia*, pues el pueblo judío al vivirse en la abstracción de su Dios, queda como el animal desprovisto de razón, y por lo tanto, sólo puede obedecer leyes que le sean entregadas desde un exterior, pues él mismo no puede dárselas. “En la religión judía la moralidad es imposible porque en esta religión no había libertad alguna, únicamente una dominación completa.”¹⁵ En otras palabras, el pueblo es incapaz de generarse sus propias leyes porque no *vive en la razón*; necesita ser dirigido por una *höchste Weisheit*. Sólo le resta, entonces, obedecer a otro y reducir su vida a un *enfrentamiento* con la muerte, esto es posible de ver en la referencia que hace Hegel al Éxodo 12, 33: “Y los egipcios apremiaban al pueblo, dándose prisa a echarlos de la tierra; porque decían: Todos somos muertos” Aquí se observa, para los ojos de Hegel, que sólo bajo la amenaza de la muerte, los judíos fueron obligados al destierro y con ello *obligados* a su *libertad*. De esta manera, el pueblo judío está siempre en situación de *obediencia*, y una vez que han sido expulsados de Egipto, Moisés - el libertador - deviene ahora legislador, “esto no podía significar otra cosa que aquel que lo había liberado de *un* yugo le proporcionaba otro”¹⁶.

Vemos que para Hegel la comprensión de un Dios externo sólo puede terminar en la tiranía arbitraria. De esta manera, para nuestro filósofo, la verdadera concepción de Dios ha de ser *en* el pueblo y no en la abstracción de él. Tal

¹⁵Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud*, Op. Cit., P.269.

¹⁶*Ibid.*, P. 291.

y como los tres amigos de Tübingen lo pensaron: Sólo la comprensión de Dios y pueblo en lo mismo va a posicionarnos en “La libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad fuera de sí mismos.”¹⁷ Porque ellos han reconciliado vida y muerte o pueblo y Dios.

Ahora bien, la problemática de la abstracción de la vida, que separa a ésta de su concepto, no termina en la religión israelita, sino que esta separación se expresa en nuevas formas, y por lo tanto, la vida comienza a expresarse en nuevas configuraciones. El cristianismo en su condición de positividad mantiene la escisión abstracta que se expresaba en la forma de vida judaica. La religión positiva, a diferencia de la religión judía, anuncia una unificación, pero ésta queda sólo a nivel de credo, un credo “*pensado*”, o lo que es igual: *impuesto*. Es decir, el credo es un obligado creer que condena al pensamiento a quedarse sólo a nivel de la *representación*, porque el pensar del cristiano en positividad se mueve al nivel de la reflexión. Es importante hacer notar las consecuencias del pensar reflexivo, o lo que es igual en este aspecto, de la vida separada de la razón, ya que al concebirse el objeto por fuera del sujeto, este último sólo puede acceder al objeto, *por medio* de una segunda presentación del objeto en el sujeto.

Toda religión positiva parte de algo opuesto, de algo que *no* somos y que, [sin embargo], tenemos el deber de ser; establece un ideal delante de su ser, y para que éste ideal pueda ser creído tiene que ser un poder. En la religión positiva, lo inexistente la unificación, es sólo una representación, algo pensado. <Yo creo que existe> significa: yo creo en la representación, yo creo que yo

¹⁷*Ibid.*, P. 220.

me represente algo, yo creo en algo creído (Kant, divinidad); filosofía kantiana, religión positiva.¹⁸

Hegel en 1795 escribe un ensayo que pretende conciliar la razón pura kantiana con las enseñanzas de Jesús. Para Hegel, Jesús era un predicador de la razón, quien había querido enseñar a *vivir* acorde a ella, y no simplemente a respetar un dogma particular, lo que sería la *positividad*. Nada más lejos a un respeto dogmático era lo que veía Hegel en Jesús, ya que el nazareno lo que enseñaba –al igual que Kant– era la posibilidad de la libertad. Hegel con este trabajo ensayó una forma de acercar la doctrina kantiana a la vida de los hombres, es decir, la abstracción kantiana convertía –al menos– en dificultosos los preceptos de la razón, corriendo así el riesgo de convertirse –tal como lo hiciera Fichte– en una teoría por fuera de la vida. De esta manera, Hegel pretendió superar esta distancia en la ascensión de la humanidad a la divinidad por medio de la razón. Este Jesús-Kant - portavoz de la razón - enseñó que la forma de vivir en libertad es siguiendo la ley interior que al mismo tiempo es la ley exterior, es decir, sólo respetando la propia ley – que es la ley de la razón – es como se alcanzaba la posibilidad de la autonomía.

La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma. El plan cósmico está ordenado, pues, en conformidad con la razón; es ésta la que enseña al hombre a conocer su destino, la finalidad incondicionada de su vida; aunque con frecuencia haya estado oscurecida, nunca se extinguió por completo y hasta en las tinieblas se conservó un tenue resplandor suyo.¹⁹

¹⁸*Ibid.*, P. 246.

¹⁹Hegel, G.W.F. *Historia de Jesús*. Editorial Taurus. Madrid. 1975. P. 27.

Esta racionalidad infinita funde en una unidad a la divinidad y a la humanidad, por ello la doctrina no puede ser otra que la doctrina de la libertad, de la “(...) finalidad incondicionada de su vida (...)”²⁰, ya que Jesús ha mostrado a los hombres que “(...) proceden de la divinidad misma (...)”²¹ y que no hay más ley que la que ellos mismos puedan darse por medio de la razón pura. Como dijimos, Jesús no hacía más que mostrar cómo vivir en libertad, él no enseñó una doctrina a la cual se debía respetar ciegamente, y esto porque sus palabras no le pertenecían, o más bien, al mismo tiempo que sus dichos provenían de él, éstos eran más bien expresiones de la razón, y por lo tanto, estas palabras se encontraban también en el interior de quien estaba dispuesto a escucharlas. En este sentido, la importancia de Jesús no está en su persona o en su existencia real, sino en que su relato fue el relato de la razón y no de un hombre-Dios particular, por ello “superstición sería creer en la <persona> de Jesús”²², o sea, la figura de Jesús es poco relevante ante el orden de la razón, lo que adquiere toda la importancia es la individualidad del hombre-Jesús, es la *Vida* de Jesús y no la *Historia* de Jesús²³. La tesis central de este ensayo de Hegel es la de la posibilidad de un acercamiento entre la razón pura y la vida. Tesis que termina en un fracaso, y lo que pretendía ser una continuación del kantismo termina alejándolo del pensamiento de Kant.

Pero ¡qué diferencia hay entre esta vida de Jesús y la obra de Kant! En ella Jesús es considerado sólo un

²⁰Ídem.

²¹Ídem.

²²Duque, Félix. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal Ediciones. Madrid. 1998. P. 343.

²³En este sentido, pensamos que es más preciso mantener el nombre que se le puso a este texto en alemán: *Leben Jesu*, y la traducción española de “Historia de Jesús” no es fiel a lo que Hegel quiere exponer.

esquema sensible, una representación del ideal de la moralidad, es un individuo, y lo que Hegel se esfuerza por trazar es una historia auténtica. Es un relato histórico; en él Jesús es un ideal moral, pero presentado como viviente.²⁴

Este proyecto fracasa porque, por un lado, el cristianismo trasciende no como una religión de la razón, sino más bien como una religión estatutaria más, es decir, bajo su condición de *positividad*, y por otro lado, la razón pura sólo adquiere su pureza en la abstracción que separa la razón universal de lo concreto, haciendo imposible la existencia de ésta²⁵. Ya desde aquí se puede ver con mayor claridad, el motivo por el cual Hegel sitúa al pensador de Königsberg en la misma línea de la religión estatutaria de los judíos²⁶, ya que la razón en su condición de mera pureza, o lo que es igual, *separada de la vida* se convierte en inalcanzable para el hombre, toda vez que la razón en su desmesura de ir más allá de sus límites, intenta asir ideas muertas. En otras palabras, la condición de pureza de la razón sólo es posible cuando lo que no es puro existe en otro lugar, por lo tanto, lo impuro no puede identificarse con lo puro, debido a que ello sería perder su condición de impuro desapareciendo así también lo puro, es decir, esta abstracción en su propio movimiento se niega, y sin embargo, Kant mantiene su situación y con ello mantiene la esencia de lo puro en la muerte. “(...) la religión racional pura planea por encima de los detalles concretos, exigiendo encima la licuefacción de los individuos

²⁴Hyppolite, Jean, *Op. Cit.*, P. 44.

²⁵Si bien es cierto que Kant mantiene a la razón pura en abstracción, Félix Duque nos hace notar que el Hegel bernés extrema esta distancia, toda vez que para él la naturaleza se presenta como *adversus* al espíritu, cuestión que en Kant no se sitúa así, ya que la naturaleza, en este último, posee un plan secreto, que a fin de cuentas posibilita el reino de Dios.

²⁶ “(...) cuya doctrina [la de Kant], a partir de ahora, será muy sugerentemente aproximada al formalismo <judío>” Duque, Félix, *Op. Cit.*, P. 345.

en aras de una Esencia muerta.”²⁷ La condición de pureza de la razón kantiana no sólo distancia a la vida de ésta, sino que al mismo tiempo, la *enfrenta* con la muerte. Por ello mantiene la escisión, y todo intento de unificación está mediado por el miedo a la muerte que se expresa en el deber o la *obediencia* a una ley: la ley abstracta de la razón pura.

Ahora bien, ya hemos dicho que Hegel concibe a la religión cristiana como positiva, o sea, como “(...) una religión que o no se postula desde la razón y hasta entra en conflicto con ella o concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo en base a la autoridad.”²⁸ Como se ve hasta aquí no parece haber diferencia con las determinaciones de una religión racional ya propuesta por Kant, sin embargo, la diferencia en la concepción de razón que ya el joven Hegel tiene contra el pensador de Königsberg, reformulará radicalmente la situación teórica propuesta por Kant²⁹, esta diferencia se asentará en el componente histórico.

Una religión positiva es, por lo tanto, una religión histórica, ella agrega a lo que puede brindar la razón humana – reducida a sí misma – creencias que han aparecido en un determinado momento del tiempo, en ciertos lugares del espacio, y creencias que no podrían ser plenamente asimiladas por la razón, que vienen, así, de otra parte.³⁰

Hegel comprende que la *idea* de la filosofía crítica conduce a la *insuperabilidad* de la diferencia, o como Hegel lo expresa “de la contraposición”. Tal situación, para Hegel, es la consecuencia de un pensar anclado en la reflexión, y

²⁷Duque, Félix, *Op. Cit.*, P. 345.

²⁸Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud*, *Op. Cit.*, P.79.

²⁹Nos referimos a la religión estatutaria, según Kant, es decir a la religión judía

³⁰Hyppolite, Jean, *Op Cit.*, P. 41.

pretende *superar* este atolladero considerando esto como un problema del entendimiento, mas no de la razón.

En la medida en que la reflexión se toma a sí misma por objeto, su aniquilación es su ley suprema, que le es dada por la razón y mediante la cual deviene razón. Ella subsiste, como todo, solamente en lo absoluto, pero en cuanto reflexión es opuesta a él; por tanto, para subsistir tiene que darse la ley de su autodestrucción.³¹

La positividad se expresa al igual que el entendimiento en determinaciones fijas, a tal punto que cuando pretende descubrir su objeto, piensa que lo hizo de una vez y para siempre, sin embargo, termina siendo el saber más efímero, pues esa seguridad que se pretende en el saber de lo finito nunca puede conocer su *asunto*, ya que el movimiento determinante queda por fuera de este entendimiento vestido de razón.

El objeto de la religión positiva, que es ajeno al sujeto, muerto, dado, y, sin embargo, dominante, desgarrar la unidad y la conclusión de la vida en que ha vivido el hombre antiguamente en la era de la libertad, y convierte las cuestiones decisivas de la vida en problemas trascendentes, incognoscibles e inaccesibles para la razón.³²

Con esto queremos mostrar cómo Hegel comienza a evidenciar su propia concepción de razón y lo hace intentando suturar las escisiones que Kant había abierto. La temática de lo viviente, entonces, ha de instalarse nuevamente, pero esta vez de forma correcta, es decir, *en y*

³¹Hegel, G.W.F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Op. Cit., P. 28.

³²Lukacs, Georg. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Ediciones Grijalbo S.A. Barcelona - México. 1970. P. 53-54.

con la razón. Pues la separación aludida como fundamento de la vida humana sólo puede hacer surgir un “auténtico dolor”³³, y según Hegel, del dolor se hace imposible cualquier tipo de unificación. Si acaso se intenta *forzadamente* posicionar en unión esta diferencia entre libertad y necesidad o razón y vida³⁴, que es posible de encontrar en la religión debido a que ésta actualiza los lazos de la vida finita y la infinita, sólo “(...) se produce la positividad.”³⁵ Ya que el ideal queda por fuera del sujeto, o sea, en la objetividad *pura*. Es decir, en la positividad la separación se mantiene a pesar de la voluntad de unificación. Ahora bien, si el dolor hace imposible una real unificación, la posibilidad de unificación que ve el cristianismo *es por medio* del amor. “El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solamente a nosotros mismo en él, y luego de rechazo, es algo diferente de nosotros (...)”³⁶. Esta unificación que se encuentra en el amor es concebida como

³³Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud, Op. Cit.*, P. 242.

³⁴Félix Duque nos hace ver como esta separación se expresa, por un lado, en la legalidad del derecho positivo que regula las relaciones externas de los particulares, y por otro lado, la moralidad que atiende más bien a lo interior de los hombres que a su vez coinciden con la totalidad. De esta manera el Estado que es consecuencia del derecho positivo se presenta como totalidad a los particulares, sin embargo no se refiere a lo incondicionado, la totalidad que re-representa el Estado es una totalidad “pensada”, o sea que se expresa desde la separación, esta totalidad es simplemente aparente, pues deja a los particulares fuera de sí, y por lo tanto, éste siempre va a actuar como “dominador”. Duque, Félix, *Op Cit.*, P. 364.

³⁵Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud, Op Cit.*, P. 243.

³⁶*Ibid.*, P. 243.

*ser*³⁷, y en este sentido, se vuelve lo más abstracto y etéreo³⁸, y por lo tanto, hace imposible su reconciliación.

Es, podría decirse, el destino trágico del amor el no poder extenderse indefinidamente sin perder su profundidad. El amor huye, así, toda encarnación, toda figura concreta sólo dentro de la cual puede profundizarse y realizarse.³⁹

En esta reflexión, Hyppolite nos quiere hacer ver que el concepto de amor nos lleva a su propia superación, ya que si bien en él es posible encontrar una ampliación indefinida de sus límites, y por lo tanto, posibilitar una unificación, esto sólo es a consecuencia de no poseer una concreción finita que encarne dicha unificación. En otras palabras, el amor no encuentra la reconciliación buscada por el joven Hegel. El amor para Hegel no puede resolver esta tragedia porque lo que se imposibilita es la diferencia en la unificación, o para decirlo en otro lenguaje, ahora más cerca del nuestro, el amor no puede dar con la identidad de la identidad y la diferencia, más bien lo que hace es mantener la pura identidad en detrimento de la diferencia, lo que para un pensador que comprende su propio pensamiento como un “efecto” de una situación histórico-concreta es simplemente una abstracción sin vida. En este sentido, el cristianismo cae en una

³⁷Se puede pensar que esta idea romántica Hegel la habría encontrado en Hölderlin, ya que en esta época ambos se sumían en Frankfurt a frecuentes discusiones. El ensayo titulado “Juicio y Ser” de Hölderlin hace evidente esta influencia del poeta en Hegel. Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*. Editorial Hiperión. Madrid. 2011. P. 27 y 28.

³⁸La comprensión hegeliana de Ser ha sido trabajada desde mucho aspectos, simplemente recordaremos aquí la “unificación” que éste hace respecto al Ser y la Nada en la Ciencia de la lógica. En otras palabras el decir “es” – para Hegel – es siempre lo más general, y por lo tanto, lo aplicable a todo y nada, o sea, no dice (no determina) nada.

³⁹Hyppolite, Jean, *Op. Cit.*, P. 51-52.

dominación aun mayor de la que vive la religión estatutaria, ya que en esta última el deber sólo es de obedecer mandamientos, sin embargo, en la positividad el mandamiento no es sólo hacia las leyes y normas, sino que también a los sentimientos, es decir, no sólo hay que respetar todas las leyes que la religión arbitrariamente establezca, sino que hay que hacerlo con placer, hay que sentir “el amor a Dios sobre todas las cosas”, ya no basta con el mero hecho del cumplimiento de las leyes. Para Hegel, el cristianismo en su condición de positividad termina siendo aún más constrictivo que el judaísmo, pues ahora la demanda no es sólo obedecer, sino hacer a esa arbitrariedad una verdad que sólo puede ser expresión de una esencia muerta. Entonces, Hegel ya en Frankfurt, en los ensayos reunidos bajo el nombre de *El espíritu del cristianismo y su destino*, concibe el destino del cristianismo en el disiparse como el humo sin lograr nunca la unidad. Por ello, esta reunión de textos terminan con estas palabras: “Y este es su destino, que Iglesia y Estado, Culto y Vida, acción espiritual y acción mundana, no pueden nunca confundirse en Uno.”⁴⁰

La vida judía y la vida cristiana en su condición de positividad, son dos extremos de una misma concepción de lo viviente. Ambas coinciden en comprender la vida como escindida, es decir, en la separación de lo universal y lo particular, de lo infinito y lo finito, de la razón y la vida, sin poder articular estas diferencias como momentos de una identidad. La diferencia entre estas formas de vida radica en que mientras los israelitas rigidizaron inertemente los vínculos vivientes, y con ello concibieron siempre a la alteridad como *puramente* objetiva, ya que todo lo real era donado por lo universal (Dios); es decir, no existía vínculo alguno que uniera el mundo con lo universal, de manera que el mundo se reducía a simples “cosas”, “El judío había

⁴⁰Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud, Op. Cit.*, P. 383.

reducido toda la atmosfera viviente a cosas”⁴¹. En cambio, la vida cristiana positiva escinde a la vida ubicando a lo universal en su corazón. De esta manera, aunque el cristiano también se mueve en un mundo de cosas, a diferencia del judío que se servía de ellas, éste huye de éstas, huye del mundo, pues el reino de los cielos se encuentra – según cristo – en él, por ello la vida cristiana se vuelve sobre sí misma, a tal punto que desaparece del mundo, tal y como lo hizo Jesús.

Hegel reconoce en el judaísmo y el cristianismo el problema de no concebir el concepto de vida en la vida misma. La vida en Hegel debe encontrarse en su concepto, pero no podemos hacernos cargo de este problema aquí, sólo podemos apuntar que, de acuerdo a lo visto en sus tempranos trabajos, la forma de lograr este encuentro es incluyendo en la vida a la-forma-de-vida que supone siempre un tratamiento sobre la muerte.

Nuestro trabajo se contenta simplemente con mostrar que el problema sobre el concepto de la vida fue un articulador principal de las reflexiones hegelianas. Sirva sólo como dato, el comentario hecho por Rosenkranz a un escrito frankfurteano de Hegel, que lamentablemente hoy, quizás por los movimientos de las guerras, ya se encuentra perdido. Este comentario se titula “Crítica a Kant”

Pero cuando Kant publicó en 1797 sus Doctrinas del derecho y Doctrina de la virtud, Hegel sometió a ambas, junto con las Metafísica de las costumbres, a un severo estudio, que comenzó el 10 de agosto de 1798. Aquí no quiso dejar nada sin comprender, nada sin discutir (...) Ya aquí aspiraba a reunir la legalidad del derecho positivo y la moralidad de la intimidad que sea buena o mala en un concepto superior que en estos comentarios llamó a menudo Vida, más adelante eticidad.⁴²

⁴¹Hyppolite, Jean, *Op. Cit.*, P. 60.

⁴²Hegel, G.W.F. *Escritos de Juventud*, *Op. Cit.*, P. 258.

1. Bibliografía:

1.1. Obras de Hegel

Hegel, G.W.F. (1975) *Historia de Jesús*. Editorial Taurus. Madrid.

Hegel, GWF (1990) *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Editorial Tecnos, Madrid.

Hegel, G.W.F. (2003) *Escritos de Juventud*. Editorial FCE. México

1.2. Literatura secundaria

Diaz, Aurelio (Ed.) (2011) *Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Dilthey, Wilhelm. (1944) *Hegel y el Idealismo*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Duque, Félix. (1998) *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal Ediciones. Madrid.

Fichte, Johann. (1972) *Gesamtausgabe*, III, 3. Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart.

Hyppolite, Jean. (1970) *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Ediciones Calden. Buenos Aires.

Hölderlin, Friedrich. *Ensayos*. Editorial Hiperión. Madrid. 2011. P. 27 y 28.

Kant, Immanuel. (1995) *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Editorial Alianza, Madrid.

Lukacs, Georg. (1970) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Ediciones Grijalbo S.A. Barcelona - México.

Marcuse, Herbert. (1968) *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Ediciones Martínez Roca, S.A. Barcelona.

MEDIACIÓN ÉTICA Y ORGANICISMO POLÍTICO.

Los tres silogismos de la eticidad y
la articulación orgánica del Estado en Hegel

Eduardo Assalone

Universidad Nacional de Mar del Plata / CONICET
Asociación Argentina de Investigaciones Éticas

1. Introducción

La filosofía social y política de Hegel es considerada una variante del organicismo político. Así lo entendieron primeramente especialistas como Francis William Coker y Albert van Krieken.¹ Luego de ellos, las contribuciones de Charles Taylor² y de Norberto Bobbio³ han brindado

¹Coker, Francis William (1910). *Organismic Theories of the State. Nineteenth Century Interpretations of the State as Organism or as Person*. New York: Columbia University. Van Krieken, Albert Th. (1873). *Über die sogenannte organische Staatstheorie. Ein Beitrag zur Geschichte des Staatsbegriffs*. Leipzig: Dunker und Humblot.

²Taylor, Charles (1977). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, Part IV, History and Politics, Chap. XIV, Ethical Substance.

³Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo (1979). *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano*. Milán: Il Saggiatore. Bobbio, Norberto (1967). "Hegel y el

fundamentos decisivos para esta comprensión organicista de la filosofía hegeliana. Desde un punto de vista radicalmente crítico, *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper puede ser identificada también, curiosamente, como una de las obras clave que marcaron esta interpretación de la filosofía política de Hegel en términos organicistas.⁴ Más recientemente, Michael Wolff,⁵ Ludwig Siep,⁶ Paolo Becchi,⁷ Frederick Beiser⁸ y Robert Pippin,⁹ entre muchos otros, se añaden a la nómina de especialistas que, por supuesto de diverso modo, interpretan la filosofía política de Hegel también en clave organicista. Ese modo diverso de interpretación incluye una discusión con respecto a si la imagen del Estado-organismo es sólo eso, una mera imagen que obedece a una necesidad retórica, o si en cambio debe ser tomada como una realidad en sentido fuerte o literal. La diferencia radica en si debemos considerar al Estado *como si*

iusnaturalismo” (trad. Alejandro Rossi). *Diánoia. Anuario de Filosofía*, 13 (13): 55-78.

⁴Popper, Karl R. (1947). *The Open Society and Its Enemies*. Vol. II, *The High Tide of Profecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: George Routledge & Sons, Ltd., Chap. 12.

⁵Wolff, Michael (1984). „Hegels staatstheoretischer Organizismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen ‚Staatwissenschaft‘“. *Hegel-Studien*, 19: 147-177.

⁶Siep, Ludwig (1986). „Hegels Theorie der Gewaltenteilung“. En Lucas, H.-Ch. und Pöggeler, O. (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

⁷Becchi, Paolo (1994). “La doctrina hegeliana del organicismo político” (trad. Esteban Federico Mizrahi). *Escritos de Filosofía*, Nro. 25-26, “El sistema filosófico de Hegel”, Año XIII, Enero-Diciembre: 75-99.

⁸Beiser, Frederick (2005). *Hegel*. New York: Routledge, Chap. Ten.

⁹Pippin, Robert B. (2008). *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, Chap. 9, Institutional Rationality.

fuera un organismo, o si, de alguna manera, tenemos que entenderlo *realmente* como un organismo. En el primer caso, se debe determinar en qué sentido la metáfora de lo orgánico ayuda a comprender mejor el Estado racional. En el segundo caso, debemos explicar la noción contra-intuitiva de un Estado-organismo.

Creemos que el concepto hegeliano de mediación (*Vermittlung*), central para la dialéctica hegeliana, es clave también para comprender el sentido del organicismo político hegeliano y, por lo tanto, la relación entre la universalidad encarnada en el Estado y la particularidad de los intereses individuales y sectoriales. Al mismo tiempo, el abordaje que Hegel realiza del silogismo en su *Ciencia de la Lógica* (en adelante *Logik*) y en la *Enciclopedia* (en adelante *Enz.*) brinda las herramientas necesarias para clarificar su concepción de la mediación, incluso de la mediación “ética” (por “*sittlich*”).

En el presente trabajo se presenta, en primer lugar, una síntesis del Estado orgánico hegeliano en relación con el modelo que ofrece el organismo animal en la *Naturphilosophie* de Hegel. Esto permite comprender por qué Hegel se refiere al Estado como un organismo. En segundo lugar se exponen los tres silogismos mediante los cuales el filósofo alemán piensa la relación entre el Estado, los individuos y sus intereses particulares al interior de la eticidad moderna, de acuerdo con un pasaje dedicado al “mecanismo absoluto” presente en el segundo tomo de la *Logik* y en la *Enz.* Por último se evalúa la relevancia que posee el concepto de mediación para la comprensión del organicismo político hegeliano.

2. El Estado orgánico

Entender organicistamente al Estado significa que el mismo tiene los rasgos que identifican a los organismos, específicamente a los animales. En el animal encontramos,

según Hegel, la verdadera identidad y no-identidad de lo universal y lo particular que caracteriza lo absoluto. Hay verdadera identidad porque el todo y la parte no son inmediatamente idénticos, no son lo mismo, sino que se trata de una identidad mediada, atravesada por la no-identidad. Y hay verdadera no-identidad porque en la contraposición de particularidad y totalidad se encuentra implícita su dependencia mutua, su identidad profunda: el todo-organismo no puede subsistir sin la contribución de las partes-miembros u órganos, y al mismo tiempo éstas, las partes, no pueden subsistir tampoco si son separadas del cuerpo. En este doble movimiento de diferenciación y de integración, el proceso vital (*Lebensprozess*) debe velar por la realización de las funciones especiales de cada órgano, pero al mismo tiempo tiene que vigilar que ninguna parte llegue a autonomizarse completamente con respecto a la totalidad.

Hegel piensa también que el animal es el más representativo de la vitalidad, la subjetividad y la organicidad de la idea. Recién allí, en el organismo animal, encontramos propiamente “subjetividad”, porque la existencia del vegetal, siempre volcada hacia el exterior, es ahora interiorizada o “idealizada”.¹⁰ En el animal encontramos auto-movimiento, voz, calor, intususcepción (crecimiento por asimilación interior de elementos) y sentimiento.¹¹ “El organismo animal es”, en palabras de Hegel, “como universalidad viva, el

¹⁰Cf. *W*, Band 9 (en adelante, *Enz*, II), § 350, p. 430 [410]. Entre corchetes se indica el número de página de la edición en español utilizada: Hegel, G.W.F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (trad. Ramón Valls Plana). Madrid: Alianza. La física orgánica incluye, en la *Naturphilosophie* hegeliana, la naturaleza geológica, el organismo vegetal y el organismo animal, como los momentos material, formal y concreto de la vitalidad subjetiva. De allí que recién con el animal podemos hablar en sentido estricto de “subjetividad”, en el sentido de una subjetividad concreta.

¹¹Cf. *Ibid.*, § 351, pp. 431-432 [410].

concepto que transcurre a través de sus tres determinaciones como silogismos”.¹² Estos tres momentos del concepto, que pueden compararse con silogismos, son los sistemas nervioso, circulatorio y digestivo.¹³ El organismo animal, entonces, imita nada menos que al concepto y desarrolla ya una forma embrionaria de subjetividad.

Hegel utiliza en muchas oportunidades a lo largo de su *Filosofía del Derecho* (en adelante: *PbR*) imágenes orgánicas para referirse al Estado.¹⁴ Quizás la referencia más clara es la que se encuentra en el § 269 de dicha obra:

Este *organismo* [del Estado] es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes aspectos son así *los distintos poderes* y sus tareas y actividades, por medio de los cuales lo universal se *produce* continuamente y de un modo *necesario* —puesto que aquéllos están determinados por la *naturaleza del concepto*—, y al mismo tiempo se *conserva*, ya que está igualmente presupuesto en su producción. Este organismo es la *constitución política*.¹⁵

El Estado es un *Organismus* para Hegel porque despliega en sus poderes y en sus funciones lo que caracteriza a la idea. Pues, así como la idea se desarrolla en la naturaleza y en el espíritu a través de diferencias, lo mismo ocurre con el

¹²*Ibid.*, § 352, p. 435 [410].

¹³*Cf. Ibid.*, § 354, p. 439 [411].

¹⁴Véase, por ejemplo: *W*, Band 7 (en adelante: *PbR*), § 33; § 256, Obs.; § 258, Agregado; § 259; § 263, Agregado; § 267 y § 267, Agregado; § 269 y § 269, Agregado; § 271 y § 271, Agregado; § 276, Agregado; § 278, Obs.; § 286, Obs.; § 302 y § 302, Obs.; § 308, Obs.

¹⁵*PbR*, § 269, p. 414 [239]. Entre corchetes se indica el número de página de la edición en español utilizada: Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho* (trad. Juan Luis Vermal). Buenos Aires: Sudamericana. En la cita anterior hemos modificado ligeramente la traducción de Vermal.

Estado; de allí la diferenciación que éste exhibe en términos de división de poderes y de especialización de la función pública. Gracias a este desarrollo diferenciado, el Estado produce lo universal incesantemente. Las diferencias no menoscaban la universalidad sino que, por el contrario, la sustentan. Se trata de una “unidad en la diferencia”.¹⁶ En este sentido, la integración puede producirse precisamente porque la diferenciación que presenta el Estado está determinada por la naturaleza del concepto. No consiste en una diferenciación arbitraria y contingente sino que encarna las mismas distinciones halladas en el concepto. Por eso se trata de un desarrollo necesario, y la universalidad que se alcanza es “un presupuesto en su producción”. La constitución política finalmente es un organismo, pues en ella encontramos esa estructura a la vez diferenciada e integrada que caracteriza lo orgánico animal. Pero a la vez esta “unidad en la diferencia” es propia de la universalidad viva de la idea. De allí que el silogismo pueda explicar tanto la funcionalidad de un organismo animal (sus sistemas nervioso, circulatorio y digestivo) como el despliegue lógico de la idea y, lo que aquí más nos interesa, el buen funcionamiento de un Estado ético.

3. Los silogismos éticos

Hegel ofrece algunos indicios favorables a la posibilidad de aplicar su concepción del silogismo a la esfera de la eticidad. El más destacado se encuentra en un pasaje dedicado al “mecanismo absoluto” en el segundo tomo de la *Logik*.¹⁷ Allí Hegel sostiene que el centro del mecanismo

¹⁶Cf. Beiser, F., *op. cit.*, p. 241.

¹⁷Véase: *W*, Band 6 (en adelante, *Logik*, II), pp. 425-426 [433]. Entre corchetes se indica el número de página de la versión en español utilizada: Hegel, G.W.F. (1968). *Ciencia de la Lógica* (trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Ediciones Solar, tomo 2.

absoluto es el “individuo absoluto” que contiene a los individuos relativos, sin que éstos pierdan su relación de exterioridad mutua. El centro es el medio que posibilita un sistema así. Del mismo modo que, en el Estado, el gobierno es el centro absoluto y, por lo tanto, el medio universal y objetivo que le permite a los individuos gozar de su independencia como ciudadanos. Pero esta totalidad encierra, no *um* silogismo, sino tres. En el primero de ellos es el Estado el que ocupa la posición de término medio entre los individuos y sus necesidades. En el segundo, es el individuo singular el que opera como medio entre la universalidad del Estado y la particularidad de las necesidades. En el tercero, finalmente, le corresponde a las necesidades oficiar de término medio entre el individuo y el Estado. Vemos entonces en este “libre” (o “absoluto”) mecanismo una triple operación racional de mediación (los tres silogismos), en la que los tres momentos del Estado, los ciudadanos y sus necesidades ocupan alternativamente el rol de mediadores.

Estos tres silogismos, que bien pueden denominarse “silogismos éticos”, reaparecen, con otro orden, en un agregado de la *Enz.*¹⁸ Aquí vuelven a presentarse tres silogismos (S-P-U; U-S-P; P-U-S) que articulan de distintos modos la singularidad (S) de los individuos, la particularidad (P) de sus necesidades sociales y la universalidad (U) del Estado.¹⁹ La fórmula S-P-U representa para Hegel el

¹⁸Véase: *W*, Band 8 (en adelante, *Enz.*, I), § 198, Agregado.

¹⁹Michael Wolff explica que debemos leer estas tres letras, no como variables, sino como abreviaturas de los tres momentos del concepto. En el caso de la *PbR*, ese concepto es el de “voluntad”. Con lo cual, “S” puede leerse también como “voluntad singular”, P como “voluntad particular” y “U” como “voluntad universal” o “general”. Wolff, M. *op. cit.*, pp. 153-154.

“esquema general del silogismo determinado”,²⁰ la primera figura del silogismo de la cual derivan todas las demás. Lo que expresa esta figura, en términos todavía formales, es que S puede vincularse con U sólo gracias a la mediación de P. O como escribe Hegel:

La singularidad se une con la universalidad por medio de la particularidad; lo singular no es de inmediato universal, sino por medio de la particularidad; y viceversa tampoco lo universal es de inmediato singular, sino que se deja rebajar a esto por medio de la particularidad.²¹

A diferencia del juicio (*Urteil*), el silogismo (*Schluss*) no afirma la identidad vacía entre S y U; no dice “S es U”, sino que “la pura *cópula*” o “el vacío *es*” son reemplazados por un “término medio determinado y lleno de contenido”.²² En todo silogismo encontramos tres relaciones: dos inmediatas y una mediata. Las relaciones inmediatas son las premisas del silogismo; siendo la relación entre P y U la premisa mayor y la relación entre S y P la premisa menor. La relación entre los extremos, S y U, es la relación mediada, la conclusión.²³ P es el término medio que se encuentra en una relación inmediata con los dos extremos del silogismo (S y U), y que por ello puede mediarlos y hacer concluir la identidad diferenciada de ambos. Concluir es entonces mediar.²⁴

²⁰*Logik*, II, p. 355 [361]. La primera figura del silogismo (S-P-U) es llamado “silogismo de la cualidad”; la segunda figura (U-S-P) es el “silogismo de la reflexión”; la tercera figura (P-U-S) representa el “silogismo de la necesidad”.

²¹*Loc. cit.* Hemos modificado la traducción de Mondolfo.

²²*Ibid.*, p. 358 [363].

²³*Cf. Ibid.*, p. 362 [367-368].

²⁴No obstante, para que el término medio P pueda producir la conclusión del razonamiento, se pide a las premisas “que sean *demostradas*, es decir,

Todo este aparente formalismo cobra un sentido por demás concreto y profundo cuando Hegel toma el ejemplo de lo que sucede en la eticidad moderna con los ciudadanos, sus necesidades y el Estado, en los pasajes de la *Logik* y de la *Enz.* mencionados.

El primer silogismo, S-P-U, indica que la persona singular y la universalidad del derecho y del Estado son conectados por medio de las necesidades particulares de los ciudadanos.²⁵ Michael Wolff llama al proceso simbolizado por S-P-U “universalización de la voluntad singular” (*Verallgemeinerung der Einzelwillen*).²⁶ La voluntad singular de

que deben ser igualmente presentadas como conclusiones. Las dos premisas dan así dos ulteriores silogismos”. *Logik*, II, pp. 362-363 [368]. Cf. *Enz.*, I, § 189, pp. 340-341 [265]. A diferencia de lo que se hace normalmente, no realizamos una progresión al infinito en busca de las premisas de las premisas. “Las dos relaciones S-P y P-U tienen que ser mediadas”, pero “la mediación tiene que verificarse de otra manera. Para la mediación de P-U, está S. [...] Para mediar S-P, está U”. *Logik*, II, pp. 363-364 [369]. Gracias a esta explicación de Hegel sobre la primera figura del silogismo de existencia en la *Logik* podemos entender el procedimiento por el cual se desarrolla la serie S-P-U / U-S-P / P-U-S que se encuentra en el pasaje de la *Enz.* dedicado al mecanismo absoluto. Pues, para mediar S y U tenemos P. Este es el primer silogismo: S-P-U. Pero para que P pueda mediar entre S y U es necesario demostrar la relación inmediata entre P y U, y entre P y S. Lo primero ocurre en el segundo silogismo, U-S-P, que puede leerse así: para mediar U y P (o P y U) es necesario S. La otra relación, la de P y S, ocurre en el tercer silogismo, P-U-S, que puede entenderse entonces como la mediación de U entre P y S. De esta manera, hemos mostrado que todas las premisas son a su vez conclusiones.

²⁵ Cf. Henrich, Dieter (2004). “Logical Form and Real Totality: The Authentic Conceptual Form of Hegel’s Concept of the State”. En Pippin, Robert B., & Höffe, Otfried (Eds.). *Hegel on Ethics and Politics* (trans. Nicholas Walker). Cambridge: Cambridge University Press, Chap. 10, p. 257.

²⁶ También se refiere a este proceso como “*die Versittlichung der einzelnen Individuen der bürgerlichen Gesellschaft*”, lo cual podríamos traducir como la

los ciudadanos puede tener a la voluntad universal del Estado como su propósito (su *telos*) sólo en la medida en que tenga a lo particular, esto es, a sus necesidades e intereses personales y sociales, como propósito.²⁷ Según Nathan Ross, aquí nos encontramos con el momento de la necesidad y del trabajo en la sociedad civil; con el “sistema de las necesidades” y el trabajo como “pre-formación de la voluntad universal” (*pre-formation of the universal will*). De acuerdo con esta interpretación, las actividades económicas de los ciudadanos producen una formación en éstos que los prepara para la vida política, al vincular sus intereses individualistas con la totalidad social.²⁸

El segundo silogismo, U-S-P,²⁹ indica que el individuo singular, cuya voluntad ya ha sido “universalizada” éticamente en el momento anterior, puede ahora constituirse en fundamento de la realización del orden social y político.³⁰ En la voluntad singular sus acciones individuales y los intereses universales ya no se encuentran disociados.³¹ Estamos frente a la representación política en el Estado moderno; una representación motivada por la diversidad de intereses sectoriales característica de la sociedad civil

“etización” de los individuos singulares de la sociedad civil. Cf. Wolff, M. *op. cit.*, p. 153.

²⁷Cf. *Ibid.*, p. 154. Véase también: Becchi, P. *op. cit.*, p. 81.

²⁸Cf. Ross, Nathan (2008). *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*. New York: Routledge, pp. 9, 106, 107 y 112.

²⁹Por algún motivo Ross toma este segundo silogismo como el tercero en su serie. El segundo para él es S-U-P, el cual tampoco coincide exactamente con el tercero de acuerdo con el texto de la *Enz.* y con las secuencias que analizan Becchi, Henrich y Wolff, a saber, P-U-S. De todas formas, el análisis de Ross es, a nuestro juicio, atinado, a pesar de estas discordancias respecto a la exposición habitual de este tema.

³⁰Cf. Henrich, D. *op. cit.*, p. 257.

³¹Cf. Becchi, P. “La doctrina hegeliana del organicismo político”, ed. cit., p. 81.

moderna.³² Expresado de forma más apegada a la formulación del silogismo, podría decirse que la autoridad del Estado (U) sólo produce decisiones políticas correctas en relación a los intereses particulares de los distintos sectores sociales (P), cuando la voluntad de los ciudadanos (S) actúa como mediación.³³ Son siempre individuos concretos quienes sirven de mediadores entre los intereses particulares y el interés universal del Estado. La realización objetiva del Estado sólo puede producirse bajo la figura de determinados individuos específicos, los funcionarios públicos, que detentan los poderes del Estado.³⁴

El tercer silogismo, P-U-S, corresponde, según Wolff, a la “particularización de la voluntad singular” (*Besonderung der Einzelwillen*),³⁵ mientras que, para Ross, estamos ante la intervención del Estado en la economía.³⁶ El Estado debe regular la economía para asegurarles a todos los ciudadanos el acceso a los beneficios del progreso económico.³⁷ De esta manera, la acción del gobierno en la sociedad civil significa que los individuos (S) en un Estado racional sólo alcanzan la satisfacción de sus necesidades económicas (P) gracias a la intervención de las estructuras políticas (U).³⁸ Recién con este silogismo puede decirse que el Estado es, para Hegel, “el medio sustantivo” a través del cual los individuos llegan a realizarse.³⁹ Por primera vez aparece esa sustancialidad orgánica del Estado que amenazaría –de acuerdo con la

³²Cf. Ross, N. *op. cit.*, pp. 9, 106 y 121.

³³Cf. *Ibid.*, p. 121.

³⁴Cf. Wolff, M. *op. cit.*, p. 158.

³⁵*Ibid.*, p. 154.

³⁶Cf. Ross, N. *op. cit.*, p. 106.

³⁷Cf. *Ibid.*, p. 9.

³⁸Cf. *Ibid.*, p. 114.

³⁹Cf. Henrich, D. *op. cit.*, p. 257. Becchi, P. *op. cit.*, p. 81.

interpretación de Popper— la libertad de los individuos, al negarles a éstos toda sustancialidad propia. Pero esta amenaza sólo surge cuando olvidamos los dos silogismos anteriores que expresan un liberalismo radical: el primer silogismo nos indica que la persecución de los intereses individuales económicos no sólo no resulta incompatible con la realización de los intereses universales del Estado sino que es el medio de su posibilidad; mientras que el segundo silogismo remarca la necesidad de que los ciudadanos participen de las estructuras políticas estatales como forma de encauzar las demandas sociales sectoriales en el diseño de las políticas públicas. Antes que proponer un Estado absoluto y totalitario, Hegel parece simplemente señalar que un Estado interventor en la economía no es un obstáculo para el progreso social e individual sino, incluso, una garantía para alcanzarlo. Un Estado presente y activo en la sociedad civil parece ser el contrapeso que necesita una eticidad como la moderna en la cual el peso creciente del mercado produce el riesgo opuesto al del totalitarismo estatal: la disolución de los vínculos comunitarios por efecto de un egoísmo individual y sectorial desbocado.

4. Conclusión: la relevancia de la mediación ética

No tenemos espacio aquí para tratar con todo el detalle y el cuidado que requiere el desarrollo de los tres silogismos éticos. Queremos simplemente señalar la relevancia de la mediación para la comprensión de la eticidad orgánica. Si la mediación es lo que permite concluir un silogismo y si el silogismo es la fórmula que expresa el despliegue orgánico de la idea, entonces la mediación es un elemento clave para clarificar cualquier proceso orgánico, incluido el del organismo ético. Esta última afirmación encuentra un apoyo decisivo justamente en el desarrollo de los tres silogismos éticos que enumeramos anteriormente. Allí se pone de

manifiesto que la mediación ética es ese rasgo que garantiza la adecuada articulación de la universalidad, la particularidad y la singularidad en el ámbito del espíritu objetivo.

Es necesario destacar la conveniencia de abordar el tema de la mediación ética hegeliana en el marco más amplio del organicismo político. La mediación puede ser mejor comprendida cuando pensamos el organicismo como modelo global en el que la misma se inserta. La idea de organismo permite pensar una organización cuyas partes son a la vez medios para el todo y fines en sí mismos. Esta totalidad a su vez es una unidad autosuficiente, que se diferencia, se preserva y se reproduce a sí misma, cambiando permanentemente sus partes integrantes sin alterar la identidad del todo.⁴⁰

Este tipo de “unidad en la diferencia”, una variante de lo absoluto, nos ayuda a comprender mejor la concepción hegeliana del Estado. El concepto de mediación, por su parte, reconstruido a partir de la teoría hegeliana del silogismo y del mecanismo absoluto, hace más inteligible la posibilidad de una dependencia mutua entre el Estado y los ciudadanos. Una dependencia que constituye el rasgo más importante del Estado orgánico, porque “mutuamente dependientes” quiere decir que la parte y el todo son a la vez medio y fin uno para el otro. Cuando se olvida la dependencia del Estado con respecto al individuo se suele presentar la filosofía política hegeliana como una legitimación del Estado totalitario. Cuando se descuida la dependencia del individuo con respecto al Estado, se corre el riesgo de presentar un Hegel cuyo liberalismo termina ubicándolo en el mismo grupo de los filósofos contractualistas y “atomistas” que tanto criticó. Precisamente el organicismo político buscó constituirse

⁴⁰Cf. Pippin, Robert (2004). “Introduction”. En Pippin, Robert B. & Höffe, Otfried (Eds.). *Hegel on Ethics and Politics* (trans. Nicholas Walker). Cambridge: Cambridge University Press, p. 14.

como una alternativa para eludir ambas consecuencias indeseables, la deriva totalitaria y el atomismo centrado exclusivamente en el egoísmo económico.

Pero así como la mediación puede ser mejor comprendida cuando la referimos al modelo organicista, también sucede lo contrario. Como recién explicábamos, el concepto de mediación hace más comprensible una de las tesis principales del Estado orgánico, la mutua dependencia del todo y de las partes. Lo que la mediación ética pretende ofrecer es un modo de pensar la resolución de los antagonismos sociales y políticos sin recurrir a ninguna instancia externa a los propios elementos antagónicos. Así, por ejemplo, los mediadores del antagonismo permanente entre los intereses particularistas de los distintos estamentos y corporaciones de la sociedad civil, por un lado, y los intereses generalistas del Estado, por el otro, son los propios miembros de la sociedad civil, sus representantes, que también forman parte de las estructuras del Estado. El conflicto estructural entre la sociedad y el Estado modernos, se puede resolver, según Hegel, sin recurrir a nada externo a ellos. Y esa resolución es posible porque el todo (el Estado) y la parte (los distintos sectores sociales y los individuos) son mutuamente dependientes, su relación no es mecánica o externa sino, por el contrario, orgánica.

5. Bibliografía

Becchi, Paolo (1994). “La doctrina hegeliana del organicismo político” (trad. Esteban Federico Mizrahi). *Escritos de Filosofía*, Nro. 25-26, “El sistema filosófico de Hegel”, Año XIII, Enero-Diciembre: 75-99.

Beiser, Frederick (2005). *Hegel*. New York: Routledge.

Bobbio, Norberto (1967). “Hegel y el iusnaturalismo” (trad. Alejandro Rossi). *Diánoia. Anuario de Filosofía*, 13 (13): 55-78.

Bobbio, Norberto y Bovero, Michelangelo (1979). *Società e Stato nella filosofia politica moderna. Modello giusnaturalistico e modelo hegelo-marxiano*. Milán: Il Saggiatore.

Coker, Francis William (1910). *Organismic Theories of the State. Nineteenth Century Interpretations of the State as Organism or as Person*. New York: Columbia University.

Hegel, G.W.F. (1968). *Ciencia de la Lógica* (trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo). Buenos Aires: Ediciones Solar, 2 tomos.

Hegel, G.W.F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (trad. Ramón Valls Plana). Madrid: Alianza.

Hegel, G.W.F. (2004). *Principios de la Filosofía del Derecho* (trad. Juan Luis Vermal). Buenos Aires: Sudamericana.

Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= *W*).

Henrich, Dieter (2004). “Logical Form and Real Totality: The Authentic Conceptual Form of Hegel’s Concept of the State”. En Pippin, Robert B., & Höffe, Otfried (Eds.). *Hegel on Ethics and Politics* (trans. Nicholas Walker). Cambridge: Cambridge University Press, Chap. 10.

Pippin, Robert (2004). “Introduction”. En Pippin, Robert B. & Höffe, Otfried (Eds.). *Hegel on Ethics and Politics* (trans. Nicholas Walker). Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, Robert B. (2008). *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, Karl R. (1947). *The Open Society and Its Enemies*. Vol. II, *The High Tide of Profecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*. London: George Routledge & Sons, Ltd.

Ross, Nathan (2008). *On Mechanism in Hegel's Social and Political Philosophy*. New York: Routledge.

Siep, Ludwig (1986). „Hegels Theorie der Gewaltenteilung“. En Lucas, H.-Ch. und Pöggeler, O. (Hrsg.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Taylor, Charles (1977). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Krieken, Albert Th. (1873). *Über die sogenannte organische Staatstheorie. Ein Beitrag zur Geschichte des Staatsbegriffs*. Leipzig: Dunker und Humblot.

Wolff, Michael (1984). „Hegels staats-theoretischer Organizismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen ‚Staatswissenschaft‘“. *Hegel-Studien*, 19: 147-177.

LINEAMIENTOS PARA LA COMPRESIÓN DE LA HISTORIA DEL JUICIO EN LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* DE HEGEL COMO RESUMEN DE LA HISTORIA DE LOS CATEGORÍAS DEL PENSAMIENTO

Oded Balaban
University of Haifa

El gran aporte filosófico de Hegel es al campo del conocimiento del conocimiento. Su análisis se encuentra en su lógica del concepto, la tercer parte de su *Ciencia de la Lógica*. Es aquí donde se deja ver toda la complejidad, riqueza y limitación del pensamiento hegeliano.

Mas específicamente, su mayor contribución a la filosofía es el desarrollo de la forma (lógica) del pensamiento como un movimiento histórico que va desde lo simple-abstracto a lo complejo-concreto.¹

¹ Para Kant, la forma del pensamiento no tenía movimiento. Sus categorías estaban dadas. En cada corte temporal que se marque, se encontrarían las mismas doce categorías. Hegel las retoma en el capítulo dedicado al juicio, en la tercer parte de la *Ciencia de la Lógica*, para introducirles movimiento, tal que las categorías kantianas se conservan en el texto aunque como meros rútilos bastante arbitrarios, especies de mojones que señalan el camino para no perderse en la fluidez del proceso.

La intención sistemática, y por ende histórica, de Hegel viene ya indicada en el hecho de que cambia el orden de presentación de los juicios (y categorías) kantianos. El orden viene ahora dado por la medida de abstracción (y de concretización) presentada por los juicios en que los predicados son referidos a los sujetos. Un sujeto, cuanto más mediado está por predicaciones, cuánto más muestra relaciones con otros juicios, más rico es en contenido, es decir, en relaciones, y por ende también más concreto. El análisis de Hegel comienza con el juicio de existencia positivo, el más abstracto, el más pobre y el menos mediado de todos los juicios, y finaliza con el juicio del concepto apodíctico, el más mediado, más rico y más concreto de todos los juicios.

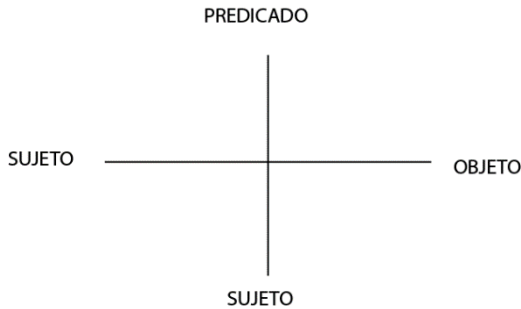
El juicio es, según Hegel, la unidad elemental del pensamiento. Quiere decir, que si hay menos que juicio, no hay pensamiento y si hay más, ya es un pensamiento compuesto, no elemental. El mínimo necesario para que haya un juicio es la relación sujeto y predicado. Así funciona según él el pensamiento: divide (“juicio” es, etimológicamente, “división original”, *ur-teil*) en dos (sujeto y predicado) para sintetizarlo en el resultado, que es el contenido pensado por medio de esa división.² Pensar es juzgar, aunque no necesariamente en sentido normativo. Juzgar es decir algo, afirmativo o negativo, de algo otro.³

Pero en Hegel el juicio, además de ser la relación de un pensamiento con otro, es la unidad elemental de la relación del pensamiento con la realidad, relación expresada en la dicotomía sujeto-objeto. Excepto que no distingue a lo

² Cf. Hegel, 1813, p. 304, en adelante WL (trad. española de Mondolfo, 1986, 556, en adelante, CL).

³ No hay necesidad entonces de distinguir entre juicio, oración, sentencia, aserción, enunciado, emisión, razonamiento, categoría etc. Las diferencias entre estos términos no es conceptual sino meramente de contexto y uso.

largo de su análisis entre estas dos relaciones fundamentales en su filosofía: la relación sujeto-predicado, y la relación sujeto-objeto. Cuando estudia la primera, estudia a su vez la segunda y viceversa. Son sin embargo relaciones diferentes aunque inseparables. Quiere decir, que en todo acto de pensamiento se da lo que podríamos distinguir como dos ejes:



Ambos ejes constituyen lo que para Hegel es la unidad elemental del pensamiento. La división del campo del pensamiento en dos ejes, aunque no propia de Hegel, nos permitirá comprender mejor su filosofía.

La relación sujeto-predicado es puramente conceptual. Es lo que dice explícitamente todo juicio. Es el eje en el que se expresa la relación de significación. El sujeto funciona como el portador de significado (todo significado tiene un portador) y el predicado funciona como el significado.⁴ La relación sujeto-objeto expresa aquello de lo que se trata cuando se refiere un predicado a un sujeto. Porque de lo que se trata no es del significado mismo ni de su portador, sino de aquello en que por medio de estos se piensa. Cuando pienso en un elefante, no pienso en el concepto de elefante

⁴ Por significado entiendo aquello a lo que se intenta, tanto activamente como pasivamente como, por ejemplo, cuando comprendo un texto, es decir, tanto aquello a lo que intento como aquello que comprendo. Ver, Strauss, 1984, pp. 15-7.

sino en el elefante. El elefante no puede alimentarse por medio del concepto de trompa sino con la trompa misma. Así, hay que distinguir entre concepto o sentido y el objeto pensado por medio del concepto. No pensamos en los conceptos sino en aquello a lo que éstos se refieren. Se trata de distinguir entre sentido y referencia. El que la referencia sea hacia un objeto no implica ningún agregado ontológico. Particularmente en Hegel no hay lugar a ontología, como un campo de objetos independientes y transcendentales al sujeto. El objeto es únicamente el resultado de la función objetivante del pensamiento que en la próxima etapa, en la reflexión, es reintroducido a la conciencia. A cada forma de pensamiento o mas específicamente, a cada forma de relación entre sujeto y predicado, le corresponde un grado de realidad, mas o menos concreto, es decir, cada forma de pensamiento ofrece otro tipo de objeto para otro tipo de sujeto. Aquí nos ocuparemos sin embargo, solo de las diversas etapas de la relación sujeto-predicado y no de los diferentes grados o niveles de objetivación.

La relación sujeto-predicado

El predicado es aquello que se dice del sujeto. En todo juicio hay un componente que representa aquello sobre lo que se piensa, y un componente que representa aquello por medio de lo cual se lo piensa. Dicho en otros términos: el sujeto es aquel por el cual se emite el pensamiento (o el juicio) y el predicado es aquello que lo determina o define. Dicho de otro modo aún, todo juicio implica una distinción o división entre aquello por lo cual se pregunta y aquello que ofrece la respuesta, o sea, es una respuesta a una pregunta. Todo pensar es un preguntar para obtener una respuesta. El sujeto funciona como representante de la pregunta, es aquello por lo cual se pregunta, y el predicado funciona como representante de la respuesta. O sea, hay que distinguir, según su filosofía, entre pregunta y respuesta, o

sea, entre algo que se ignora, función cumplida por el sujeto y algo que se sabe, función cumplida por el predicado, tal que una vez emitido el juicio, se cerraría el círculo del proceso del pensar. Porque juzgar significa ese pasaje del predicado al sujeto, ese retorno de lo ya sabido de antemano, al sujeto al cual le confiere ahora su contenido transformándose de no sabido en sabido, de ignorado en conocido. El juicio no pregunta por su predicado. Por el contrario, el predicado para funcionar como tal debe ser previamente sabido/comprendido/conocido, en cada juicio en que funciona como predicado. Más aún, si ya sabíamos lo que nos dice el juicio antes de haberlo emitido, según Hegel este sería meramente un pseudo-juicio, una tautología. Sería una *satz* y no un *urteil*, una “oración”, ni siquiera un enunciado, porque no enuncia nada nuevo. Cierto que la distinción entre *urteil* y *satz* es forzada, pero es suficiente para que se comprenda la intención de Hegel, a saber, que no hay *sensu stricto*, juicios analíticos. Todo juicio es sintético, amplía nuestro conocimiento o comprensión.

Vayamos por lo imposible. Hegel recurre a ejemplos negativos. Dar ejemplos es en efecto ya de por sí problemático sino imposible. El ejemplo no debe despertar nuestra atención, porque entonces ya no sería un ejemplo, ya no sería un mensajero de otra cosa. Es por eso que los libros de lógica enuncian juicios aburridos, mejor dicho, tautológicos.⁵

⁵ Hegel, cuando ofrece ejemplos de juicios utiliza ejemplos que dejan ver un humor esotérico muy propio de él. Uno de sus ejemplos es: “Aristóteles murió a la edad de 73 años en el año cuarto de la olimpiada 115” (WL 305 (CL 554. En la traducción española falta un renglón y la frase queda incomprensible). Sería un ejemplo, nos dice Hegel, si alguien hubiera cuestionado la edad del filósofo o la fecha de su defunción, cosa nada probable como dato nuevo a ofrecerse en un libro de lógica. Sería algo más apropiado a un libro biográfico o de historia. O sea, solo si hay respuesta a una pregunta, o sea, que el juicio ofrezca una información fresca, sería un juicio. Cuando se ofrecen ejemplos en general, no hay lugar a preguntarse acerca de su

El concepto es en realidad un proceso de conceptualización, de transformación del sujeto en algo diferente. El sujeto tiene esa capacidad de transformarse acumulando contenidos nuevos de acuerdo a los predicados, positivos o negativos, que se le atribuyen. El juicio es el centro de producción de significados. Dentro de esa “fábrica”, los predicados son los medios de producción de los conceptos y los sujetos son los productos que resultan de ese proceso. Como productos finalizados, entran al mundo de circulación de ideas y funcionan ahí como predicados, se utilizan, se consumen, para la creación de otros conceptos.

Otro aspecto del concepto es la polaridad que establece el juicio entre lo singular y lo universal. El sujeto tiene el carácter de lo singular, y el predicado de lo universal. Lo individual, representado por el sujeto, se conoce siempre por la mediación del universal, del predicado.

La relación sujeto-objeto

Hasta aquí nos hemos referido a la relación vertical sujeto-predicado. Pero la unidad de pensamiento elemental incluye en sí la relación del pensamiento con el objeto, la relación sujeto-objeto o la relación concepto-realidad o conciencia-objeto.

veracidad o contenido, o sea, no importan en sí, especialmente en libros de lógica. Y he aquí que Hegel, premeditadamente en este caso, miente. En las lecciones sobre la historia de la filosofía da los datos verdaderos de la muerte de Aristóteles: murió a la edad de 63 años en el año tercero de la olimpiada 114. Todos los datos presentados en su *Ciencia de la lógica* eran entonces falsos. Y como prueba de que el lector no se interesa en esos datos, no agrega siquiera la fecha según el calendario gregoriano. En sus lecciones sobre la historia de la filosofía, por el contrario, se ofrecen ambas fechas, que ahí son efectivamente relevantes. La prueba de que la fecha no es importante para el lector de la lógica, es que hasta hoy nadie a puesto en duda esos datos!

Esta es una relación totalmente diferente a la vertical. La relación sujeto-predicado no se refiere directamente a la pregunta acerca de lo que existe, a la pregunta por lo real, por lo objetivado o por el status ontológico de aquello de que se habla en el juicio. Pero el juicio no puede darse sin esta relación hacia el objeto. Y como Hegel no distingue entre objetivación y status ontológico, toda objetivación determina ya cierto nivel de realidad, contrariamente a Kant, quien sostiene que el status ontológico es extrínseco al juicio o es meramente modal. La realidad misma es entendida como abstracta o concreta. La relación abstracto-concreto tiene aquí su función, no en la relación vertical. De aquí la famosa y extraña frase de la *Enciclopedia*: “todas las cosas son un juicio” (§ 167).

Pero como todo en la lógica hegeliana, el juicio tiene un movimiento interno que va desde lo más abstracto, lo más des-contextualizado, a lo más concreto, a lo que está más en relación con su contexto.⁶

Según esta interpretación, la lógica de Hegel sería una síntesis reflexiva del desarrollo histórico de la forma del pensamiento humano.⁷

⁶ Así entiende Hegel la prueba ontológica de la existencia de Dios. No es una excepción a la regla, como pretendía Descartes, sino un ejemplo más de ella, una confirmación del paso de la esencia a la existencia, del concepto a la realidad. La realidad es el concepto concreto, determinado, enriquecido por las mediaciones, que son los juicios que concretizan lo abstracto. Sobre el desarrollo de la prueba ontológica en Hegel, ver Balaban, O. & Avshalom, A., 1989. Toda la *Ciencia de la Lógica* no es sino el desarrollo histórico de la prueba ontológica, de la relación entre el concepto y la existencia.

⁷ El pensamiento humano más abstracto sería lo que Ernest Cassirer denominaba pensamiento mítico que será luego reemplazado por géneros y especies. Ver Cassirer, 1972, último capítulo, “La dialéctica de la conciencia mítica”. Luego, Hegel habla de los géneros concretos, que ya no son los aristotélicos, sino los de la ciencia moderna. El nuevo universal surge como una crítica al pensamiento por géneros y especies y establece la ley científica. Ésta sería más

Las etapas del juicio

Veamos ahora este proceso más en detalle siguiendo las etapas del juicio en la tercer parte de la *Ciencia de la Lógica*.⁸

Siguiendo la indistinción de Hegel entre las relaciones verticales y horizontales, vemos que la primer etapa del juicio, el juicio de existencia, está caracterizada tanto por la relación a un objeto como por la relación a un predicado.

El conocimiento en su primer etapa aísla una cualidad que es universal y abstracta. Al poner atención en esta cualidad, se hace total abstracción de otras cualidades del objeto. Pero tal conocimiento ya tiene el sentido de establecer una relación entre un universal y un individual. Se hace fácil comprender esto si lo consideramos como análogo a la conciencia de una herramienta, que sería “universal” ya que se aplica a diversos objetos. Pensar la herramienta, en términos filosóficos, es pensar acerca de un universal que se aplica a algo individual. Reconocer lo que sea una herramienta es pensar (aplicar) lo universal en un objeto

concreta dado que incluye la singularidad sin excepciones. La excepción anula la ley. En el pensamiento genérico abstracto, por el contrario, la excepción confirma la regla. La excepción coexiste junto a la regla, junto al género y la especie. El género y la especie no la abarcan. Finalmente, el juicio del concepto sería la expresión filosófica del juicio más concreto posible, la realización de la idea que se une con la realidad, la idea absoluta, en la que ya no hay nada que quede fuera del pensamiento. Esta sería una utopía de la que Hegel no tiene nada que decirnos. En efecto, el *finale* de la *Ciencia de la Lógica*, donde debería comenzar el análisis de la idea absoluta, y el *finale* de la fenomenología, donde debería comenzar el análisis del saber absoluto, en lugar de desarrollarlos y explicitarlos, solo ofrece promesas de hacerlo y en un estilo literariamente muy refinado, casi poético, cargado de juicios de valor, a diferencia de la rigurosidad lógica que caracterizaba las etapas anteriores. Es como si la poesía vendría a substituir al pensamiento riguroso.

⁸ WL 311-51 (CL 557-84).

individual.⁹ La universalidad de un martillo consiste en que puede aplicarse a objetos diversos. En la vida práctica se trata de aplicar la herramienta a algo individual para adaptarlo a nuestras necesidades, que son las que determinan la razón por la cual la usamos. Y como no hay aún, en esta primer etapa, ninguna mediación entre el universal y el individual, lo que hay es en realidad una separación entre lo universal y lo individual, el uno no es lo que es el otro, es una relación negativa.¹⁰ Pero ya es una relación.

En una segunda etapa, más concreta, se reconoce la relación entre la cualidad aislada y otras cualidades, con lo cual la relación abstracta es menos abstracta. Lo que se está reconociendo (o conociendo) ahora es el objeto como un haz de cualidades que lo constituye ¿Como se da este proceso?

En la primer etapa, la cualidad (el predicado) se refiere a un “esto” como sujeto, tan abstracto, tan general, que necesita recurrir a la ayuda de un movimiento corporal, señalarlo con el dedo por ejemplo, para poder determinarlo.

Pero he aquí, que el “esto” no tiene la capacidad de acumular cualidades por medio de predicaciones, sean éstas las que sean. Todo es o puede ser un “esto”¹¹. Es decir, que el significado de algo que sea un haz de cualidades no puede ser alcanzado por medio de la palabra “esto”. No hay aún entonces, en la forma “esto es una casa” un juicio, porque

⁹ el *medio* es algo superior a los fines *finitos* de la finalidad *extrínseca*; el arado es más noble de lo que son directamente los servicios que se preparan por su intermedio y que representan los fines. El *instrumento* de trabajo se conserva mientras los servicios inmediatos pereren y quedan olvidados. En sus utensillos el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior, aunque se halle sometido más bien a ésta para sus fines”, WL 166 (CL 658).

¹⁰ WL 319 (CL 563).

¹¹ Este punto ha sido analizado extensamente en la *Phänomenologie des Geistes*, pp. 82-92.

“esto” no acumula el concepto de casa, excepto con la ayuda de una indicación extra-conceptual. El sujeto aparece recién cuando sea un concepto que tenga la capacidad de acumular los sentidos que le adjudican los predicados que a él se refieren. Y esas contribuciones que contribuyen los predicados van ampliando el sentido del sujeto, se van acumulando en él. La palabra “esto” adquiere ahora un nombre cuyo surgimiento indica la primer aparición de la categoría de género, que es una síntesis de cualidades.

Lo que asume ahora el sentido de sujeto y predicado es el nombre y la cualidad respectivamente. Es una relación análoga a la relación entre objeto y herramienta. Hegel no es explícito en esto dado la limitación de su filosofía especulativa que solo considera el contenido de la conciencia y no su forma real, solo considera la conciencia como enfrentada a su objeto y no como parte de aquello a lo que se enfrenta. No obstante, analizaremos la forma del juicio traduciéndola a una concepción no meramente especulativa. Desde el punto de vista de la lógica del juicio, nada cambiará, pero aparecerán nuevos contenidos que, obviamente, van más allá de las limitaciones de su propia filosofía.

En el pensamiento (en la conciencia) el correlato del objeto es el sujeto predicativo que debe aplicarse al predicado (el universal) al cual se refiere. El mediador entre sujeto y predicado es el *proceso de predicación*, tal como en la relación entre objeto y herramienta el mediador entre objeto y fin es el proceso de producción. El proceso de conceptualización es así análogo al proceso de producción.

El resultado de este proceso es que la *diferencia* entre sujeto y predicado en el pensamiento y la relación entre objeto y fin en la producción, desaparece. Una vez que el sujeto “recibe” al predicado, ya no se ve el proceso por el cual ha sido creado, tal como la diferencia entre objeto y fin quedan anulados al final del proceso productivo. O, lo que es lo mismo, así como el trabajo anula la diferencia entre la materia natural y el producto, así la predicación anula la

diferencia entre el sujeto (como haz de cualidades) y el predicado.¹²

El nuevo individual, que resulta de la aplicación de universales-cualidades al sujeto, es un individual abstracto, en dos sentidos de abstracto:

- 1) Las cualidades no tienen su origen en el sujeto gramatical (o en el objeto, según la analogía), sino que les son otorgadas por el predicado. Por ejemplo, la cualidad de algo de ser comestible, es asociado por el comensal con carne vacuna. En una primer etapa, recalquemos, no hay distinción entre la cosa y la cualidad.¹³
- 2) Lo individual está caracterizado ahora por cualidades que posee en común con otros individuales, o individuos, o sea, no pertenecen exclusivamente a tal o cual individuo particular.

En la primer etapa, las cualidades de los géneros abstractos le llegan al objeto desde afuera. Es decir, están determinadas por los fines humanos y no por la naturaleza del objeto. Por lo tanto, las cualidades que perteneces a los individuos del mismo género son externas.¹⁴

¹² Nótese, incidentalmente, que mi analogía no es casual, sino que utilizo la distinción entre ejes, hablando a la vez acerca de lo que sucede en el lenguaje, y de lo que sucede en la relación sujeto-objeto (representada aquí por el proceso productivo).

¹³ Esto sucede por ejemplo con el pensamiento mítico donde vaca sería directamente carne, o sea, las vacas han sido puestas sobre la faz de la tierra a fin de que los hombres coman su carne, siendo esta la única función de la vaca.

¹⁴ En esta etapa del pensamiento, no hay por ejemplo necesidad de conocer el movimiento propio del objeto individual. Y no solo que no hay necesidad de conocer la naturaleza intrínseca de la vaca, sino que la verdadera cualidad que interesa al hombre en esta etapa contradice precisamente al movimiento natural. En lugar de conocer

La segunda etapa surge como reflexión acerca de la primera. Dado que las cualidades se imponen al individuo desde afuera, el género creado de este modo no se establece por cualidades intrínsecas, sino por cualidades aptas para el fin (la elasticidad de la rama adecuada para el arco). El fin se transforma en el criterio por el cual se decide qué individuales quedan incluidos en el género y cuales no. Y dado que el fin es externo al objeto, también lo son las cualidades comunes a los individuos, tal que los géneros son también externos. Respecto del objeto, entonces, estas cualidades comunes le son secundarias y no-esenciales.

En la primer etapa, la etapa del universal como cualidad, las cualidades no tienen aún relaciones intrínsecas entre sí, sino que co-existen unas junto a las otras con mutua indiferencia. Pero con la aparición del género abstracto, comienza a establecerse una relación firme entre las cualidades universales, pese a que las relaciones entre ellas son aún altamente extrínsecas. No hay aún géneros como predicados. Los predicados no son aún universales estables y permanentes. Por lo tanto tampoco hay relaciones intrínsecas entre los individuos.¹⁵ Así, el mismo individuo puede pertenecer a diferentes géneros que pueden incluso coincidir, no por necesidad lógica sino por casualidad. El individuo no está realmente subsumido en el universal, no tiene aún su casilla o sección propia. No hay aún una

y utilizar la vaca, los hombres la matan, la eliminan, es decir, detienen el proceso material y no saben hacer otra cosa que detenerlo, no crían vacas, no hay proceso mediador. Lo mismo sucede con una rama que se utilice como herramienta, por ejemplo, como arco o flecha. No hace falta conocer el proceso de crecimiento del árbol que la produjo. En cambio, se detiene simplemente el proceso al cortar la rama del árbol, la rama que servirá como instrumento.

¹⁵ Si se dice, por ejemplo, que una rosa es roja y que el fuego es rojo, entonces fuego y rosa serán considerados como siendo la misma cosa ya que el rojo de la rosa no era tan propio de ella como lo será en el lenguaje más avanzado.

clasificación firme de individuales. Los géneros son intercambiables, es decir, los individuos no son aun instanciaciones de sus especies.

Los individuos comenzarán a ser considerados como instancias de sus especies solo cuando aparezca una clara distinción entre géneros. Es decir, cuando el individual pertenezca únicamente a un género singular, que a su vez pertenezca inequívocamente a una única especie.

La pregunta en esta etapa es, ¿bajo qué circunstancias aparecerán géneros como predicados? Es decir, nos ocupa ahora la emergencia de predicados no sólo como cualidades abstractas y aisladas, sino como universales, como géneros. En los lenguajes avanzados como el nuestro, tales predicados ya están formados. Nosotros podemos usar un predicado solo cuando en un juicio anterior haya funcionado como sujeto. Platón, en el diálogo *Menón*, puso atención por primera vez, en el hecho de que no podemos usar predicados que no hayan sido previamente definidos, es decir, que no hayan funcionado como sujetos gramaticales (según el eje vertical).¹⁶

Histórica o lógicamente, los primeros predicados son analogías. Si decimos por ejemplo que “A es como B”, o “semejante a B”, el predicado (“es como B”), no es del mismo tipo que “A es B”. En el segundo caso, “es B” puede funcionar como predicado porque funcionó en un juicio anterior como sujeto, o sea, porque ya ha sido previamente definido. Pero en el primer caso, (“es como B”), el predicado no requiere haber funcionado anteriormente como sujeto. El predicado “es como B” ocupa el lugar de un género todavía inexistente para la conciencia. Es decir, este tipo de juicio no es aun realmente un silogismo, o sea, no es aún un juicio mediado por otro juicio. El género, en sentido estricto, emerge solo como resultado de un silogismo, o cuando un

¹⁶ Cf. Platón, *Menon*, 75d.

predicado es un predicado de un predicado. “Es como B” no es un predicado de un predicado.

La analogía es la primer forma bajo la que aparecen los géneros como universales. Aquí las “herramientas” o categorías de pensamiento consisten en “ser como (parecido a)” y “no-ser como”. Es por medio de estas categorías que se forman los primeros géneros en el lenguaje (o en el pensamiento).

En la analogía con la actividad humana, este proceso comienza cuando el fin de la producción está claramente diferenciado del objeto natural, cuando algo no-natural es producido a partir de algo natural. Cuando esto se obtiene de modo evidente en la producción, eso significa que hay también una clara distinción en la conciencia entre lo natural y lo artificial. En la etapa anterior, el producto era una imitación del objeto natural. Ahora somos testigos de una emergencia de dos tipos de géneros: géneros naturales y géneros artificiales.

Tanto en el pensamiento como en la acción, es necesario un criterio para determinar lo que se considera “ser como” y “no-ser como”. Sin tal criterio, esta distinción no tendría sentido y no podría usarse. Y una distinción tal es posible si existe algo diferente al objeto natural, a lo meramente dado. La cosa diferente y nueva es el fin. El fin es el criterio para proceder a la comparación.

La siguiente etapa consiste en el uso y conservación del movimiento natural. En la etapa anterior, los hombres *detenían* el movimiento natural. Es decir, usaban los resultados del auto-movimiento del objeto. Ahora, la acción humana se orienta al movimiento natural para producir o realizar el resultado final requerido, el fin. Esto no significa que el sujeto produzca el movimiento del objeto. El movimiento natural es usado meramente para obtener el producto final. Y el producto final no está en movimiento, sino en reposo. El movimiento es usado como mediador. Los seres humanos preparan las precondiciones para el uso

del movimiento, cambian su lugar, lo conservan, toman ventajas de sus frutos, etc.

En la etapa anterior, por lo tanto, el auto-movimiento natural era detenido, mientras que ahora es utilizado. Ahora el movimiento media entre el principio y el fin de la actividad y es utilizado como en un proceso de producción. Antes, el fin era extraño al objeto. Pero en la etapa actual, objeto y fin entran en una relación más cercana uno del otro, ya que el fin es alcanzado por medio del auto-movimiento del objeto natural.

En esta etapa la naturaleza misma es considerada como teniendo un fin. Es decir, los hombres aplican a la naturaleza los criterios de su propia actividad, como si la imitasen, cuando en realidad son ellos la fuente de la determinación de fines. Más aún, estos fines naturales son considerados como coincidentes con los fines humanos. Es de destacar, sin embargo, que este punto de vista pertenece solamente a esta etapa particular. Porque de hecho, el movimiento natural no es teleológico, habiendo entonces una gran brecha entre fines humanos y objetos naturales o auto movimiento natural. Se trata de una etapa de transición del uso de la realidad como completa en si misma y el uso de su movimiento propio. Esto sería, en el lenguaje de Hegel, el paso del género abstracto al género concreto o desarrollado.¹⁷

¹⁷ La conciencia del movimiento natural no es un resultado de la iniciativa humana misma, sino algo a lo que se llega *a-posteriori*. Es como si la iniciativa de pensarlo proviniese de la naturaleza misma, ya que ésta no actúa tal como se deseaba. Ese movimiento natural aparece como un factor perturbador tanto en el objeto como en el producto. En agricultura, por ejemplo, el empobrecimiento de la tierra a raíz de su cultivo productivo, no es un resultado requerido por la acción, pese a ser resultado de la acción humana. Tampoco lo es la germinación de semillas en el granero, sino que ésta es mas bien un obstáculo al almacenamiento de semillas. En estos casos el movimiento natural implica, desde el punto de vista humano, la auto-destrucción del producto. El movimiento natural es considerado

En la etapa anterior el criterio de comparación estaba dado por el fin. Es decir, el punto de vista para comparar y clasificar las cosas era “subjetivo”, ya que el fin no está determinado por la naturaleza sino por el hombre. Es por eso que las relaciones naturales entre cosas no era tomado en cuenta. Ahora, sin embargo, en lugar de haber una relación exclusivamente teleológica, emerge por primera vez el conocimiento de las relaciones reales, “objetivas” entre las cosas. Es decir, la naturaleza, es decir, la idea de la naturaleza, es algo independiente de los fines humanos y no como creada para el propio beneficio humano. Esto no significa, sin embargo, que las relaciones “reales” hayan venido a sustituir a las relaciones teleológicas subjetivas. Es decir, el movimiento natural es concebido como algo que se resuelve en una situación estática, en un punto final.

Dicho de otro modo, dado que el movimiento es meramente objeto de uso, el movimiento es conocido solo por su uso. Pero el uso del movimiento no es idéntico al movimiento mismo. Tal es así, que el movimiento mismo queda desconocido, y todo lo que es conocido es la interpretación teleológica del movimiento natural.

En esta etapa es necesario saber o conocer:

entonces como auto-destrucción del producto. El movimiento natural es considerado como destructivo, y la mente humana debe descubrir caminos para evitar ese auto-movimiento a fin de evitar el perjuicio que crea. Así, cada nuevo logro se considera como una defensa contra la hostilidad de la naturaleza. Todo parecería ser como si la naturaleza obliga a los seres humanos a penetrar más hondo en su esencia hasta llegar a entender su auto-movimiento. Este cambio en la actividad práctica implica a la vez un cambio de las formas del pensamiento. En realidad es el espíritu humano el que obliga a la naturaleza a comprenderse de cierto modo y no la naturaleza al espíritu. O por decirlo de modo más hegeliano, la naturaleza misma es, en esta etapa, un modo de ser según un modo espiritual determinado.

- a) las relaciones entre las cosas, como si fueran independientes de los sujetos.
- b) La interpretación teleológica del movimiento. Así, las cosas conocidas comienzan a pertenecer a grupos bien definidos (especies) que forman sistemas de grupos (géneros). Conocer, ahora, significa clasificar, o sea, subsumir especies bajo géneros.¹⁸ Y una vez que los géneros se sistematizan, cada especie pertenece exclusivamente a un único género.

Todo lo que se sabe de los individuales es por medio de las especies, de las cuales el individual recibe su nombre. Este nombre opera ahora como sujeto del juicio al cual se le atribuyen predicados diversos. Así, el individuo (o lo individual) se transforma en una instancia de su especie. En consecuencia, todos aquellos aspectos de lo individual que puedan ser definidos por medio de las especies adquieren el carácter de aspectos esenciales, y todos aquellos aspectos no pueden ser definidos por las especies adquieren el carácter de aspectos contingentes.

En el lenguaje, el aspecto contingente está representado por la palabra “esto”. Por ejemplo, si se dice “Este caballo”, la palabra “este” viene a indicar aspectos del caballo individual que no están incluidos en la especie. Pero si “este caballo” recibe un nombre, digamos, “Brunellus”, se puede crear un concepto del individual atribuyéndole predicados liberándonos de la percepción sensible de la que aún depende el mero “este”. Al atribuir predicados a un nombre, el individual se transforma en una especie, aunque en este caso sea una especie solo para sí misma. Es decir, el

¹⁸ Según Hegel, en el juicio de existencia hay solamente inherencia. Ver *WL* 311 (CL 558).

individuo es conocido solo en tanto que especie y no como individuo.

Los individuos, en tanto que especies, son idénticos por nombre y diferentes en número, lo que significa que la diversidad no está incluida en el concepto. La diversidad individual no es aún conceptual sino sólo empírica y, hablando con rigurosidad, aún desconocida. Así, el hecho de que individuales difieran por la locación espacial, por ejemplo, no tiene importancia respecto de la especie; para la cual diferencias espaciales son irrelevantes. Todo lo que se sabe es que hay diferencia, pero no se sabe cuál es esa diferencia. Si la diferencia fuese conocida, el individuo sería él mismo una especie.

El movimiento y el cambio interno de los individuos es irrelevante a la especie, ya que la clasificación de los individuales se adquiere ignorando los aspectos variables en ellos. Si los individuales fueran clasificados sobre la base de sus cualidades cambiantes, éstos transitarían de una especie a otra de acuerdo a los cambios que padezcan, y no poseerían una relación fija con sólo una especie. No tendrían siquiera un nombre propio exclusivo; y sin un nombre no podrían ser objeto de conocimiento. Sobre la base de cualidades cambiantes solo habría reconocimiento sensible, pero no conocimiento conceptual.

Sostuve que hay ahora un sistema de géneros y especies que forman una relación de jerarquías. El ascenso de un individuo al género es posible por la eliminación de cualidades cambiantes y la retención de cualidades comunes e inmutables. El cambio no se conserva en las especies.

La situación es diferente cuando ascendemos de las especies a los géneros. Lo que se ha eliminado en las especies se conserva en los géneros. Cuando se concibe un género, se lo piensa en términos tanto de lo que se conserva en la especie y de lo que ha sido rechazado. Los predicados negativos se incluyen en el concepto de género y constituyen parte de ellos no menos que los predicados positivos, es

decir, aquellos predicados que se refieren a los aspectos que no han sido eliminados de las especies.

En resumen, lo que es específico a las especies no está incluido en el género. Ésta es la deficiencia del concepto genérico. Sin embargo, lo específico en la especie no es irrelevante al genero sino que mas bien el género lo presupone. Por ende, aunque sea posible arribar al género desde las instancias de sus especies, este procedimiento no es reversible: no podemos arribar a las instancias de las especies descendiendo de los géneros.

Según Hegel, en el juicio de reflexión, que denomina también “juicio de subsunción” el predicado expresa el aspecto esencial del sujeto. Lo esencial en este tipo de juicio es el genero. El universal, dice Hegel, “constituye el fundamento, con respecto al cual el sujeto tiene que ser medido y determinado de manera correspondiente a aquél”.¹⁹ Según su punto de vista, el sujeto debe ser determinado, pero sólo en el predicado y no como sujeto. En otras palabras, el individual no está determinado por sí mismo sino como universal²⁰.

Respecto del predicado, pese a que existe separadamente y no es inherente al sujeto, el sujeto (el individual) está subsumido bajo el predicado como accidental.²¹

He afirmado que la negación se conserva en el género. Hegel expresa esta idea en el “juicio particular”, en el que el término “algunos” significa la preservación de la negación como negación.²²

¹⁹ *WL* 327 (CL, 568).

²⁰ “... el individuo está reflejado en este predicado suyo, que es su esencia universal” *WL* 328 (CL 568).

²¹ Cf. *Ibid.*

²² “Este juicio: *Algunos individuos son un universal de la reflexión*, aparece a primera vista como un juicio positivo: pero es también negativo. En

De acuerdo a esto, entonces, el predicado negativo está incluido implícitamente en el positivo. Pero en esto consiste precisamente la deficiencia del género, ya que el contenido de la cantidad (“algunos”) no está aún conceptualizado. El término “algunos” no expresa lo que está específicamente incluido en el género. Por lo tanto, la individualidad cae fuera del concepto, y entonces el concepto es indeterminado.²³

Hegel denomina “género” a este concepto indeterminado. El género no inhiere en el sujeto. Y dado que no es una propiedad del sujeto, hay aún una contradicción entre sujeto y predicado, o entre el individual y lo universal.

Una etapa mas avanzada es la transición del uso del movimiento hacia su creación. Aquí el fin de la producción de movimiento es su uso. Tenemos ahora el uso de un movimiento que es en sí un producto. Es decir, no se usa un movimiento natural, sino un movimiento producido por el hombre. Si se pudiese usar el movimiento natural, entonces la producción de movimiento sería innecesaria.

efecto, *alguno* contiene la universalidad; según ésta puede ser considerado como *comprensivo*; pero, a la vez, siendo particularidad, no es adecuado a universalidad. La determinación *negativa*, que el sujeto ha adquirido por medio del traspaso del juicio singular, es, como ya se mostró, también determinación de la relación, es decir, de la cópula. —En el juicio: *algunos* hombres son felices, está ínsita la *consecuencia inmediata*; *algunos* hombres *no* son felices. Si *algunas* cosas son útiles, entonces, precisamente por esto, *algunas* cosas no son útiles. El juicio positivo y el negativo ya no caen uno fuera del otro, sino que el juicio particular contiene de modo inmediato a ambos al mismo tiempo, precisamente porque es un juicio reflexivo. —Pero el juicio particular es *indeterminado* precisamente por esto.” *WL* 329 (CL 569).

²³ Hegel se refiere también a la transformación del “esto” en nombre propio, por medio del cual “esto” quedaría conceptualizado. Pero solo como género y no como individual. Cf. *WL* 329/30 (CL 569).

La contradicción entre el fin humano y el movimiento natural se anula, ya que lo que se considera aquí es el movimiento que se crea en miras a los fines humanos. El auto-movimiento del objeto y el movimiento teleológico son ahora dos aspectos del mismo proceso. Y la comprensión de este proceso esta otorgado por el concepto de ley natural. La ley natural es la conceptualización del movimiento como tal, no según sus resultados. Es el principio de cambio como tal. Más aún, ya que lo que se usa ahora es el movimiento mismo, el movimiento es conocido solo por medio de su uso. Es decir, mas que la creación de leyes, en este estadio son meramente usadas a fin de cambiar el movimiento de acuerdo a leyes naturales.

En el desarrollo tecnológico esta etapa está representada por el motor, productor de movimiento propio. La alternativa anterior al motor es el impulso por fuerza natural como la tracción a sangre (incluida la humana), viento o agua. Estas fuentes de energía son completas en sí y listas para ser usadas en su estado natural. La desventaja de esta etapa de la acción es que la producción está activada por fuerzas que no están disponibles en el tiempo y espacio en las que se los requiere. La necesidad de fuerza y su disponibilidad no coinciden e incluso pueden contradecirse. Mientras que en la etapa del motor, o sea, cuando la producción es accionada por una fuerza que es a la vez un producto no natural, interno al espíritu, la fuerza es creada expresamente para los fines de la producción, disponible ahí y cuando sean requeridos. Lo que se usa entonces, no es un movimiento natural sino un movimiento creado. Lo que debe ser conocido acerca de la realidad natural en esta coyuntura no es el movimiento natural mismo sino el principio del movimiento natural, por medio del cual pueden construirse motores productores de movimiento. La misma situación es aplicable a la agricultura. En etapas anteriores era usado el movimiento de las plantas. Ahora, el mero uso de movimiento natural deja lugar a variantes de movimiento

natural por la creación de nuevas variedades de especies de plantas por medio de la hibridación y la mutación.

La diferencia entre ley y género

La ley difiere del género en relación a tres cuestiones importantes:

- 1) la relación movimiento-reposo
- 2) la relación causa-fin
- 3) el carácter del individuo

1) la relación movimiento-reposo:

Respecto de la relación movimiento-reposo, el género es un universal que es indiferente al movimiento. Porque respecto del género, el movimiento es precisamente un aspecto no esencial en el individuo y por lo tanto pasa desatendido. Pero este aspecto requiere una explicación, y su explicación se encuentra allende el movimiento, en la condición de reposo, siendo ahí donde se resuelve el movimiento. En la etapa del género entonces el movimiento se entiende en términos de reposo. La ley, por el contrario, es un universal que expresa directamente el movimiento como movimiento y no por medio de los resultados del movimiento o dirigiendo la atención ahí donde éste se acaba. La ley no busca una explicación del movimiento más allá del movimiento mismo. Por el contrario, el movimiento es la clave para explicar el reposo, y no el reposo la clave para expresar el movimiento. Algo fijo y en reposo no tiene ahora existencia independiente. Debe explicárselo como una abstracción del movimiento.

2) la relación causa-fin

Respecto de la relación causa-fin, en la etapa del género auto-movimiento y movimiento teleológico estaban separados e incluso se contradicen: Ahí donde empieza el uno se termina el otro. Desde el punto de vista de la categoría de causa, el auto-movimiento fue entendido como causa eficiente del objeto, mientras que el movimiento teleológico fue entendido como causa final. Más aún, la causa eficiente fue explicada por la causa final. En la ley, se anula la contradicción entre causa y fin. La realidad es considerada como no teniendo un fin en si misma, sino como teniendo meramente auto-movimiento.

3) el carácter de lo individual

Finalmente, respecto de lo individual, en la etapa del género el movimiento natural no estaba incluido en el universal. Pero en la etapa de la ley científica, lo cambiabile y lo temporario son expresiones del principio del movimiento, y este principio es el nuevo universal. La ley es entonces un universal que incluye las determinaciones dentro de sí. En la etapa del género, el individuo era considerado como una instancia, como algo que tiene en común con los otros individuos de la especie, una naturaleza homogénea. Pero en la ley el individuo es captado como un complejo haz de diferencias. La ley no tolera individuos homogéneos. El individuo es individual precisamente por la diferencia entre él y el resto de los individuos. Ser individual es ser diferente; y dado que la diferencia que constituye la individualidad reside en el complejo de propiedades mutables, el individual está constituido por su cambio y no por sus propiedades fijas. El movimiento es entonces no algo que pueda ser ignorado en el individuo, sino que es el individual mismo. El movimiento, en la ley científica, es imperecedero.

El concepto de ley esta expresado en la *Ciencia de la Lógica* en los juicios hipotéticos y disyuntivos.²⁴ Hegel denomina a la ley “el género concreto”, mientras que al género lo denomina “género abstracto”. En contraste con el género abstracto, la ley expresa la relación necesaria entre los términos del juicio. El término aislado no es en sí mismo necesario. Por lo tanto, el representante del universal en este caso es la cópula y no el sujeto o el predicado. Dado que la necesidad la provee la cópula, el juicio hipotético no implica que A sea o que B sea, sino que si uno es, entonces es también el otro. Lo que se pone aquí como ser es sólo la conexión, no los miembros de la relación. Cada uno está puesto (considerado) como el ser del otro. La proposición de identidad solo establece que A es solo A y no B, y B es solo B y no A. En el juicio hipotético, por el contrario, el ser de las cosas finitas, según su verdad formal, esta puesto por el Concepto. Es decir, está puesto tal que lo finito es su propio Ser, pero igualmente no es tal sino el ser del otro.²⁵

O sea, la individualidad está determinada por su relación a otra individualidad y mediada por la última, es decir, está determinada en términos de diferencia entre las individualidades. Los individuos entonces no son considerados homogéneos. Así, el juicio disyuntivo toma la forma general de “el universal (el sujeto) es la diferencia (el predicado).²⁶

²⁴ Ver *WL 337/344 (CL 575/79)*.

²⁵ *WL 337 (CL 575)*.

²⁶ El argumento hegeliano es un tanto oscuro en este punto porque, a fin de explicar el concepto de ley, utiliza los términos “género” y “especie”. Debemos notar, sin embargo, que el sentido originario de estos términos ha cambiado (como en general sucede con los términos hegelianos, que cambian su sentido con el nivel en que se analizan). Ahora el género se divide entre las especies que lo componen. Es decir, las especies están incluidas en el género. Dicho de otro modo, la misma universalidad se encuentra en ambos, en el sujeto y en el predicado, pero es afirmada de modo diferente en cada

Hegel pasa enseguida a dejar explicita la diferencia entre esta nueva idea de la relación género-especie y la anterior.²⁷ El juicio disyuntivo empírico es aquí tal que la universalidad en él tiene el sentido de género en la etapa anterior, y no el sentido de ley. En efecto, las afirmaciones de juicios empíricos no son necesarias. Así, el concepto de felino, considerado como género, no se ve afectado si se descubre una nueva especie de este género, una variante digamos puma. La especie puma no está incluida lógicamente en el género felino. Así, no puede decirse que el género de felino es la “ley” del puma. Pero en el caso de ley, se ha logrado evidentemente una relación más estrecha entre género y especie.

La etapa anterior se caracterizaba por el uso del movimiento. En la etapa presente se produce la *forma* del movimiento. Hay ahora una apropiación total del auto-movimiento del objeto. El sentido práctico de esta apropiación es que el auto-movimiento del objeto se

uno: A (el sujeto) es o B o C. Es decir, si A esta determinado como B, no puede estar determinado como C. Ya he dicho, que la ley define al individuo como consistiendo en un complejo de diferencias. Ahora hay que agregar que esas diferencias son excluyentes: “A es B o es C; en efecto, las especies son la *diferencia determinada* de la esfera universal. Este o...o es la relación *negativa* de ellas. Sin embargo, en ésta las especies son tan idénticas como en aquella esfera universal; el género es la unidad de ellas consideradas como particulares determinados. Si el género fuera una universalidad abstracta, como en los juicios de la existencia, entonces las especies tendrían también que ser consideradas sólo como *diferentes*, y como indiferentes recíprocamente” WL 339 (CL 577).

²⁷ “...pero el género no es aquella universalidad extrínseca, surgida sólo por *comparación y abandono*, sino la universalidad inmanente y concreta de las especies. Un juicio empírico disyuntivo no tiene necesidad; A es B, o es C, o es D, etc., porque las especies B, C, D, etc., se hallaron ya *existentes*; en sentido propio no se puede por lo tanto expresar ningún o...o; pues la enumeración de tales especies constituye sólo una plenitud subjetiva; una especie excluye por cierto cualquier *otra*—pero el o...o excluye *toda otra*, e incluye en sí una esfera total” *Ibid.*

transforma en movimiento teleológico. Así, la contradicción entre auto-movimiento y movimiento teleológico se anula. También queda anulada la contradicción entre uso y producción, la producción es ya uso, y el uso, producción. El foco de atención pasa a ser el desarrollo del objeto en sí mismo.

Este no es un concepto del objeto como algo fijo y eterno. En la etapa de la ley, el desarrollo o el movimiento del objeto ha quedado establecido; sin embargo, no ha sido afirmado como auto-desarrollo, sino en términos de los criterios suministrados por leyes fijas y constantes. La ley misma no sufre cambios. La ley solo da cuenta del cambio que se da en el objeto pero ella misma queda constante. Pero en la etapa de la producción del universal, lo que se afirma es un cambio en la ley misma; y dado que la ley es el principio del cambio, lo que se afirma ahora es el cambio del cambio.

Lo que se aprende del desarrollo de las etapas anteriores, tomadas en su conjunto, es que los universales fueron sujetos de constante cambio, tal que cada nuevo universal surge a partir del anterior. Pero tales cambios no fueron el resultado de los cambios que se dieron en el objeto. Los cambios pertenecían solo al sujeto-cognoscente: hubo solo un cambio formal. Es de notar que “formal” tiene aquí el sentido de algo que solo pertenece a, y existe en, el sujeto-cognoscente y no en el objeto de conocimiento. Por lo tanto, cambios en los universales no reflejaban cambios en el objeto. El cambio en el pensamiento no implica el pensamiento del cambio. El pensamiento era aún considerado como algo constante, y el cambio en el objeto era percibido como algo que puede ser explicado solo por reglas fijas.

En contraste con esto, la nueva etapa de pensamiento representa un cambio que refleja lo que sucede al objeto. Esto no significa que como proceso del pensamiento, el concepto sea idéntico al movimiento del objeto. *Ontos* y *Logos* no son idénticos. El *logos* no se anula. Lo que se anula es la

separación del proceso del producto. Desde el punto de vista formal, el proceso pertenece a la forma, y el producto al contenido. Ahora el proceso del pensamiento va en pos del proceso que el pensamiento considera como extrínseco, como real. El pensamiento, el *logos*, refleja directamente al objeto mientras que aún retiene su diferencia.

Esto también significa que lo determinado se deduce de lo universal en su singularidad. Es decir, lo determinado es deducido de su propio desarrollo, ya que el universal no es ahora otra cosa que el auto-desarrollo del individuo.

Así, la oposición de lo individual y lo universal se transforma y asume una forma más elevada de relación. La individualidad es ahora una universalidad, en el sentido de que el individuo es una totalidad de relaciones. El individuo queda definido por medio del complejo de sus relaciones concretas. Ahora ser individual es estar relacionado con otros individuales en tanto que los otros individuales sean diferentes de él y diferentes entre sí. El principio que opera aquí es el principio de diferencia y no el principio de identidad.

Hegel interpreta esta etapa del desarrollo como lo que hoy se denomina “juicio de valor”. El individuo es ahora bueno, malo, bello, justo, verdadero, etc. La individualidad es comparada con la universalidad, con el concepto mismo. El Ser se reduce al “deber ser”. Las cosas son lo que deben ser de acuerdo a la idea.²⁸

²⁸ “Sujeto y predicado se corresponden, y tienen el mismo contenido, y este contenido es, él mismo, la *concreta universalidad* puesta; es decir, contiene los dos momentos, lo universal objetivo o el *género*, y lo *individualizado*. Por lo tanto tal contenido es aquí lo universal, que es *él mismo* y se continúa en su *opuesto*, y sólo como *unidad* con éste es universal. —Un universal tal como los predicados; bueno, apropiado, justo, etc., tiene como fundamento un *deber ser*, y contiene al mismo tiempo la *correspondencia* de la *existencia*; no es aquel deber ser o sea el género por sí, sino esta *correspondencia* la que representa la *universalidad*,

Es importante poner atención en la diferencia entre los dos sentidos de “deber ser” en este pasaje. No es un “deber ser” como opuesto al “Ser”. El deber ser como opuesto al ser tiene algo más, o algo menos, que lo que queda incluido en el Ser. Aquí por el contrario, el deber-ser contiene la existencia. En otras palabras, el universal se desmiembra en los individuos. El universal concreto genera sus especies. Y un universal que crea sus especies es un universal activo.

Con esto llegamos a la cima del pensamiento especulativo: es, según Hegel, la única forma de pensamiento que es capaz de captar la naturaleza de la actividad humana. Esta es la naturaleza de la comprensión teórica de la “razón práctica”. Tal modo de pensamiento está implicado en la prueba ontológica de la existencia de Dios, ya que esta prueba se refiere a la creación de lo real a partir de la esencia, de la realidad a partir del concepto de realidad. Un concepto que abarca y expresa la totalidad de la diversidad individual se transforma él mismo en real. El concepto, propiamente entendido, se transforma en sustancia, y por ende la sustancia se transforma en sujeto; se hace en si misma sustancia. Así, el sujeto es la verdadera sustancia.

Bibliografía

Balaban, Oded & Avshalom, Asnat: "The Ontological Argument Reconsidered," *Philosophy Research Archives*, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, Ohio, Vol. XV, 1989-90, pp. 279-310.

Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. II, Mexico: Fondo de Cultura, 1972 [1964].

que constituye el predicado del juicio apodictico” *WL* 349 (*CL* 583).

Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973) V. III.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, Band II, en *Werke in zwanzig Bänden*, Band 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976 [1813] (trad. española de Augusta y Rodolfo Mondolfo, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1986, p. 553.

Strauss, Michael, *Empfindung, Intention und Zeichen—Typologie des Sinntragens*, Freiburg: Karl Alber, 1984.

DIFERENCIAS E IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE *CATEGORÍA* EN KANT Y EN HEGEL

Javier Balladares Gómez

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa

¿El proyecto filosófico de Hegel ha re-introducido la metafísica pre-crítica en la filosofía? Para responder a esta pregunta se pueden seguir varias vías. La vía que se busca seguir aquí pretende mostrar que la filosofía hegeliana, aunque puede sufrir la recriminación de no haber respetado los límites impuestos a la razón por la crítica kantiana del conocimiento, de ningún modo implica un retorno a la metafísica pre-crítica. Rastreando las diferencias y similitudes de la concepción de categoría tanto en Kant como en Hegel, podremos reconocer qué tanto es Hegel deudor del proyecto crítico —incluso podría afirmarse que radicaliza su espíritu—, o si la superación que el filósofo de Stuttgart pretende llevar a cabo de la filosofía kantiana, implica un retroceso o traición de la crítica kantiana.

Tanto la filosofía de Kant como la de Hegel pueden ser llamadas críticas. En diferentes sentidos, pero la crítica está presente en ambos. Tal diferencia de sentido, sin embargo, no significa que no haya una comunicación entre ambos.

En lo que respecta al uso de las categorías, para Kant la filosofía debe ser crítica en el sentido de que hemos de delimitar dicho uso. Se trata de saber cómo es posible el conocimiento, y una vez sabiendo esto, podremos reconocer

el uso legítimo de las categorías de su uso ilegítimo. Escribe Kant:

No entiendo por tal crítica la de los libros y sistemas, sino la de la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que se puede aspirar prescindiendo de toda experiencia. Se trata pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios.¹

Es decir, dentro del proyecto kantiano de producir un tribunal de la razón, debemos primero establecer el modo en que es posible el conocimiento. La validez del proceder de la razón se confirma históricamente en el momento en que corroboramos la validez científica de la física newtoniana y la de las matemáticas. De igual modo, nos enfrentamos a un uso indebido de la razón cuando asumimos que hay razones que explican la desacreditación de la metafísica, que tendría que tener el más alto puesto del saber. La respuesta, como sabemos, es que el conocimiento teórico sólo es legítimo cuando se aplica sobre las representaciones empíricas que lleva a cabo la intuición sensible –mediante las formas puras de la intuición– de las cosas.

Es aquí donde podemos detenernos en torno a las categorías. Debido a que fundamentalmente el pensamiento –para Kant– es el juicio, los conceptos puros del entendimiento se derivan de la tabla de los juicios.² Kant nos dice que:

¹Inmanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. Alfaguara, AXII, p. 9.

²Tenemos así, cuatro grupos de categorías: 1. *De la cantidad* (Unidad; Pluralidad; Totalidad). 2. *De la cualidad* (Realidad; Negación; Limitación). 3. *De la relación* (Inherencia y subsistencia; Causalidad y dependencia; Comunidad –acción recíproca entre agente y paciente–). 4. De la modalidad (Posibilidad-imposibilidad; existencia-no existencia;

el mismo entendimiento [...] introduce también en sus representaciones un contenido trascendental a través de la unidad sintética de lo diverso de la intuición; por eso se llaman estas representaciones conceptos puros del entendimiento, y se aplican *a priori* a objetos.³

Si las formas puras de la sensibilidad nos dan las condiciones para representarnos a los objetos de manera sensible, es decir, en un espacio y en un tiempo, los conceptos puros del entendimiento nos permiten pensar esas representaciones, y tener de ellos un conocimiento fenoménico. En trazos generales, podemos decir que con las categorías somos capaces de pensar acerca de aquello que percibimos; lo que la cosa es para nosotros.

Las categorías no son palabras que nos permiten hablar de algo, sino formas puras del pensamiento que nos permiten dar inteligibilidad a la experiencia. Por ello, junto con las formas puras de la sensibilidad, nos permiten tener una experiencia del objeto. Para Kant, la clave para entender el éxito de la física y el fracaso de la metafísica, como bien sabemos, es que en el caso de la primera, pensamos objetos empíricos, en el caso de la segunda, no. El tribunal de la razón, dictará entonces, que el uso de las categorías es legítimo cuando se piensan objetos empíricos, e ilegítima cuando se aplica sobre objetos que no son sensibles, esto es, todos los objetos de la metafísica. Como nos mostrará en la dialéctica trascendental, cuando la razón piensa objetos no sensibles, irremediablemente cae en contradicciones sin solución posible. En cierto modo, la metafísica tendría ahora el sentido de ser únicamente una crítica de la razón. La metafísica tendrá su lugar sólo en el ámbito trascendental.

necesidad-contingencia). Inmanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. Alfaguara, B106, p. 113.

³Inmanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. Alfaguara, B105, p. 113.

*

¿Qué dice Hegel al respecto? Habría que señalar en principio que para Hegel, en tanto que valora positivamente el idealismo de Kant –en la *Fenomenología del espíritu* dice que ha sido el idealismo la postura filosófica que ha alcanzado el momento de la razón–, reconoce ciertas coordenadas del concepto de categoría. Por eso Hegel procederá partiendo de Kant. Stephen Houlgate dice que:

El camino a seguir, está ya indicado por Kant. Si Kant argumenta que las categorías tienen su fuente en y son generadas por el pensamiento puro, el *pensamiento puro* debe determinar cómo es que esas categorías deben ser propiamente concebidas. [...] Hegel consideraba que el intento de Kant de descubrir las categorías estaba viciado por el hecho de que daba por sentado con demasiada facilidad lo que ha de ser considerado como el carácter esencial del pensamiento.⁴

Como se ve, a pesar de seguir a Kant, Hegel muestra muy pronto lo que él ve como las insuficiencias de la versión kantiana de las categorías. Para Hegel, hay un problema con el tratamiento de Kant de las categorías, y este radica en que no se ha preguntado por las propias *condiciones de posibilidad* de las categorías. Es decir, no sólo las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino de las propias categorías. Ya desde la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel escribía:

Ahora bien, el tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que sea, como algo que se encuentra, partiendo por ejemplo de los juicios, y aceptarlas así, constituye, en realidad, como una afrenta a la ciencia:

⁴Stephen Houlgate. *The opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, p. 14.

¿dónde podría el entendimiento poner de manifiesto una necesidad, si no pudiera hacerlo en él mismo, que es la necesidad pura?⁵

Para Hegel, Kant se equivoca cuando se detiene ante las categorías y las asume sin desarrollar el por qué —la razón— de ellas; cuando las toma como dadas, dadas en las tablas de los juicios. A continuación citamos en extenso el § 42 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, donde Hegel lo dice de manera explícita:

Es sabido que la filosofía kantiana se puso las cosas fáciles con el hallazgo de las categorías. Yo, la unidad de la autoconciencia, es [algo] enteramente abstracto e indeterminado; ¿cómo se llega, por tanto, a las determinaciones del yo, a las categorías? Afortunadamente, en la lógica usual se encuentran las diferentes clases de juicios ofrecidas de antemano de manera empírica. Ahora bien, juzgar es pensar un objeto determinado. Luego las maneras distintas de juzgar previamente catalogadas proporcionan las distintas determinaciones del pensar. —A la filosofía de Fichte le corresponde el profundo servicio de haber recordado a este propósito que las determinaciones del pensamiento deben ser mostradas con su necesidad, [o sea,] que deben ser deducidas de manera esencial. [...] Si el pensar tiene que ser capaz de demostrar algo, si la lógica tiene que exigir que se den pruebas y quiere enseñar a demostrar, tiene que ser capaz ante todo de demostrar su contenido más propio y de comprender la necesidad de éste.⁶

Con lo que nos encontramos aquí es con el hecho de que las categorías no han sido problematizadas por la filosofía

⁵G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, FCE, p. 146

⁶G.W.F. Hegel. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed. Alianza, § 42, p. 144

crítica. Tal “error” no se debe a un mero accidente. Hay razones para pensar por qué Kant no vio en esto un problema. Hegel considera que la razón de esta falla en la filosofía idealista de Kant radica en sostener la separación entre el pensamiento y la cosa, entre la forma y el contenido. Debido a ello, a que para Kant el pensamiento es radicalmente distinto a la cosa —y que por ello el pensamiento es una forma que ha de aplicarse sobre un contenido—, es que el pensamiento no es otra cosa sino la actividad intelectual del juicio. De allí a considerar las categorías de acuerdo a la tabla de los juicios, hay un solo paso: las categorías o conceptos puros del entendimiento, nos dice Kant, se aplican *a priori* objetos. Con las categorías se *predica* acerca de los objetos. Para Kant hay tantas categorías como funciones lógicas en los juicios. La tabla de categorías no es otra cosa que una nueva versión de la tabla de funciones lógicas de los juicios, una traducción de ella. Así, mientras en la tabla de las funciones lógicas del juicio, para hablar de la cantidad tenemos *universales, particulares y singulares*, en la tabla de las categorías tenemos *unidad, pluralidad y totalidad*, etc.

Es decir, Kant *presupone* las categorías. O mejor, la tabla de las categorías está puesta por la tabla de los juicios. Kant toma los conceptos puros del entendimiento como ya dados por las funciones lógicas del juicio. Ya no se pregunta por cuantas y cuales, y por qué esas precisamente, pues esa pregunta ya habría sido resuelta cuando se clasificaron las funciones lógicas del juicio. Y eso es justamente lo que la filosofía *no debe hacer*. Hay un pasaje de la *Crítica de la razón pura* donde Kant asume sin ningún lugar a la polémica la presuposición de las categorías:

Sin embargo, no se puede dar razón de la peculiaridad que nuestro entendimiento posee —y que consiste en realizar *a priori* la unidad de la apercepción sólo por medio de categorías y sólo por medio de este tipo y este número de categorías—, como no se puede señalar por

qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible.⁷

Esta deficiencia en la filosofía idealista de Kant, sin embargo, no es algo que Hegel haya establecido. Ya lo había hecho antes Johann Gottlieb Fichte, quien sostenía que Kant no derivaba las presuntas leyes del pensamiento de la naturaleza propia del pensamiento:

el idealismo crítico [puede] proceder a la obra de dos maneras. O bien deduce realmente de las leyes fundamentales de la inteligencia el sistema de los modos de actuar necesarios y al par que él las representaciones objetivas que surgen por obra suya, haciendo así surgir paulatinamente ante los ojos del lector o del oyente el orbe entero de nuestras representaciones; o bien saca de alguna parte estas leyes, tales como se aplican ya inmediatamente a los objetos, o sea, en su grado inferior (se las llama en este grado categorías), y afirma: mediante éstas se determinan y ordenan los objetos.⁸

Fichte nos dice que Kant ha asumido la segunda opción, pero la filosofía, si quiere ser ciencia, debe seguir el primer camino. Kant no lo hizo. Como sabemos, la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” no es un capítulo dedicado a mostrar la necesidad de las categorías, sino a mostrar cómo es que éstas intervienen en el proceso del conocimiento. O, de modo general y como diría Fichte, sólo nos dice mediante que categorías se determinan y ordenan los objetos, sin mostrar desde el pensamiento como se constituye este mismo pensamiento. Hegel consideraba que

⁷Inmanuel Kant. Kant. *Crítica de la razón pura*, ed. Alfaguara, [B146], p. 162.

⁸Johann Gottlieb Fichte. *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, ed. Alianza, pp. 56-57.

si la filosofía no es dogmática, debe asumir esta tarea. Por supuesto, Hegel tampoco sigue la vía de Fichte de fundamentar al pensamiento desde el Yo. De hecho, Hegel no buscará ningún fundamento desde el cual deducir las categorías, o mostrarnos cómo funcionan estas mismas, sino más bien, buscara mostrar la necesidad de estas, es decir, mostrar el surgimiento de cada categoría a partir de la propia actividad del pensamiento.

En esto consiste la principal diferencia de la concepción de categoría en Kant y Hegel. Hegel no buscará únicamente ordenar las categorías, sino demostrar la necesidad de estas. En un momento diremos qué significa esto. Mientras que para Kant las categorías son conceptos puros del entendimiento, es decir, conceptos que se encuentran del lado del entendimiento, es decir, del lado de la subjetividad; y se aplican no sobre las cosas en sí, sino sobre representaciones de ellas, para Hegel, las categorías son el resultado de las determinaciones del pensamiento, cuyo carácter es subjetivo y objetivo. Hegel escribe en la introducción a la *Ciencia de la Lógica* que:

El interés filosófico de Kant se orienta exclusivamente hacia este segundo lado [el de la subjetividad]. Su pensamiento fundamental consiste en reivindicar las categorías para la autoconciencia, entendida como el yo subjetivo. Por medio de esta determinación, su concepción permanece dentro de la conciencia y de su oposición, y, además de lo empírico propio del sentimiento y de la intuición, deja subsistir algo más, que no está fundado y determinado por la autoconciencia pensante, sino que es una cosa en sí, algo extraño y extrínseco al pensamiento.⁹

Para Hegel, las categorías no son únicamente subjetivas. Ellas son las determinaciones del pensamiento sobre el

⁹G.W.F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, p. 57.

objeto, que, al igual que en la versión kantiana nos permiten tener experiencia del objeto, así como permitir el conocimiento. En lo anterior coinciden Kant y Hegel, aunque para Hegel las categorías no forman parte de una estructura trascendental, por el contrario, son determinaciones objetivas del pensamiento. No objetivo-fenoménicas, sino objetivas tal cual. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que cuando el pensamiento actúa y determina, modifica en efecto el modo en que concebimos al objeto, pero también se modifica el pensamiento a sí mismo. Es un movimiento doble en el que no queda un rastro externo autónomo al pensamiento al que podamos denominar *cosa en sí*. Hegel escribe:

Es fácil observar que semejante abstracción, cual es *la cosa en sí*, no es ella misma más que un producto del pensamiento, y precisamente sólo del pensamiento que abstrae. Cuando otros kantianos, refiriéndose a la determinación del *objeto* por medio del yo, declararon que la actividad objetivadora del yo tiene que ser considerada como una actividad originaria y necesaria de la conciencia, de modo que en esta actividad originaria no existe todavía la representación del yo mismo (la cual sería solamente una conciencia de aquella conciencia o una objetivación de aquella misma conciencia), entonces esta actividad objetivadora, liberada de la oposición de la conciencia, representa más precisamente lo que puede ser considerado en general *pensamiento* como tal. Pero dicha actividad no debería ser llamada más conciencia; la conciencia encierra en sí la oposición entre el yo y su objeto, que no se encuentra en aquella actividad originaria.¹⁰

La tesis de un *pensamiento objetivo*, es decir, de la no separación de ser y pensamiento, es algo que distingue a Hegel de Kant.

¹⁰G.W.F. Hegel. *Ibidem*.

Para Hegel una restricción que limite a la razón, tal como lo es la prohibición de pensar teóricamente objetos que no tengan un referente empírico, sería un contrasentido por varias razones. Primero, porque toda experiencia empírica presupone una serie de categorías —ya sea lo que Kant llama conceptos puros del entendimiento o aquellas otras formas puras de la intuición sensible— que antes de normar a la razón, deben mostrar su necesidad. Segundo, porque Hegel no sostiene la separación entre una pretendida forma y un contenido externo al pensamiento.

La consecuencia de pensar la unidad de forma y contenido —es decir la imposibilidad de pensar una forma sin contenido, o un contenido informe, como nos muestra Hegel en *la doctrina de la esencia*—, es el pensamiento objetivo. Y dando una vuelta de tuerca más, por decirlo de algún modo, tampoco puede haber una ciencia de puras formas, de puras categorías abstractas. Por ello, Hegel nos dice que la *Ciencia de la Lógica*, obra que trata sobre la necesidad de las categorías (su sistematización), tiene en las categorías no únicamente formas abstractas, sino que ellas mismas —las categorías, en tanto determinaciones del pensamiento— son ya su propio contenido.

Y esto último, el que las categorías sean demostradas en su necesidad, es lo que nos conduce al aspecto crítico de la filosofía hegeliana, o más precisamente auto-crítico. De la filosofía de Hegel, por supuesto desde un punto de vista kantiano, se puede decir que ha roto con las restricciones que impone el tribunal de la *Crítica de la razón pura*. Pero esto ocurre no por un retorno al dogmatismo, sino porque al asumir plenamente el aspecto de llevar al pensamiento a la mayoría de edad, la filosofía tiene que demostrar sus propias categorías. Y a este aspecto de la filosofía, Hegel lo denomina *pensamiento sin presupuestos*.

Así, la tarea de la filosofía, en particular la de la Lógica, no es únicamente liberarnos del uso ilegítimo de las categorías, llevándonos a un modo riguroso y disciplinado

del uso de estas. Debe también mostrarnos la necesidad de éstas. Para ello no ha de presuponer el contenido de las categorías. No puede haber axiomas, porque justamente estos implican tomar como dado el sentido de alguna categoría, deteniéndonos justo en el momento en que el pensamiento debiera mostrarse crítico.

Cómo Stephen Houlgate nos recuerda, antes de Kant los filósofos metafísicos y empiristas empleaban categorías, tales como las de sustancia y causalidad para entender el mundo, pero ellos no probaban que lo hacían de manera legítima. No se preguntaban por el sentido de esas categorías, es decir, tomaban su significado como algo ya establecido. Cuando Kant establece su filosofía crítica y problematiza el uso de las categorías, la filosofía ha dado un gran paso, pero faltaba algo más. Que la crítica se convierta en auto-crítica. No se trata únicamente de reconocer el uso y buen uso de las categorías, se trata de problematizar a las propias categorías. Esto es lo que quiere decir una *filosofía sin presupuestos*. No comenzar a pensar desde la nada absoluta, sino de tomar categorías como ser y nada y examinar su propio despliegue. Ese despliegue es ya la demostración de la necesidad de ellas. No hay en Hegel una deducción de las categorías con principios pre-establecidos. Y esto es así porque de lo que se trata justamente es de pensar esos mismos principios.

Por eso, Hegel señala que la filosofía no puede tirar a la basura todo el legado de la metafísica. Así, Hegel escribe cosas como la siguiente: “de este modo la lógica objetiva toma más bien el lugar de la antigua *metafísica*, en cuanto que ésta representaba el edificio científico acerca del universo, que debía ser construido sólo mediante *pensamientos*.”¹¹ Y también lo siguiente: “Pero en segundo lugar la lógica objetiva comprende en sí también el resto de la 'metafísica, en cuanto que ésta intentaba comprender, junto con las

¹¹G.W.F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, p. 58.

formas puras del pensamiento, los substratos particulares, tomados, al comienzo, de la representación; es decir el alma, el universo, Dios.”¹²

Al leer esto, el lector de la *Ciencia de la Lógica*, puede sentirse tentado de reconocer el supuesto error en el que estaría incurriendo Hegel: un intento de restablecer el pensamiento pre-crítico de la filosofía que Kant habría ya enterrado. Sin embargo, tal cosa ocurre sólo si no hemos prestado atención al aspecto crítico que ya hemos mencionado. Aquí, Hegel es explícito:

las *determinaciones del pensamiento* constituían lo *esencial* del modo de considerar las cosas. Pero la lógica considera estas formas libres de aquellos substratos, es decir de los *sujetos* de la *representación*, y considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos. Esto fue omitido por la antigua metafísica y se atrajo por consiguiente el bien merecido reproche de haber utilizado aquellas formas *sin crítica*, sin indagar previamente, si eran capaces de constituir las determinaciones de la cosa-en-sí, (según la expresión kantiana), o mejor dicho de lo racional, ni cómo tenían tal capacidad. Por consiguiente la lógica objetiva es la verdadera crítica de aquellas formas, crítica que no las considera según las formas abstractas de lo a priori en oposición a lo a posteriori, sino que las considera en ellas mismas, en su contenido particular.¹³

Esto quiere decir que incluso si consideramos a las categorías como conceptos puros, no se encuentran constituidos como puras formas. Pues esas mismas formas, dirá Hegel, son su propio contenido. Por ello es que es posible tratar científicamente a las categorías. Porque no son simplemente formas. Entonces, no se trata de una nueva afirmación dogmática de la metafísica, sino de someterla a la crítica, es

¹²G.W.F. Hegel. *Ibidem*.

¹³*Loc. cit.*

decir, exigiendo a cada categoría mostrar su necesidad, el pensamiento está siendo ya autocrítico. Autocrítico porque no se contenta únicamente con delimitar el uso de las categorías, sino de pensar a las mismas categorías, en sí mismas y en su vínculo o enlace con las demás. Al mostrar la necesidad de las categorías, la razón impone su propio canon, es decir, no requiere de un tribunal que juzgue si ha rebasado o no límites externos a él mismo. Por eso, aunque Hegel reivindica la metafísica, no por ello su pensamiento puede ser calificado ni de pre-crítica ni de post-crítica. El término correcto sería auto-crítica.

BIBLIOGRAFÍA

- Fichte, J.G. (1984). *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, (tr. José Gaos), Madrid: Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2000). *Fenomenología del espíritu*. (trad. Wenceslao Roces), México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1era. edición*. (trad. Félix Duque), Madrid: Abada.
- Hegel, G.W.F. (1976). *Ciencia de la lógica. 2da. edición*. (trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo), Buenos Aires: Solar/Hachette.
- Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. 3era. edición*. (trad. Ramón Valls Plana), Madrid: Alianza.
- Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Indiana: Purdue University Press.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. (trad. Pedro Ribas), Madrid: Alfaguara.

- Maker, W. (1994). *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, New York: State University of New York Press.

- White, A. (1983) *Absolute Knowledge. Hegel and the Problem of Metaphysics*, Ohio and London: Ohio University Press.

CETICISMO E EXAME DO CONHECER NA INTRODUÇÃO À FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO: A CRÍTICA DE HEGEL A KANT E A POSSIBILIDADE DA FILOSOFIA

Luiz Fernando Barrére Martin

Universidade Federal do ABC / CNPq

Entre 1802 e 1803, Hegel, recém-chegado a Jena, cidade que anos antes fora o epicentro das mais fecundas e interessantes discussões filosóficas da Alemanha, publica juntamente com Schelling uma revista na qual grande parte dos ensaios surgidos fora resultado do esforço intelectual de Hegel. Dentre os ensaios publicados nessa revista, intitulada *Jornal Crítico da Filosofia*, destaca-se um alentado artigo no qual Hegel expõe com detalhes a filosofia cética, e mais especificamente, o pirronismo antigo. Na verdade, o artigo denominado “Relacionamento do ceticismo à filosofia”¹, destinava-se a abordar um livro recém-publicado por

¹ Hegel, G.W.F. *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten. (Relacionamento do ceticismo à filosofia, exposição de suas diferentes modificações e comparação do novíssimo com o antigo) Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler). Hamburg: Meiner, 1968, Bd.4, S. 197-238. (=GW)

Gottlob Ernst Schulze, intitulado *Crítica da Filosofia Teórica*², e no qual este autor expunha sua compreensão do que seria o ceticismo. Na crítica a que Hegel submete o ceticismo de Schulze, torna-se fundamental para ele apresentar o ceticismo pirrônico e o afastamento existente entre o ceticismo antigo na sua forma originária com relação ao ceticismo moderno e barateado de um epígono como Schulze.

Como estudo histórico de uma filosofia, seja dito, bastante vilipendiada e costumeiramente mal conhecida pelos filósofos não-céticos, a análise e a descrição hegeliana do ceticismo antigo podem ser consideradas um marco, não apenas para a filosofia do período, como também para os estudos contemporâneos acerca do tema.

Não pretendo nem de longe entrar agora numa discussão mais aprofundada do ensaio ienense acerca do ceticismo, mas o fato é que existe, na apreciação positiva que ele faz dessa corrente filosófica *sui generis*, uma continuidade, a ser de modo patente observada em sua famosa, importante e difícil obra de 1807, a *Fenomenologia do Espírito*.³

Já no artigo de 1802 citado, Hegel faz menção ao fato de que toda autêntica filosofia comporta implicitamente o ceticismo.⁴ O que não significa afirmar que a filosofia para Hegel irá se confundir com o ceticismo puro e simples, mas que não se trata de simplesmente, como o faz Kant, de abandoná-lo, junto com o dogmatismo, no meio do

² Schulze, G. E. *Kritik der theoretischen Philosophie*, Band 1, Hamburg, 1801 (reimpressão por Aetas Kantiana. (1973). Bruxelas: Culture et Civilisation).

³ Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do Espírito) Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede). Hamburg: Meiner, 1980, Bd.9. (=GW); tradução brasileira por Paulo Meneses, Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

⁴ GW 4, p.208.

caminho. Não que Kant seja refratário ao ceticismo, pois ele ainda admite que o conflito de asserções provocado pelo cético pode ter alguma utilidade filosófica. Na disputa entre duas posições filosóficas, se o cético não é capaz de se decidir por uma delas em vista da igual força de ambas, ele é levado a abdicar da possibilidade de se pôr a favor de um lado ou de outro. É o que Kant caracteriza como “uma ignorância técnica e científica que mina os fundamentos de todo o conhecimento”.⁵ Contra essa ignorância derivada da dificuldade em aceitar uma posição dentre as que conflitam, essa atitude consistente na proposição do conflito de asserções deve ser encarada não como a aniquilação do conhecimento, mas como a chance posta para que descubramos o que há de ilusório no objeto investigado, onde reside o equívoco que nunca poderá ser resolvido, visto que as asserções em disputa são igualmente persuasivas, a despeito de não poderem chegar nenhuma delas a uma vitória duradoura e definitiva sobre a outra.⁶

Com efeito, na relação positiva vislumbrada por Hegel entre a filosofia e o ceticismo, também busca ele superá-lo na sua forma pura, todavia, há algo nele que merece ser incorporado a uma filosofia que não queira padecer da mesma crítica que, por exemplo, lança contra Kant na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*. A investigação filosófica em Hegel vai se valer do ceticismo para constituir-se como ciência fundamentada, quer dizer, como ciência que é capaz de estabelecer seus próprios critérios acerca daquilo que estabelecerá como saber e verdade. Nesse sentido, o ceticismo “torna o espírito capaz de examinar o que é verdade”.⁷ E a questão que poderia agora ser feita diz

⁵ Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1990, B 451. (doravante citada abreviadamente por KrV, seguida da letra B e do número da página para a 2ª edição alemã)

⁶ Cf. KrV, B 450-452.

⁷ GW 9, p.56; tradução p.67.

respeito ao seguinte: o que há na atitude cética que faz Hegel adotar essa filosofia como procedimento metódico na *Fenomenologia do Espírito*? Talvez a crítica a Kant no início da Introdução nos traga pistas para que vislumbremos uma resposta satisfatória.

Mas lembremos inicialmente que desde a Antiguidade, a filosofia tem como uma de suas preocupações fundamentais obter um conhecimento que expresse o que as coisas real e verdadeiramente são. Nessa busca, os filósofos seguiram diferentes orientações e critérios no intuito de mostrar como a verdade poderia se manifestar. Simultaneamente a esse movimento de construção de sistemas filosóficos por meio da formulação de teses acerca do real e do verdadeiro, surgiu uma corrente filosófica não voltada para a formulação de teses e criação de sistemas filosóficos, mas antes direcionada para a investigação da suposta força e sustentação dessas diferentes teses filosóficas. O ceticismo é essa filosofia que não avança em propor nenhuma tese acerca das coisas. Fundamentalmente, temos aqui uma filosofia que não conseguiu satisfatoriamente se convencer das diversas posições filosóficas acerca do conhecimento do que seriam as coisas em si mesmas, que, enfim, fossem capaz de desvelar o real de maneira absoluta.⁸

O cético, nesse embate com as filosofias, mas não apenas com as filosofias, também com qualquer posição proposta a defender a verdade deste ou daquele tema, não tem como se convencer de nenhuma dessas teses pois encontra posições opostas umas tão persuasivas quanto as outras. Como adotar uma das teses em conflito se há tanta força em uma quanto na outra, e se essas posições se articulam em discursos conflitantes? Talvez por acabar

⁸ Cf. Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism*, vol.1, trad. De R.G. Bury, Cambridge: Harvard University Press, 2000, livro I, parágrafos 1-30. (doravante citado por HP, seguido da indicação do livro e do parágrafo)

sempre se deparando com discursos antinômicos, que o cético é levado a adotar como uma espécie de “princípio programático”, opor a cada discurso, o discurso de igual força.⁹

Fazendo uma passagem abrupta para a nossa modernidade, veremos Kant na *Crítica da Razão Pura* se preocupar em ir além da opção entre aqueles que julgam ter descoberto a verdade, os dogmáticos, e aqueles que não conseguiram encontrá-la e persistem na investigação, os céticos:

“Portanto, a crítica da razão conduz por fim necessariamente à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, ao contrário, a afirmações infundadas às quais se pode contrapor outras igualmente aparentes, por conseguinte ao *ceticismo*.”¹⁰
(KrV, B22-23)

O que podemos extrair dessa citação de Kant? Em primeiro lugar, que existe um uso da razão, que ele denomina de dogmático, que conduz a afirmações filosóficas fadadas a terem insucesso na tentativa de articularem uma ciência, e no caso, uma ciência (*Wissenschaft*) filosófica. Essas afirmações são constituídas de tal modo que não resistem às antinomias que o cético estabelece quando a determinadas afirmações contrapõe outra ou outras de igual força, de modo que haja essa equipolência entre as posições conflitantes.

Para evitar o ceticismo, só uma crítica da razão nos traria, é o que espera Kant, a possibilidade de afastar a filosofia de um estado de conflito e indecisão que, ao fim ao cabo, desemboque no ceticismo. A crítica da razão estabeleceria critérios para a investigação filosófica que impediriam, por exemplo, o dogmatismo, consistindo o

⁹ HP, I, 12.

¹⁰ KrV, B 22-23.

mesmo na “pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos segundo princípios há tempos usados pela razão, sem se indagar contudo, de que modo e com que direito chegou a eles”.¹¹ Antes de esmiuçar a nossa própria razão por meio de sua crítica, não haveria, por parte do dogmatismo, nenhum receio em se utilizar de princípios que não passaram pelo crivo de um exame da sua viabilidade com vista à tarefa que se propunham. E não era no mesmo sentido que se direcionava a crítica de Hegel a Kant na Introdução à *Fenomenologia do Espírito*? Mas antes de tentar responder a essa questão, vale observar que, para Kant, portanto, só o investigar do instrumento, a própria razão pura, prepara o terreno para que a filosofia se estabeleça em bases seguras. Sem esse trabalho prévio, que para Kant significa alterar o método seguido pela metafísica, a esperança de um resultado proveitoso, de uma revolução nessa ciência, fica prejudicada. O aspecto a ser sublinhado é justamente esse: o método. Tanto é assim que Kant denomina a crítica da razão como um tratado do método e não um sistema da própria ciência.¹²

Para que a metafísica possa se erguer solidamente fundada, é preciso seguir uma orientação diferente daquela que até hoje apenas impediu seu desenvolvimento. Esse novo método consiste em, antes de efetivamente conhecer algo, antes de avançar na proposição de um sistema filosófico, examinar a própria razão, seus princípios e seus limites. E uma vez levado a termo esse exame prévio do nosso pensar no seu sentido mais amplo, aí então teremos condições de realizar a metafísica como ciência. Será isso mesmo?

Aos olhos de Hegel, essa mudança de método que poderia evitar o dogmatismo, não teria sido tão feliz quanto à radicalidade de sua investigação e, portanto, ainda estaria,

¹¹ KrV, B XXXVI-XXXVII.

¹² KrV, B XXII-XXIII.

de alguma forma, vinculada ao dogmatismo que tanto execra. Dessa perspectiva, a crítica que Kant endereça àqueles que simplesmente se valem em suas investigações de princípios não examinados, mas, entretanto, válidos porque consagrados pelo uso, reaparece em Hegel e direcionada agora ao próprio Kant.

Vejamos o que é dito a respeito por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Lá na Introdução da obra, Hegel a inicia referindo-se ao que ele denomina uma “representação natural” acerca do conhecer, qual seja, de que antes da filosofia pretender efetivamente conhecer, haveria necessidade que se fizesse uma investigação mais ampla a respeito do que significa conhecer.¹³

Conforme a essa “representação natural” do conhecer filosófico, a mesma se faria necessária para seus adeptos, visto haver divergências quanto ao que seja conhecer. Hegel menciona duas orientações básicas para o conhecimento filosófico: 1º o conhecer como instrumento para se apoderar do absoluto; 2º o conhecer como meio através do qual o absoluto é contemplado. Como saber qual dessas orientações seria correta? O exame do conhecer, nota Hegel a respeito dos que assim vêm a questão, talvez forneça essa resposta, além do que, parece a quem adota essa “representação natural”, que a faculdade do conhecer possua uma delimitação precisa do que ela é e a determinação “de sua natureza e limites”¹⁴, talvez traga uma definição cabal do que seja a atividade do conhecer. Essa precaução embutida nesse trabalho de medição da faculdade do conhecer acaba, prossegue Hegel, nos levando à convicção de que se trata de um contra-senso (*Widersinnig*) apreender o que é em-si mediante o conhecer e se o em-si não pode ser conhecido, é

¹³ Sobre o que é dito a seguir, ver de modo geral, GW 9, pp.53-55; trad. pp. 63-66

¹⁴ GW 9, p. 53; trad. p.63.

porque haveria uma linha que separaria o conhecer do absoluto.¹⁵

Apesar de não indicar o autor que estaria norteando a caracterização dessa “representação natural” acerca do conhecer, parece-nos que o filósofo que mais se encaixa na

¹⁵ Até aqui se falou em absoluto e conhecimento do absoluto, como esse conhecimento é obtido e se ele é possível ou não. Valeria notar que o termo absoluto nesse momento não é tratado em termos especificamente hegelianos, mas antes a uma certa concepção de absoluto que, segundo Andreas Graeser [*Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart: Reclam, p.35] deve ser remetida a seu contexto originário de discussão no âmbito do ceticismo pirrônico, bem conhecida esta por Hegel desde seu período de Frankfurt. A esse respeito ver, HP, I, 136.

Apenas a título de menção, em Sexto Empírico o tema absoluto aparece na exposição dos modos céticos que levam à suspensão de juízo, especificamente, acerca do oitavo modo, que trata da relatividade. Segundo Sexto Empírico: “O *oitavo modo* é aquele baseado na relatividade; e pelo qual nos concluímos que, se todas as coisas são relativas, então suspenderíamos o julgamento a respeito de quais coisas são **absolutamente e realmente existentes** [grifo nosso].” [HP, I, 135] Por esse modo de suspensão de juízo (*epokhê*), o cético pretende explicitar que todas as coisas estão em alguma relação com outras, relativas a uma determinada perspectiva limitada. Por exemplo: “Com efeito, nós já asseveramos que todas as coisas são relativas – por exemplo, com respeito à coisa que julga, está em relação a algum animal particular ou homem ou os sentidos em que cada objeto aparece, e em relação a tais e tais circunstâncias.” (HP, I, 136)

Se pensarmos em algo absoluto, deveríamos pensar em algo que existe autonomamente e, assim, bastando-se a si próprio. É justamente tal hipótese que o cético combate. Para ilustrar esse ponto, citemos outro trecho: “As coisas que existem absolutamente diferem das coisas relativas ou não? Se elas não diferem, então elas também são relativas; mas se diferem, então, desde que algo que se distingue é relativo a alguma coisa (pois tem seu nome derivado da relação com aquilo que difere), coisas que existem absolutamente, são relativas.” (HP, I, 137)

Todos os exemplos apresentados pelo cético são para mostrar que o absoluto acaba se encontrando em uma relação com um outro e, portanto, relativo a esse outro (ver também HP, I, 138).

crítica elaborada por Hegel seja Kant. A esse respeito, vale citar o seguinte trecho da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, vol. 1º, a Lógica: “Um ponto de vista principal da filosofia crítica é que, antes de empreender conhecer a Deus, a essência das coisas etc. é mister investigar primeiro a faculdade do conhecimento, a ver se é capaz de dar conta do empreendimento. Seria preciso primeiro aprender a conhecer o instrumento, antes de empreender o trabalho que será executado por meio dele; se o instrumento for insuficiente, toda a fadiga será, aliás, inútil.”¹⁶

Mesmo que Hegel reconheça a relevância filosófica do kantismo, chega mesmo a se referir a Kant como o pré-conceito (*Vorurteile*) da sua época, não concorda ele com esse trabalho prévio de conhecer o instrumento antes dele efetivamente ser empregado para a tarefa que lhe é própria. Tal maneira de proceder implica, para Hegel, em se aceitar uma série de pressupostos que antes necessitariam ser problematizados. Se a filosofia quer se realizar como ciência autêntica, não há como escapar da exigência de não aceitação de pressupostos injustificados. O método proposto por Kant ainda não apontaria para uma solução que resolvesse o impasse.

O que essa exigência de um exame da faculdade de conhecer nos proporciona, portanto, são oposições tais como essa entre o que podemos conhecer e aquilo que não está ao nosso alcance conhecer, a saber, o em si. De um lado temos o conhecer, e de outro o absoluto. Mas se conhecemos algo que não é o absoluto, mesmo assim esse conhecimento seria verdadeiro? A consequência dessa oposição será sim justamente essa: de que o conhecido fora

¹⁶ Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von U. Rameil und H.-C. Lucas). Hamburg: Meiner, 1992, Bd.20, § 10, p. 50. (=GW e doravante seguida da indicação do parágrafo e página respectiva); tradução brasileira por Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1995.

do absoluto, que é a verdade, também é verdadeiro. Para Hegel, teremos então duas verdades: uma, a que não temos acesso, e outra, a que temos acesso, mas é uma verdade, diríamos, mais fraca. Hegel vai se referir a essa “solução” como passível de desembocar numa “distinção obscura entre um verdadeiro absoluto e um verdadeiro ordinário”.¹⁷ A própria investigação do conhecer que leva a essas distinções, não se dá conta que termos como absoluto, conhecer etc. também estão sujeitos a terem sua significação esmiuçada. Se aporias são geradas, é porque nos valem de termos atrelados a certo significado não questionado.¹⁸ E agora podemos voltar à questão formulada no começo e que retomo nos seguintes termos: a crítica de Kant ao dogmatismo, ou seja, de que conforme ao mesmo se tentasse progredir no conhecimento a partir de princípios consagrados pelo uso e por esse mesmo fato não se conseguisse avançar nenhum passo adiante, não é a mesma que agora Hegel dirige a ele? A mim me parece que sim, e nesse sentido Hegel parte do mesmo diagnóstico que Kant para criticar o mesmo. E se tanto em um quanto em outro autor exista um exame do conhecer, Hegel procurará aprofundar esse exame de modo que seja possível evitar os problemas apontados no caso de Kant.

Posto isso, a questão que se põe agora é: como proceder com esse exame sem que fiquemos vulneráveis a um ataque como esse dirigido por Hegel a Kant? Haveria um método segundo o qual esse exame do conhecer tivesse chance de obter êxito? De que modo teria de se constituir essa, nos termos de Hegel, “investigação e exame da

¹⁷ GW 9, p.54; trad. p.65.

¹⁸ „O bem-conhecido em geral, justamente por ser bem-conhecido, não é reconhecido. É o mais comum engano de si e engano dos outros, pressupor no conhecimento algo como conhecido e deixá-lo tal como está.“ (In: GW 9, p.26-27; trad. p. 37)

realidade do conhecer”,¹⁹ a fim de que o conhecimento filosófico pudesse ser realizado?

A resposta de Hegel vai no sentido de propor um método que nos mantivesse afastados tanto do ceticismo puro e simples quanto do dogmatismo. Ao mesmo tempo, esse método de exame é conduzido pelo que Hegel denomina de “ceticismo em vias de consumação”. Há, portanto, a incorporação do próprio ceticismo à filosofia como forma de evitar que se torne vítima da crítica cética por ser considerada uma forma de dogmatismo. A presença do ceticismo nesse exame se justifica para Hegel em virtude desse caráter radical da investigação cética e consistente em tudo ser passível de investigação até que, porventura, possa ser aceito como válido. Se o cético não adotasse como postura a investigação permanente, se ele propusesse alguma verdade, então ele não se distinguiria dos dogmáticos, e por conseguinte, cairia naquele mesmo conflito das filosofias que ele tanto critica. A isenção e a neutralidade de seu exame se assentam nessa ausência de dogmas, de não partir de nenhuma verdade, seja ela qual for ou diga respeito ao que quer que seja. Por isso o exame dos enunciados dos dogmáticos se efetua levando apenas em conta aquilo que eles mesmos propuseram, e os argumentos utilizados pelos céticos para combater tais enunciados, expressam única e tão somente a forma por eles encontrada para verificar a sustentabilidade do que foi dogmaticamente posto.²⁰

Nada pode, sob pena de incoerência, ficar excluído do exame por ele proposto. Para Hegel, o aspecto fundamental desse radical exame diz respeito ao ceticismo pôr sob investigação tanto o conteúdo quanto a forma do que é dito. Na proposição “a folha é verde”, o cético pode muito bem

¹⁹ GW 9, p. 58; trad. p. 69.

²⁰ A respeito do ceticismo antigo, ver de modo geral de Sexto Empírico as *Hipóteses Pirrônicas* e, particularmente, para a orientação geral da atitude cética, cf. HP, I, 1-30.

se contrapor a essa afirmação dizendo que a ele lhe aparece que a folha é amarela. Mas ele também pode se preocupar em examinar essa própria estrutura da proposição e as categorias aí subjacentes, caso das categorias de ser e de singularidade. Mas de volta à crítica a Kant, a falta de um exame mais detido de representações acerca, por exemplo, do conhecer, absoluto, do objetivo e do subjetivo, permite que Hegel aponte os impasses não resolvidos pelo criticismo kantiano. Digamos que Kant estava confortavelmente instalado numa linguagem “dóxic”, mas sem examinar se as “essências” que essa linguagem nos fornecia eram algo de sólido e estável. Via de regra o pensamento dogmático não se questiona a respeito do que diz. É como se desde sempre os conceitos dos quais se vale tivessem os significados que, num determinado contexto, prevaleceram. O cético recua ante esse emprego ingênuo das palavras e examina se as “essências” que nelas habitam são efetivamente “essências” estáveis. Nesse exame da “essência do expresso”, para falar em linguagem hegeliana, se atinge o caráter limitado e instável dessas “essências”. E ao se atingir a limitação das mesmas, descobre-se também que as mesmas não podem ser visadas apenas na sua unilateralidade. Em suma, para que possamos pretender aceitar determinada posição dogmática, filosófica ou não, é necessário que nada deixe de ser investigado. É uma tal atitude que leva Hegel, é o que me parece, a adotar o ceticismo como o condutor do exame a ser empreendido na *Fenomenologia do Espírito*, e um exame que

“provoca um desespero nas assim chamadas representações naturais, pensamentos e opiniões, que é indiferente denominar próprias ou estranhas e das quais a consciência que procede *diretamente* a examinar ainda está cheia e embaraçada, e dessa maneira é de fato incapaz do que quer empreender”.²¹

²¹ GW 9, p.56; trad. p.67.

A crítica a esse exame do conhecer logo no início da Introdução é um exemplo patente dessa consciência “incapaz do que quer empreender”. E nesse contexto de radicalidade da investigação cética e que, ao mesmo tempo, é incorporada ao método de exame na *Fenomenologia do Espírito*, que Hegel começa a tratar do método, apontando um problema crucial em relação ao mesmo, a saber: o problema do critério.

Com efeito, o que é necessário para que haja um exame? Como avaliar se o exame é dotado de correção ou não? Aquele que examina, precisa de um critério para guiá-lo nessa investigação. A esse respeito, Hegel assinala que esse exame

“não parece poder acontecer sem um certo pressuposto colocado na base como padrão de medida. Pois o exame consiste em aplicar ao que é examinado um padrão aceito, para decidir, conforme a igualdade ou desigualdade resultante, se a coisa está correta ou incorreta”.²² (W3, p.75; trad. bras. p.69)

De uma perspectiva cética, não foi possível admitir algum critério para julgar acerca da realidade ou não realidade das coisas. Um critério que nos permitisse afirmar se encontramos ou não a verdade.²³ Por que, cabe perguntar, há tanta dificuldade por parte do cético em se comprometer com algum critério de verdade? Como saber se há um critério de verdade universalmente válido quando, observa Sexto, há controvérsia acerca de sua existência ou não? Uns, caso dos estoicos, afirmam que ele existe, outros como Xeníades, que ele não existe.²⁴ Se um critério de verdade

²² GW 9, p.58; trad. p.69.

²³ Cf. HP, II, 14.

²⁴ Cf. HP, II, 18.

existe ou não, talvez seja necessário um critério para julgar essa disputa, mas primeiro precisaríamos saber se é possível existir um critério para só então aceitar um critério de julgamento acerca da disputa em torno da existência ou não de um critério. O que temos aqui, portanto, é um raciocínio circular, pois para julgar acerca da existência ou não de um critério de verdade, precisamos de um critério de julgamento, mas esse critério depende, por sua vez, de sabermos se é possível a existência de um critério.

Em contrapartida, adotar pura e simplesmente um critério, significa que outro pode pressupor um outro critério e então como decidir por um ou pelo outro? Um critério é posto tão arbitrariamente quanto o outro. Por fim, apresentar um critério para fundamentar esse critério pressuposto, exigiria um outro critério para esse critério, e assim acabaríamos numa regressão ao infinito.²⁵ A questão que resta então responder é a seguinte: como superar essas dificuldades geradas pelos modos céticos de oposição de argumentos?

Apenas adotar um certo critério para exame, não nos preservaria da acusação de inconsistência dessa investigação. Por quê? Justamente porque nesse início do trabalho de exame nada se justifica como critério ou padrão de medida. Muito facilmente seríamos vítimas de investidas céticas. Um exame levado a cabo por um ceticismo consumado, não pode correr o risco de ser criticado da mesma maneira como os céticos sempre o fizeram contra os dogmáticos. Portanto, para que algo se justifique como critério de verdade, ou nos termos de Hegel, como a essência ou o em si, não convém simplesmente pressupor um padrão de medida. Dessa perspectiva, a ciência filosófica na concepção hegeliana será o resultado de um desenvolvimento até que ela se constitua na sua figura própria: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente essência que se implementa através de seu

²⁵ Cf. HP, I, 20.

desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente resultado; que só no fim é o que é na verdade.”²⁶

No início, portanto, nada se justifica como padrão de medida. Um autêntico cético não aceitaria que o exame prosseguisse sem o exame do critério de exame. Hegel, como defensor da radicalidade da postura cética na *Fenomenologia*, está consciente desses pormenores da discussão acerca do critério. Tanto que em vista da dificuldade em ter um critério de exame, ele nota que fomos levados a uma aporia. Para haver um exame é preciso um padrão de medida, mas como ter um padrão de medida no início, quando nada se justifica como a essência ou o em si?

A solução indicada por Hegel é justamente não propor nenhum critério. Nessa relação em que há um para um outro, isto é, uma consciência para a qual existe um outro ao qual ela se relaciona, nós não temos que nos intrometer, pois a nós só nos cabe observar o exame que a consciência faz em si mesma acerca do saber, e que ela extrai dessa relação com algo outro que é para ela. Mas de onde então surge o padrão de medida que torna possível o exame? “A consciência fornece, em si mesma, sua própria medida; motivo pelo qual a investigação se torna uma comparação de si consigo mesma, já que a distinção que acaba de ser feita incide na consciência.”²⁷

Apenas a título de esclarecimento, toda essa discussão acerca do método de exame do conhecer se faz tendo em vista o modo como essa ciência filosófica se estrutura nesse momento inicial, a saber, como um saber que aparece a uma consciência, quer dizer, um saber que se estrutura a partir dessa relação de um para um outro, de uma consciência relacionada a algo diferente dela. E é dentro desse contexto que a consciência fornece seu próprio padrão de medida,

²⁶ GW 9, p. 19; trad. p.31.

²⁷ GW 9, p. 59; trad. p.69.

que, de fato, se origina dessa relação de saber estabelecida por ela mesma. A etapa final desse processo de investigação é alcançar o patamar da autêntica ciência filosófica.²⁸

Mas de volta ao método de exame, assim como o cético apenas examina o saber dogmático que a ele se apresentava como verdadeiro, o exame cético da consciência fenomenal parte da verdade que a própria consciência fornece para o seu saber. Em ambos os casos, é o próprio saber a ser examinado que fornece seu padrão de medida. Se ele se sustenta ou não, isto depende dos seus próprios pressupostos, que serão ceticamente examinados. A nós, só nos cabe observar esse exame a partir dos próprios elementos fornecidos pela consciência fenomenológica. Se alguma “verdade” nossa entrasse nesse exame, então poder-se-ia questionar a validade daquilo que trouxemos para a investigação.

A consciência fornece sua própria medida, por esse motivo a comparação com o critério é imanente, pois a distinção entre o em-si e o que é para a consciência é fornecida pela própria consciência. Nela, portanto, incidem os dois momentos, isto é, o do saber, no qual existe a relação de um *para um* outro, e o da verdade, fora dessa relação ou *em si*.

A constituição do em si é, por conseguinte, fruto da relação de saber que se estabelece na consciência e a cada novo exame essa verdade é testada a fim de se saber se continua a se sustentar. E na comparação entre o que o exame nos traz e aquilo que era dito como verdade, se o resultado do exame for outro que aquele que a verdade propunha, então a verdade se aniquilou e uma nova verdade vem a ser estabelecida.

O que Hegel chama de conceito é o saber, ou seja, a própria relação de saber que acontece no interior da consciência, já o objeto é o ser ou a verdade. O objeto não

²⁸ Cf. GW 9, pp. 58ss; trad. p.69ss.

é, portanto, um simples objeto empírico com o qual aquele que conhece se depara e pretende então conhecê-lo. O objeto como a verdade é o resultado dessa relação de saber que se passou na consciência. Mas podemos pensar o contrário, quer dizer, o conceito ser o em si ou a verdade e o objeto ser aquilo que se passa na relação entre aquele que conhece e o objeto a ser conhecido, na língua hegeliana, “tal como o objeto é *para um outro*. Tanto numa direção quanto na outra, o que importa é a comparação entre o que se passa na relação de “um para um outro”, quer dizer, a relação de saber entre a consciência e seu objeto e a verdade que se extrai dessa relação. O exame serve para que se justifique ou não essa correspondência.²⁹

Quando Hegel afirma que “o essencial é manter firmemente para o todo da investigação que ambos os momentos, *conceito* e *objeto*, *ser-para-um-outro* e *ser-em-si-mesmo*, incidem no próprio saber que investigamos(...)”³⁰, ele dessa maneira nos faz perceber que o aquilo que se firmará como o em si é resultado desse processo que se passa no interior da consciência. Não temos, portanto, um em si como algo separado da consciência e exterior a ela. O em si no âmbito da consciência fenomenal é gerado pela própria consciência que procura saber algo. Se o que é em si se põe como verdade, a mesma ainda se dá no âmbito da consciência.

Se, portanto, o saber examinado não corresponde ao que a própria consciência tinha como o em-si ou a verdade, esta é negada juntamente com o saber que não se sustentou. Hegel denomina esse movimento exercido na consciência de dialético. É por ele que um novo saber se constitui e então uma nova figura da consciência surge. Esse movimento dialético constitui a experiência (*Erfahrung*) pela qual a consciência passa e permite a ela desenvolver-se em direção à ciência autêntica. A experiência vivenciada pela consciência

²⁹ Cf. GW 9, p.59; trad. p.70.

³⁰ GW 9, p. 59; trad. p.70.

e examinada ceticamente é cumulativa, pois o resultado do exame do saber é “um resultado que contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro”.³¹

Vemos, portanto, que é por esse método que o saber pode ser examinado. Além disso, compreendemos também porque a consciência é para si mesma seu conceito.³² É ela própria que fornece a si mesma o seu padrão de medida e autoexamina se esse padrão ou critério é capaz de se sustentar. Se o critério da correção do saber não se sustenta, é a própria consciência que ceticamente põe a prova esse critério a fim de descobrir se ele não constituía uma ilusão de saber. Nesse movimento, a negação do critério implica o estabelecimento de um novo critério gerado pelo autoexame da consciência. É desse modo que Hegel julga ser capaz de fazer frente à crítica do ceticismo ao dogmatismo e ao mesmo tempo permita à filosofia constituir-se como saber que dá a si próprio sua fundamentação e justificação.

Referências Bibliográficas

Graeser, A. (2006). *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von U. Rameil und H.-C. Lucas). Hamburg: Meiner, 1992, Bd.20; tradução brasileira por Paulo Meneses, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830), I- A Ciência da Lógica*. São Paulo: Loyola, 1995.

Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do Espírito) Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen

³¹ GW 9, p.61; trad. p.72.

³² GW 9, p. 57; trad., p.68.

Akademie der Wissenschaften (hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede). Hamburg: Meiner, 1980, Bd.9; tradução brasileira por Paulo Meneses, *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

Hegel, G.W.F. *Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner Verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des Neuesten mit dem Alten. Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler). Hamburg: Meiner, 1968, Bd.4, S. 197-238.

Kant, I. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner, 1990.

Schulze, G. E. *Kritik der theoretischen Philosophie*, Band 1, Hamburg, 1801 (reimpressão por Aetas Kantiana. (1973). Bruxelas: Culture et Civilisation).

Sexto Empírico. *Outlines of Pyrrhonism (Hipóteses Pirrônicas)*, vol.1, trad. De R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

ESTRUTURA PROCESSUAL DA FINITUDE NA LÓGICA HEGELIANA

Agemir Bavaresco

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul -

Na Lógica do ser-aí, capítulo 2, Hegel trata da Finitude, começando com um preâmbulo em que ele expõe os momentos de todo o percurso lógico. Ele faz uma breve recapitulação metodológica, lembrando que a primeira parte do ser-aí (ser-aí em geral, qualidade e algo) tem uma estrutura em que predomina a determinação afirmativa. Enquanto que, a segunda parte da finitude (algo e outro, ser-em-si e ser-para-outro, determinação, constituição e limite e algo como finito) tem uma estrutura negativa, isto é, a negação do algo está dentro de si, introduzindo o tema da alteridade, a partir da categoria do outro.

Aqui, novas categorias são introduzidas, tais como *algo*, *outro*, *ser-em-si*, *ser-para-outro*, *determinação*, *constituição*, *limite* e *finito*. A categoria *algo*, está, inicialmente, numa posição de indiferença e imediação. A negação é algo que está fora dela, sendo o ser-em-si contra o ser-para-outro. Depois, há um desdobramento da categoria algo em dois momentos que passam um no outro, tendo uma *constituição* imanente em que

o algo tem um *limite* e por isso torna-se *finito* (cf. LS, 2013, § 1-4)¹.

Constata-se o movimento que avança progressivamente da indiferença do algo para outro, subsistindo um ao lado do outro, ainda de forma exterior para um face a face em que um acolhe o outro. Então, temos a determinação do algo que se constitui de forma imanente dando-se um limite. Há um movimento de interação em que o algo se automanifesta, duplicando-se como ser-em-si e ser-para-outro, ou seja, movimento de negação interna e externa no próprio algo limitado. Assim, o algo limitado torna-se um finito através de sua negação imanente, ou seja, passou-se do algo afirmativo do ser-aí em geral para o algo negativo da finitude. O *algo* se tornou *outro* pelo movimento da negação, isto é, o algo introduziu nele próprio a alteridade. Por isso, a alteridade é constitutiva do próprio ser-aí como algo limitado e finito.

Qual é a estrutura lógica do algo como finito? Algo e outro no momento do *limite* se mostram como finitos, pois, eles negam a si mesmos como a negação da negação. Então, o limite de algo e outro se automanifesta como negação da negação tornando-se contraditória e precária.

Hegel, ao escrever esta dialética do algo e outro, explica os objetos no mundo elaborando um novo conceito de substrato, através da relação entre substratos e a ideia de processualidade, que dissolve os substratos e lhes dá uma nova identidade, substratos em movimento de relação de alteridade. Enquanto o pensar convencional representa o

¹ O texto da tradução da *Ciência da Lógica* de Hegel é um excerto da *Lógica do Ser*, que trata da *Finitude*. Tradução: Christian Iber. Revisão Técnica: Luis Sander. Revisão Final: Christian Iber, Karl Heinz Efken, Agemir Bavaresco e Tomás Farcic Menk. Texto usado da versão alemã para tradução: G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik I*. Theorie Werkausgabe in 20 Bänden. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Vol. 5, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969. Esta tradução está disponível na Revista Opinião Filosófica, 2013/02: www.abavaresco.com.br

mundo como substratos estáticos, o pensar dialético revela a dimensão da processualidade no mundo com sentido.

Hegel inicia a parte B, traçando um panorama da finitude. Na sequência, ele faz uma comparação entre a parte A e a parte B, da qual resulta a explicitação da teoria da finitude. A finitude subdivide-se em três itens:

a) *Algo e outro* estão face a face de modo indiferente e imediato. A negação é ainda exterior. Por isso, o desenvolvimento vai da negatividade exterior para a negatividade imanente do algo. O ser-em-si e o ser-para-outro são os modos de relação do algo que está frente ao outro (cf. LS, B § 1, 2013).

b) *Determinação e constituição*: A determinação do algo está em frente à sua constituição. Os dois conceitos passam um no outro. Esse processo introduz o conceito de *limite* como ser para outro imanente ao algo e como negado, ou seja, a determinidade é imanente ao algo (id. B § 2).

c) O *limite* é imanente ao algo e por causa de sua contradição é finito. O desenvolvimento do algo como finito é a explicação da negatividade imanente.

No final da introdução, Hegel estabelece a diferença entre a parte A – Ser aí como tal e a parte B – A finitude: Naquela o ser aí desenvolve-se apenas como “determinação afirmativa” (id, B § 4), nesta desenvolve-se como “determinação negativa”. Aqui, trata-se da negação da negação, a saber, o algo no final da parte A é apenas “em si”, enquanto que na parte B, ele é “posto” e mediado através da determinação do outro. E o outro é introduzido como negação do algo, então, negatividade e alteridade se pressupõem mutuamente, de modo que na parte B o algo se manifesta como negação de si mesmo e do outro, isto é, a negação da negação (segunda negação).

1. Algo e Outro

Pode-se, inicialmente, colocar uma série de questões, tais como: Como interpretar as categorias algo e outro, enquanto predicados ou como expressões do sujeito? Como avançar da proposição “algo e outro são ambos algo” para “algo e outro são ambos outros”? Como a dialética de algo e outro se relaciona à dialética do dizer “este” na *Fenomenologia do Espírito*? De que modo a dialética apresentada muda a posição de algo a outro?

Triade dialética: No item B temos uma segunda tríade dialética da lógica do ser aí: a) Algo e um outro; b) Determinação, constituição e limite; c) A finitude. No item “a”, Hegel descreve, inicialmente, o conceito de algo em geral, como diversos sendo aí. Depois, o algo vira outro, então temos uma relação binária que desemboca numa dialética entre algo e outro.

Três proposições: A dialética entre algo e outro expressa-se em três proposições:

(i) “Algo e outro são iguais a algo”, porque são sob o ponto de vista do conteúdo, ainda indeterminados e vazios.

(ii) “Algo e outro são igualmente outro”, porque eles estão numa relação dual, por exemplo, se nomeamos um ser aí como A, o outro será nomeado B, porém, A é igualmente o outro de B. Hegel explicita, ainda, esta proposição a partir do modo como fazemos referência a algo e outro, isto é, o modo de emprego do pronome demonstrativo “este” (id. B § 2, p. 1). Indica-se “este” sem diferença a todos os algos, tal como eles são também outros. O emprego do pronome “este” expressa algo determinado, porém, o entendimento, não percebe que a linguagem pronuncia apenas o universal. Essa passagem da *Lógica* corresponde a crítica de Hegel à certeza sensível na *Fenomenologia do Espírito*, em que a universalidade da linguagem inclui o algo afirmativo, superando o âmbito das coisas sensíveis.

Hegel reafirma que o algo não tem apenas a determinação do ser outro pela comparação de um terceiro, mas ele é, de fato, um outro, porque está em relação a um outro. Isso é reconhecido tanto pelo pensar dialético, como pela representação. Portanto, algo e outro tornam-se outros, de tal modo que algo passou completamente no outro (cf. id. § 3, p. 2). Agora, o outro, segundo a posição da representação é o mesmo que o algo, porém, conforme o pensar dialético ele é também o diverso do algo. Por isso, ele tem um status independente: ele é “para si fora do mesmo”, ou do algo (id. B § 4, p. 3). Com isso alcança-se um novo significado no conceito de outro.

(iii) A terceira proposição afirma que “o outro deve ser tomado como isolado em relação a si mesmo” (id. B, § 5, p. 3), isto é, o *to heteron* (outro) de Platão que se opõe ao uno. O outro é um conceito relativo, pois, pressupõe que algo apenas pode ser compreendido, na medida em que é posto em relação a si mesmo. Tomado “em relação a si mesmo”, significa que o outro nele mesmo é o outro de si mesmo. O outro se autorrelaciona e se nega, transformando-se em outro algo idêntico a si mesmo em um grau mais ampliado (id. B § 6, p. 3).

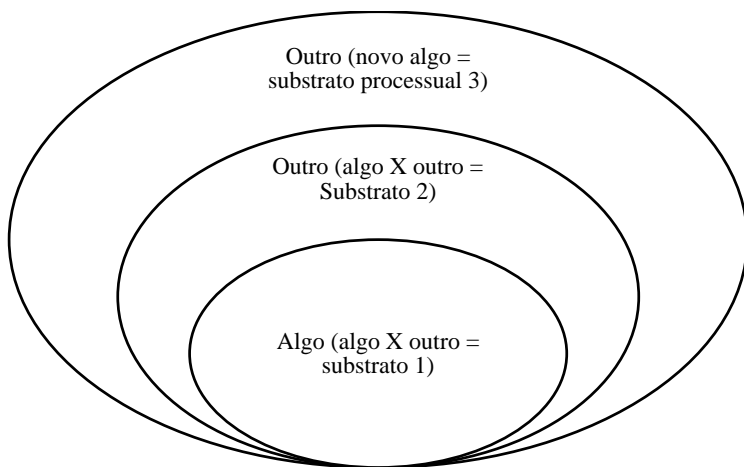
Para Hegel, o movimento permanente do conceito de outro, não é como em Aristóteles uma simples variação de qualidade de um substrato idêntico, mas o automovimento puro do outro, dissolvendo todo substrato e desenvolvendo uma autorrelação positiva ou identidade consigo do outro, resultando um novo algo, isto é, um novo substrato que tem a identidade da plenitude processual.

Então, o algo que passou por todo esse processo de alteridade é um novo algo, diferente daquele no início, porque ele passou pelo movimento de autorrelação do outro, alcançando um nível maior de amplitude. Trata-se da dialética de algo e outro em que se dá a passagem de um substrato tomado afirmativamente, isto é, um novo substrato como resultado desse processo do outro de si

mesmo. Por isso, Hegel afirma que “o algo se conserva no seu não-ser-aí” (id. B § 7, p. 4).

A dialética de algo e outro apresenta uma síntese metodológica de todo o desenvolvimento posterior da lógica do ser aí. A tese de Hegel é a de que o ser-aí, ou seja, o mundo das coisas sensíveis consiste em dois princípios: No algo como substrato e no processo de mudança gerado pelo ser outro. O substrato é diluído no processo de mudança, tornando-se um novo substrato. Hegel transforma o conceito de substância estático da metafísica convencional em um substrato dinâmico, isto é, numa estrutura processual.

Dialética de algo e outro



Após a dialética de algo e outro, Hegel desenvolve a dialética dos modos de relação do ser-em-si e do ser-para-outro que surgem do algo em frente ao outro. A estrutura básica é a seguinte: Elaboração das categorias ser-em-si e ser-para-outro. Resumo da evolução do algo e do outro para o ser-em-si e o ser-para-outro. A apresentação da lógica das

determinações imediatas para as determinações refletidas é desenvolvida numa retrospectiva do devir e seus momentos (id. B, §§ 7-13, p. 4-5). Após elabora-se uma síntese do ser-em-si e do ser-para-outro: o ser-nele. Na nova expressão “ser-nele”, o pronome reflexivo “si” está substituído pelo “ele” irreflexivo, em que, apesar disso, deve ser assegurado o significado reflexivo. O ser-nele é um ser-em-si, no qual, segundo Hegel, “o acento” cai no “em” [am], isto é, “nele” (id. B, § 14, p. 5). Os próximos dois parágrafos têm o status de observações. Eles contêm os seguintes temas: 1. A identidade de determinações diferentes na lógica do ser-aí e da essência. 2. A crítica de Hegel ao conceito kantiano da coisa-em-si. 3. Considerações acerca da conexão metódica da lógica do ser-aí e da essência (id. B §§ 15-16, p. 5-7). Por fim temos a transição para a categoria da determinação (id. B, § 17-18, p. 7-8).

2. Determinação, constituição e limite

a) Determinação e constituição (§§ 1-6)

A descrição das categorias da determinação e da constituição segue o resultado da dialética do ser-em-si e do ser-para-outro em que cada uma é colocada na outra. A determinação é a determinidade do algo que emerge do seu ser-para-outro é acolhida no ser-em-si. O ser-em-si acolhe a determinidade, internalizando-a na determinação. A determinidade não internalizável do algo, que permanece fora da determinação, é apenas o ser-para-outro. Hegel a denomina como constituição. Assim, determinação e constituição são os predicados da descrição de algo.

A determinação é, em primeiro lugar, a afirmação e a conservação de algo qualitativo frente a outro. Depois, o algo sendo coerente consigo, contém uma pretensão de que o ser-aí corresponda em sua determinidade ao seu ser-em-si. Enfim, a determinação de algo se mostra como um “dever

ser” em busca de completude (id. Bb § 3, p. 9), sendo, porém, confrontada com o seu ser aí não incorporado.

A categoria da constituição (id. Bb § 4, p. 10) desenvolve-se a partir de algo enquanto mudança, pois sofre a influência exterior no seu envolvimento com o outro. Por isso, o conceito de mudança está, intimamente, vinculado à categoria da constituição, porque algo está em relação com o seu meio e está exposto a impactos externos, daí, está dada a possibilidade e a necessidade de que algo mude. Porém, a mudança de algo que se transforma e se torna outro, mantém e conserva, ao mesmo tempo, sua identidade, ou seja, sua determinação imanente. Daí, a determinação e a constituição são diferentes uma da outra.

b) Dialética da determinação e da constituição (§§ 7, 8)

A dialética entre a determinação e a constituição tem a tarefa de suprassumir sua distinção abstrata e apresentá-las na sua passagem uma na outra. Essa passagem dá-se na forma de um silogismo, em que a determinidade funciona como meio termo entre os extremos da mediação lógica da determinação e da constituição.

A determinação de algo está, aparentemente, indiferente face à mudança, pois, esta concerne à constituição. A determinação é a identidade do ser-em-si e do ser-para-outro, portanto, a determinação está “aberta à relação com outro” (id. Bb § 7, p. 11), por isso está aberta a mudança. Deste modo, a própria determinação “está rebaixada à constituição” (id. p. 11), então, a determinação é dissolvida em sua aparente fixidez e entra na dinâmica da mudança através da constituição, e, inversamente, também a constituição é uma determinação que se relaciona em si.

Então, Hegel toma, dialeticamente, a aparente separação entre a constituição e a determinação como o outro nele mesmo. Portanto, trata-se da constituição do ser aí enquanto, o outro de si mesmo, ou seja, a constituição está

num processo de mudança, passando para uma outra constituição, transformando-se e unindo-se na mudança consigo mesmo, como uma nova determinação do ser aí.

c) Resultados da dialética da determinação e da constituição (§§ 8, 9, 10)

O resultado da dialética entre determinação e constituição de algo é a seguinte: A mudança de algo não é apenas abstrata, mas está posta no próprio algo, como sua determinação imanente. O algo entrou num processo de mudança e se conserva ativo neste movimento de mudança, desenvolvendo-se como ser-dentro-de-si, através da constituição e da determinação em oposição, passando uma na outra.

O projeto de Hegel é a reconstrução do mundo sensível através de sua rede conceitual lógica. Ora, a dialética da determinação e da constituição reconstruiu, conceitualmente, o mundo das coisas sensíveis, assim como Platão compreendia a dialética da mudança entre o abstrato e o concreto.

Assim, a dialética da determinação e da constituição mudou também a relação de algo e outro, sendo ativos dentro de si e também fora de si, de modo que sua autoafirmação não é mais imediata, mas mediada pelo “suprassumir do seu outro” (id. Bb § 10). Assim, cada algo está constituído dentro de si e, ao mesmo tempo, em relação com o outro algo.

A explicitação de como o algo se comporta em relação ao outro a partir de si mesmo conduz a categoria do limite. Cada algo suprassumiu-se e, por isso é diferente, qualitativamente, do outro algo. Há uma dupla relação em que cada algo está constituído em si, e ao mesmo tempo, é diferente de outro algo. Com isso, é introduzida a categoria do limite como estrutura de algo. Assim, cada algo está dentro de si enquanto, “negação da negação”, sendo limitado

um em relação ao outro, ou seja, o limite, ao mesmo tempo, vincula e separa, igualmente uns em relação, aos outros (cf. Bb § 10, p. 13).

d) A contradição no limite

Como se desenvolve a contradição do limite? Como a representação do entendimento tenta impedir a contradição do limite de algo? Por que algo não é apenas limitado, mas finito?

Hegel compara, inicialmente, o limite com o ser para outro. Enquanto o ser para outro é uma “comunidade indeterminada, afirmativa de algo com seu outro”, no limite se salienta “o não ser para outro, a negação qualitativa do outro” (id. Bb § 11), isto é, o conceito de limite implica a contradição. Este é um conceito central para compreender o conceito de limite, pois, antes, na dialética de algo e outro, do ser-em-si e do ser-para-outro, da determinação e da constituição, a contradição está implícita, enquanto que, aqui ela se torna explícita com a categoria do limite. A contradição consiste no fato, da inclusão e exclusão, isto é, o limite de algo e outro se incluem, idealmente, e se distinguem de modo real.

A categoria do limite é desenvolvida em três momentos: Primeiramente, desenvolve-se uma contradição de forma imediata de algo, o qual, depois, experimenta sua dissolução na representação, ou seja, conforme o entendimento, que tenta separar o ser-aí e o limite de algo e de outro. Enfim, mostra-se que o ser-aí de algo não está separado do seu limite e, com isso, não pode livrar-se da contradição, a qual introduz a “inquietação” (id. Bb § 18) que o empurra para fora, além de si, tornando-se finitude.

1) *Desenvolvimento da contradição imediata do ser aí do limite* (§§ 12-14): O limite de algo é, inicialmente, seu ser e o não-ser do outro, uma vez que o próprio outro é um algo e o limite é também o não-ser do primeiro algo. Disso resulta a

contradição que no limite algo e outro têm tanto seu ser como seu não-ser, isto é, a partir desta negação instaura-se a contradição do limite.

Essa contradição é, apenas um aparecimento exterior pelo fato de que o limite de algo é “a negação simples ou a primeira negação”, e o outro como “a negação da negação” (id. § 13, p. 14), isto é, a autocontradição. Portanto, o algo negando o outro nega, ao mesmo tempo, a si mesmo. Há no limite não apenas a negação recíproca de dois momentos, mas sim a autonegação de cada um dos momentos. O limite de algo, como ser aí imediato face ao outro, instaura uma relação de mediação, isto é, o limite “é a mediação pela qual algo e outro *tanto são quanto não são*” (id. § 14).

2) *A contradição do limite na representação do entendimento* (§§ 15, 16): O modo de pensar do entendimento representa a contradição do limite de algo e outro situados além ou fora de si, algo ilimitado, separando o limite do ser aí em geral Hegel dá-nos o exemplo de objetos espaciais, apreendidos pelo entendimento de modo separados: a linha aparece como linha fora do seu limite, do ponto.

c) *Algo como limite e contradição* (§§ 17-19): Hegel descontrói, inicialmente, a representação do entendimento, pois, se tomarmos o ser aí enquanto algo e outro fora do seu limite, eles serão uma pura mesmidade, ou seja, aparecem como o mesmo. Porém, a determinidade do limite, faz com que o algo e o outro sejam distintos, portanto limitados entre si no seu ser aí (id. Bb § 17).

O ser aí do limite de algo e outro, tem uma “dupla identidade” (id. Bb § 17), ou seja, de um lado, algo tem seu ser aí apenas no seu limite, e de outro, o ser aí e o limite são ao mesmo tempo “o negativo um do outro”. Assim, o algo, que existe, apenas, no seu limite fica em contradição consigo mesmo.

As determinações do algo são postas, primeiramente, no seu limite imanente (cf. § 17), isto é, o algo é apenas no seu limite e nisso, ele tem o seu *principium individuationis*. Em

segundo lugar, no seu limite o algo tem também sua negação em si mesmo, e por causa dessa contradição é inquieto, sendo empurrado para fora de si próprio. A contradição agencia um movimento que faz sair o algo de sua autorreferencialidade, para além de si (cf. § 18). Essas duas determinações: (i) O limite de algo e (ii) a contradição que faz o algo sair de si, constituem o algo como finito (cf. § 19, p. 17).

Aqui Hegel constrói a transição do limite para a finitude, na medida em que ele converte o limite pensado estritamente de modo espacial em um movimento, do qual resulta uma finitude temporalmente pensada e, ao mesmo tempo, historicamente conceitualizada. Esse desenvolvimento, no qual o fenômeno determinado de modo espacial, se torna o fenômeno temporal do finito ocorre pela contradição da categoria do limite de algo. Dito em outras palavras, o movimento ou a “inquietude” (id. Bb § 18) da contradição do limite espacialmente conceitualizado constitui a finitude temporalmente estruturada.

A tese de Hegel é que o algo é finito, porque na sua mudança ele não tem nenhuma subsistência em si. A mutabilidade conduz ao perecimento de algo, pois tem o seu ser no seu não-ser, portanto o ser na determinação do limite está entregue, inteiramente, ao não-ser.

A transição para a finitude demonstra duas condições: (i) Que o limite seja imanente ao algo, isto é, que o algo tenha, de fato, seu ser aí no limite. (ii) Que a contradição do limite imanente ao algo conduz ao movimento. Logo, isso leva a concluir que a teoria da finitude é compreendida como teoria da contradição.

Foi explicitada a dialética de algo e outro na sua determinação, constituição e limite, em que Hegel reconstitui a tese de Platão sobre a dialética das coisas sensíveis. Ou seja, são heranças do pensamento platônico a interpretação das coisas finitas como um ser que é não-ser e que o algo finito

enquanto movimento de contradição conduz ao perecimento do próprio algo.

Essa abordagem hegeliana, seguindo a interpretação platônica, sobre a lógica do ser aí demonstra que a posição de Jacobi sobre a imediatidade e a positividade do ser aí não se sustenta, pois a reconstrução de algo na sua finitude explicita a sua negatividade imanente, a qual se opõe a aparência de positividade inicial no processo do pensar.

Hegel assume a dialética do mundo das coisas sensíveis ou a teoria da finitude, segundo o ponto de vista platônico, porém, ao elaborar a teoria da infinitude usará a estratégia do pensar do entendimento e da razão para suprassumir a negatividade e a contradição das coisas finitas. É um desafio examinar como a teoria do finito e do infinito hegelino superará o dualismo da finitude e da infinitude que atravessa dois mil anos de História da Filosofia.

3. A finitude ou o perecer do ser aí

Hegel inicia o item “Bc” recapitulando a transição do limite para a finitude, tematizando a categoria da finitude através do “ser das coisas finitas”, ele afirma que elas têm “o germe do perecer como seu ser dentro de si; a hora do seu nascimento é a hora da sua morte” (id. Bc, § 2, p. 18), ou seja, a verdade delas é o seu perecer.

a) A imediatidade da finitude ou a contradição do ser aí

A finitude no sua forma imediata mostra-se como contradição, isto é, uma relação negativa em si que apresenta a não mediação, isto é, a finitude isolada da infinitude. Hegel começa expondo a estrutura da negatividade da finitude contrapondo o pensar do entendimento e da razão sobre o conceito de finitude.

A categoria da finitude é, primeiramente, compreendida como uma contradição, ou seja, o finito é

constituído pela contradição. O pensar do entendimento defende a não resolução da contradição do finito, porém, esta é uma posição insustentável. Depois, considerando que o finito é contraditório, há a necessidade dele encontrar uma solução de sua contradição, ou seja, superar a rigidez fixadora do pensar do entendimento. Então, o perecer do finito, o resultado de seu perecimento não conduz ao “nada abstrato” (id. Bc, § 2, p. 19), mas na dissolução da contradição da finitude, isto é, um resultado mais amplo: o conceito de infinitude, segundo o pensar da razão².

b) A barreira e o dever ser

Hegel expõe as categorias barreira e dever ser, analisando a contradição do algo finito e recapitulando a transição do limite para a finitude. A dialética entre algo e outro, determinação e constituição engendra o limite imanente ao algo. Essa relação negativa no algo nega o seu limite imanente. Disso resulta que o limite como negação negada se torna barreira e a determinação de algo como negação negando se torna dever ser, torna-se algo finito (cf. §§ 1-3, p 20-21). Hegel afirma que a negação tem dois gumes, de um lado, é a relação negativa do algo como limite e, de outro é a relação negativa como barreira, isto é, dever ser.

² Cabe a pergunta se não há ao lado das duas possibilidades da concepção do finito nomeadas por Hegel uma terceira não mencionada (cf. M. Theunissen. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik* [Ser e aparência. A função crítica da lógica hegeliana]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, 267ss.). Contra Hegel poderia se objetar que há uma concepção do entendimento do finito que não torna o perecer o último, mas abstrai, parcialmente, do perecer do finito. Deve ser levado em conta uma diferença entre o aquilo que perece e o perecer. Além do seu não-ser e seu fim, não deve ser esquecido o ser das coisas finitas. A tese idealista de Hegel da dissolução do finito se baseia na equiparação daquilo que perece, o sujeito do perecer com o perecer. Frente ao perecer do perecer (razão) e o último do perecer (entendimento 1), pode-se fazer valer que o finito subsiste como aquilo que perece (entendimento 2).

Dialética da barreira e do dever ser (§§ 3-7): A barreira de algo implica em se opor e ir além de si mesmo como um dever ser. A compreensão de barreira como algo insuperável, conforme a concepção filosófica transcendental é criticada por Hegel, mostrando que a barreira pode ser transposta como uma tarefa do dever ser (§ 3).

A dialética do dever ser tem uma dupla determinação, primeiramente, o dever ser como afirmativo sendo em si, depois, como negativo é um não ser (§ 4). Os momentos da barreira e dever ser, correspondem respectivamente, ao limite e a determinação. O status da barreira é ser finito e o dever ser é infinito, porém, Hegel mostrará que as duas categorias são finitas, ou seja, que o dever ser não vai além da finitude (§ 5).

A categoria do dever ser é uma contradição de ser e de não ser. “O que deve ser é, e, ao mesmo tempo, não é” (id. § 6). Para o dever ser, o aspecto negativo é, portanto, constitutivo da mesma forma como o é o afirmativo. O dever ser tem, portanto, essencialmente uma barreira. A aparência do seu mero ser em si e, com isso, da sua infinitude, está dissolvida.

A contradição entre o ser e o não ser, possibilita a abertura ao dever ser. Hegel explicita esta contradição através dos termos da negação: O ser dentro de si de algo engendra a primeira unidade relacional (i) a “negação da negação”, depois, a outra unidade a relação negando os dois momentos, a saber, (ii) da negação como ser em si e a mesma relação como limite (cf. § 7, p. 21). A dialética da barreira e do dever ser move-se, portanto, entre a negação simples e a negação da negação, portanto, numa contradição não resolvida. Isso significa que o sentido afirmativo do resultado da negação da negação ainda não está alcançado.

O dever ser se move no dualismo do ser em si negando e o limite negado. Porém, “a barreira do finito não é um exterior, mas sua própria determinação é também sua barreira; e essa é tanto ela mesma como também o dever ser;

ela é o comum de ambos, ou, antes, aquilo em que ambos são idênticos” (id. § 7). A determinação comum do dever ser e da barreira é a barreira, ou seja, a negação como tal. Isso, em que ambos são idênticos, é a barreira. A aparência da determinação afirmativa do dever ser está dissolvida.

Esquema da dialética da barreira e do dever ser:

O ser em si (dever ser) - o limite (barreira)

A negação negando - a negação negada

“Em si” a negação (2) da negação (1) é a relação da negação (1) negando a si mesma.

O duplo sentido da expressão “negação da negação” em Hegel:

a) O sentido do processo: a relação da negação negando a si mesma.

b) O sentido do resultado: a relação positiva da negação a si mesma, na qual a negação como tal está negada.

O resultado da dialética da barreira e do dever ser (cf. §§ 8-9) é que a barreira implica o dever ser como ir além de si. “Como dever ser, algo está, com isso, elevado sobre sua barreira, mas, inversamente, apenas como dever ser ele tem sua barreira. Ambos são inseparáveis” (id. § 9). Apesar da sua elevação sobre a barreira, o dever ser é limitado³. O ir além da barreira do dever ser que deixa o limite atrás de si é um finito, pois é acompanhado com a limitação do dever ser.

³ No dever ser está implicado tanto um momento de autorrelação ou autodeterminação, como um momento da limitação do algo. Essa ambiguidade do dever ser exemplifica-se no imperativo categórico kantiano. O ente da razão, que é o ser humano, é, para Kant, primeiramente, seu próprio legislador, quer dizer, ele determina a si mesmo no estabelecimento dos seus imperativos. Mas, secundariamente, ele sempre corre o risco de ser passível de determinações externas – de acordo com Kant, da sua própria sensibilidade. Ele é, portanto, limitado.

c) Observação sobre o dever ser

1. *Crítica ao dever ser como conceito último e má infinitude* (§§ 1-3): Na observação sobre a barreira e o dever ser Hegel critica o papel do dever ser na filosofia transcendental tanto no aspecto teórico quanto no aspecto prático. O dever ser vale como conceito último e absoluto da identidade, da determinidade ou do limite (cf. Bc obs. § 1, p. 23). Hegel explicita no conceito do dever a contradição do entendimento que é incapaz de conhecer.

Estas duas expressões “Tu podes, porque tu deves” e “Tu não podes, precisamente porque tu deves” (id. § 2). Temos no dever ser a barreira, do “formalismo da possibilidade” (“Tu podes”), e ao mesmo tempo, a negação da possibilidade (“Tu não podes”). O dever ser é, com isso, caracterizado como a contradição da possibilidade e da impossibilidade. Ora, essa impossibilidade irá se manifestar na forma da má infinitude, ou seja, no progresso ao infinito (id. § 3).

2. *Crítica aos preconceitos sobre as categorias barreira e dever ser* (§§ 4-7)

a) Crítica ao preconceito filosófico-transcendental da barreira intransponível:

O modo de pensar transcendental afirma que não se pode ir além da barreira. Isto já contém uma “inconsciência” (id. § 4), pois pelo fato de que algo está determinado como barreira, já se foi além. Constitui uma contradição querer falar da limitação do nosso conhecer, porque com o saber sobre as barreiras já se está além delas. O pensar do entendimento não reconhece qual é o conteúdo da barreira, por isso, faz uso de modo acríptico dessa categoria. Hegel apresenta o conceito dialeticamente desenvolvido dessa categoria. A efetividade é o parâmetro para criticar o dever ser pois ele não avança até o conceito.

Os objetos sem sentimento, representação e pensar etc., são capazes de ir além da sua barreira, porque eles

suprassumem sua barreira, por exemplo, a pedra, o ácido etc. A pedra como algo, ou objeto finito se distingue na sua “determinação ou seu ser em si e seu ser a” (id. § 4), portanto, em dever ser e barreira. No caso de seres vivos, eles realizam essas determinações por meio do impulso, como vida, sensação, representar etc. Por exemplo, uma planta vai além da barreira, desdobrando-se em germe, flor, fruto, folha. O ser humano que sente fome, sede etc., vai além dessa barreira para satisfazer estas necessidades (id. § 5). Porém, Hegel adverte que o fato de ir além da barreira não é uma libertação verdadeira, pois uma afirmação verdadeira supera o dualismo do dever ser e da barreira. Ou seja, “o próprio dever ser é um tal ir além imperfeito” (id. § 5). Disto decorre a crítica de Hegel ao dever ser.

b) Crítica ao dever ser moral (§ 7):

Assim como o pensar do entendimento desconhece que na categoria da barreira está contido o momento do ser além dela, da mesma forma, o dever ser, não vê que o ir além da barreira, é “apenas ir além finito” (id. § 7). Portanto, o dever ser tem sua validade apenas no campo da finitude, porque ao ir além da barreira ele a gera identicamente de novo.

Na filosofia moral kantiana e fichteana o dever ser está voltado “contra a vontade particular, contra a afeição egoísta e o interesse arbitrário” (id. § 7). O “dever ser da moral” tem sua legitimidade na crítica ao desvio da vontade em relação à norma ética. A moralidade não pode estacionar no dever ser, pois, para Hegel, o dever ser não pode ser o fundamento absoluto da moral. Isso seria ficar num subjetivismo abstrato, reduzido à interioridade. Ao contrário, Hegel em sua *Filosofia do Direito*, opõe o dever ser da moralidade ao ser vivido da eticidade substancial. A vontade moral do indivíduo articula-se nas mediações sociais (corporações, sociedade civil) e institucionais (Estado), tornando-se infinita, ou seja, as normas morais não podem ser apenas um mero dever ser ou preceito obrigatório, mas

devem ser efetivadas nas estruturas da liberdade do agir moral e ético.

Hegel aponta a contradição da finitude, afirmando que “a filosofia kantiana e fichteana indicam como ponto supremo da dissolução das contradições da razão o dever ser, o que, contudo, é apenas o ponto de vista do persistir na finitude e, com isso, na contradição” (id. § 7). Kant e Fichte entendem que a razão permanece na ideia inefetiva, enquanto que para Hegel a ideia da razão é explicitada como a realização da efetividade. Ou seja, o dever ser é sem objetividade, enquanto que a razão é a realidade efetiva que começa com a lógica do ser aí, passando para finitude e se conclui na infinitude. O idealismo da razão de Hegel é a efetivação da razão, isto é, o ponto de partida é que a efetividade já é racional.

d) Transição do finito para o infinito

Nesta transição, Hegel apresenta a dissolução da contradição do finito, isto é, o perecer do finito, a negação de si mesmo do finito, não tem apenas o resultado negativo do nada, mas sim um resultado afirmativo: o infinito. Há duas formas de compreender a dissolução da contradição do finito: 1) Como negativo em geral, ou seja, o finito perece, porém, ele se torna apenas um outro finito, passando em outro finito e assim por diante, formando uma série infinita de finitos precedores (cf. § 1, p. 27). 2) A segunda forma é que o perecer do finito, “nessa negação de si mesmo, alcançou seu ser em si, uniu-se consigo mesmo”, ou seja, trata-se da “identidade consigo, a negação da negação, é [o] ser afirmativo, assim o outro do finito: aquele outro é o infinito” (id. § 1, p. 28). Portanto, a figura do ser consigo mesmo no outro é o infinito como outro do finito, isto é, a identidade consigo no outro, supassumindo a estrutura geral do regresso ao infinito.

REFERÊNCIAS

HEGEL, G.W.F. B (2013). A Finitude. Tradução: Christian Iber; Revisão Técnica: Luis Sander; Revisão Final: Karl Heinz Efke, Agemir Bavaresco e Tomás Farcic Menk. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 04; n°. 02, p. 340 – 367.

IBER, Christian. *Manual para o Seminário Filosofia e Interdisciplinaridade*. Introdução à Ciência da Lógica de Hegel. A lógica do ser-aí: o ser-aí, finitude e infinitude. Porto Alegre: PUCRS, 2013, p. 10-17.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

THEUNISSEN, M. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik* [Ser e aparência. A função crítica da lógica hegeliana]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

LO LINGÜÍSTICO COMO REALIDAD EFECTIVA DE LA RAZÓN: EL PENSAR DEL LENGUAJE EN HEGEL

Harald Bluhm

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Introducción¹

¹Las siguientes observaciones sobre el pensar del lenguaje en Hegel están comprometidas con las investigaciones del lenguaje y el pensamiento de Bruno Liebrucks, Josef Simon y Günter Wohlfart, quienes pueden ser asignados a una corriente común del pensar, cuando se localiza la determinación esencial de la facultad humana del conocer en su carácter lingüístico. Hoy hace 50 años, Bruno Liebrucks abrió en su obra principal *Sprache und Bewußtsein*, como lo indica el subtítulo del primer volumen, la “envergadura del problema” (*Spannweite des Problems*). Su pensar especulativo-dialéctico del lenguaje marca el punto de partida y es motor de un pensar lingüístico-filosófico “desde el lenguaje” (*von der Sprache her*). Concordamos con Josef Simon que el camino hacia una coexistencia pacífica-razonable del hombre sólo se puede realizar a través de la conciencia de la propia limitación del conocer, junto a un simultáneo respecto y reconocimiento de la razón ajena (*fremde Vernunft*). Simon lo indica en su libro *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, en el cual finalmente pretende alegar estos conocimientos también para el pensar de Hegel. Günter Wohlfart continuó el pensar del lenguaje de Liebrucks sobre todo en el ámbito de la estética y la filosofía del arte. Decisivos para estas observaciones son sus resultados del capítulo sobre Hegel en *Denken der Sprache*, donde lo lingüístico (*Sprachlichkeit*) del hombre es visto como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la razón.

Liebrucks, B. (1964). *Sprache und Bewußtsein*. Vol. I. Frankfurt am Main. [Traducciones al español H.B.]. Simon, J. (2003). *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin, New York: de Gruyter. [Traducciones al español H.B.]. Wohlfart, G. (1984). *Denken der Sprache. Sprache und Kunst*

“Solamente éstas épocas son horribles, las cuales ponen al hombre fuera de su conciencia. [...] La signatura de nuestra época se muestra en el hecho de que lo horroroso no amenaza, sino sonríe. [...] Acontecimientos políticos y máquinas corren delante del hombre, el apéndice corre detrás. Sin aliento. Es, como si el hombre fuese a conducir ya sólo en el maletero, que está saltando como remolque tras un bus turístico de robots – como su memoria. Así va ahora – deshumanizado – el hombre. ¿Conquistará otra vez el motor máquina?”²

El análisis político-social de Bruno Liebrucks citado, nos parece, aunque publicado ya hace cincuenta años atrás, más actual que nunca. Todavía estamos en el remolque de los acontecimientos políticos y probablemente lo más terrible de todo esto sea que nos hayamos terminado acomodándonos en él. Aún no reconquistamos ni el motor máquina ni estamos en la cercanía de retomar el volante para manejar hacia una conciencia liberada de represiones técnicas, y que haya interiorizado la importancia fundamental de la convivencia. Una con-vivencia consciente, que sabemos con Hegel, es la base del individuo y al mismo tiempo de la sociedad. Sin el otro, el uno no es. O mejor dicho en las palabras de Liebrucks: “Uno es solamente *como* uno, un ser

bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel. Freiburg/München: Karl Alber, pp. 208-231. [Traducciones al español H.B.].

²Liebrucks, B. (1964). *Sprache und Bewußtsein*, ed. cit., p. 1. [„Nur die Zeiten sind entsetzlich, die den Menschen aus seinem Bewußtsein heraussetzen. [...] Die Signatur unserer Zeit zeigt sich darin, daß solches Entsetzliche nicht droht, sondern lächelt. [...] Politische Ereignisse und Maschinen laufen dem Menschen voran, das Anhängsel läuft hinterher. Atemlos. Es ist, als führe der Mensch nur noch im Kofferraum, der als Anhänger hinter einem Touristenbus von Robotern hinterherhüpft – als ihr Gedächtnis. So fährt – entmensch – nun der Mensch. Wird er noch einmal den Motor Maschine erobern?“].

social y sólo *como* ser social es uno”.³ Suena trivial, pero lo es únicamente en una réplica inmediata, superficial, carente de reflexión, ya que el mundo de la esencia, en el cual aparecen lucha y contradicción, es también el mundo lógico y conceptual. Es el mundo de la reflexión. Es el mundo de Hegel. ¿Cómo podemos entonces salir del remolque? ¿Cómo podemos retomar el volante?

Al final del Siglo XX, Vittorio Hösle exige en su libro *Moral und Politik*, una reflexión urgente a los fundamentos de una ética política para el siglo XXI.⁴ Sin cambios radicales, así Hösle, “el dominio científico-técnico sobre la naturaleza podría terminar en una absorción de la vida espiritual-superior por formas más sencillas de la naturaleza”.⁵ Y si la humanidad no se preocupa de sus recursos naturales, “la racionalización de los subsistemas de nuestra naturaleza puede cada vez menos ocultar la impresión de una decadencia de la razón”.⁶ Las tareas que debe resolver el siglo XXI “son monstruosas y no es en absoluto claro que la humanidad está a la altura de ellas”.⁷

Josef Simon escribe en la introducción a su libro sobre la razón ajena y el lenguaje de la filosofía del año 2003:

“A la vista de la experiencia de los acontecimientos catastróficos de los últimos cien años como una experiencia del mal causado por el hombre – y esto significa en este contexto: de la *insensatez* en el mundo – la confianza en la razón (...) fue cuestionada ‘fundamentalmente’, y a la vista de las posibilidades técnicas y en particular biotécnicas queda abierto, si ‘el

³*Ibid.*, p. 23.

⁴Hösle, V. (1997). *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: C.H. Beck. [Traducciones al español H.B.].

⁵*Ibid.*, p. 14.

⁶*Ibid.*, p. 14.

⁷*Ibid.*, p. 1136.

hombre' en su autognosis como el ser vivo racional puede ser preservado.”⁸

El hombre deshumanizado, expuesto a una decadencia de la razón, sin confiar ya en ella, enfrenta hoy una reorientación de la razón. Esta reorientación tiene que ir acompañada con la conciencia de que la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la razón radica en su facultad lingüística (*Sprachlichkeit*). Nuestra tesis es: para salir del remolque, para adelantar el bus de robots, para enfrentar los desafíos del siglo XXI, en la esperanza de una renovación del concepto de razón, es necesario recordar que un cambio solamente es posible al “llegar el hombre al nivel de lo lingüístico de su conciencia”.⁹ La primera exigencia de cualquier cambio político-social en el mundo es llegar a la conciencia de que el lenguaje es el “punto de partida y destino de toda conducta humana”.¹⁰ Si el análisis de lo político-social y técnico de

⁸Simon, J. (2003). *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. ed. cit., p. VI. [“Angesichts der Erfahrung der katastrophalen Ereignisse der letzten hundert Jahre als einer Erfahrung des von Menschen verursachten Bösen – und d.h. in diesem Zusammenhang: des *Unvernünftigen* in der Welt – wurde das Vertrauen auf die Vernunft (...) ‘grundlegend’ in Frage gestellt, und angesichts der technischen und besonders der biotechnischen Möglichkeiten bleibt offen, ob ‘der Mensch’ in seinem Selbstverständnis als das vernünftige Lebewesen bewahrt werden kann.“].

⁹Liebrucks, B. (1964). *Sprache und Bewußtsein*. ed. cit., p. 3.

¹⁰*Loc. cit.* Recordemos en este contexto que las dos revoluciones del modo de pensar entre 1781 y 1831, la transición de la lógica formal a la lógica trascendental en Kant y la transición a una lógica conceptual en Hegel, fueron también revoluciones del pensamiento lingüístico. El entendimiento del lenguaje de Kant a Hegel significa una corrección esencial del concepto del lenguaje de la metafísica. Ver: Liebrucks, B. (1968) *Sprache und Bewußtsein*. Vol. 4. *Die erste Revolution der Denkungsart. Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsanstalt. Liebrucks, B. (1970). *Sprache und Bewußtsein*. Vol. 5. *Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsanstalt. Liebrucks, B. (1982). „Drei

Liebrucks, Höhle y Simon todavía es actual, la filosofía como consejera es llamada a participar y a moderar un diálogo fructífero relativo a los cambios fundamentales del hombre en su conducta y en su inconsciencia frente de los problemas de hoy. Se refiere no sólo al ámbito de la universidad. En este contexto Liebrucks también es actual cuando dice: “La inconsciencia filosófica con la cual acompañamos hoy los acontecimientos políticos y técnicos, es un signo de que no se trata solamente de un asunto académico”.¹¹ La base de la alienación del hombre con la política y la técnica, consiste en la falta de conciencia de lo común que tiene el hombre mundialmente – su facultad lingüística. Nos dirigimos por consiguiente a un pensar del lenguaje que reflexiona sobre nuestra capacidad como “seres lingüísticos, para recién poder desde ahí plantear las preguntas de la teoría del conocimiento, de la ontología o de la filosofía práctica.”¹² Una filosofía que “se dirige al lenguaje, pero no para tratar el lenguaje como una cosa especial, sino para recibir una explicación del lenguaje sobre nuestro pensar en relación al ser.”¹³ Con Hegel nos queremos ahora acercar a esta explicación del lenguaje.

Aunque Hegel no desarrolló una filosofía del lenguaje, su enfoque en los modos de pensar (*Denkbestimmungen*) que modelan la matriz lógica de nuestro conocimiento, se mueve en el lenguaje. En el segundo prólogo de la *Ciencia de la lógica*, Hegel lo expresa inequívocamente:

“Las formas del pensar están al pronto depositadas y consignadas en el ‘lenguaje’ del hombre; en nuestros

Revolutionen der Denkart“. En: *Irrationaler Logos und rationaler Mythos*. Würzburg: Königshausen y Neumann, pp. 77-97.

¹¹*Ibid.*, p. 2.

¹²Simon, J. (1981). *Handbuch Sprachphilosophie*. Ströker, E. & Wieland, W. (Eds.) Freiburg / München: Karl Alber, pp. 34-35.

¹³*Ibid.*, p. 35.

días, nada cabe recordar con mayor insistencia que aquello por lo que el hombre se diferencia del animal es el pensar. En todo cuanto se le convierte en algo interior, en representación en general, en lo que él hace suyo, ha penetrado el lenguaje; y lo que él convierte en lenguaje y en él exterioriza contiene envuelta, mezclada o trabajada hasta ser puesta de relieve una categoría; hasta ese punto le es natural lo Lógico al hombre o, más bien, lo Lógico mismo es su propia y cabal 'naturaleza'.¹⁴

Hegel relaciona en esta sentencia el lenguaje (*die Sprache*) con el pensamiento (*das Denken*) y lo lógico (*das Logische*). El uno nunca está sin el otro. Pensar es un acto lingüístico. Hay que entender el pensar del lenguaje siempre en las formas del genitivo subjetivo y objetivo. La matriz es lo lógico, es algo que más que nunca “cabe recordar con mayor insistencia”, como dice Hegel en la cita.

En lo siguiente será expuesto el camino de la conciencia del lenguaje en Hegel mediante tres aspectos del pensamiento lingüístico, que en su conjunto deben formar el fundamento para un mundo más consciente de la importancia de lo lingüístico en nuestra co-existencia, y de esta manera ser la base de las determinaciones éticas exigidas. El primer aspecto, descrito por Hegel en *Jenaer Systementwürfe I*, es el camino del lenguaje, de su estado mítico al “lenguaje del pueblo” (*Sprache eines Volkes*). Evaluamos el lenguaje del

¹⁴Hegel, G.W.F. (2008). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 9-10. [„Die Denkformen sind zunächst in der Sprache des Menschen herausgesetzt und niedergelegt, es kann in unseren Tagen nicht oft genug daran erinnert werden, daß das, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet, das Denken ist. In allem, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt, wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die Sprache eingedrängt, und was er zur Sprache macht und in ihr äußert, enthält, eingehüllter, vermischter oder herausgearbeitet, eine Kategorie; sosehr natürlich ist ihm das Logische, oder vielmehr: dasselbige ist seine eigentümliche Natur selbst.“]

pueblo como la base de la creación de la *Realität* del mundo. El segundo aspecto es discutido en la *Fenomenología del espíritu*, donde suponemos el lugar de una transición del mundo de la realidad a un mundo de la *Wirklichkeit*. En el mundo de la *Realität* domina *ley y mandato*. El mundo de la *Wirklichkeit* es descubierto como el mundo de *libertad (Freiheit)* y *consejo (Rat)*.

En un tercer paso, la *Wirklichkeit* está, en el lugar lógico del lenguaje, en la *Ciencia de la lógica*, relacionada con lo lingüístico y la razón, con la conclusión que lo real efectivo (*das Wirkliche*) corresponde a lo lingüístico (*das Sprachliche*) y lo lingüístico corresponde a lo racional (*das Vernünftige*). Bajo de esta premisa, un pensar del lenguaje consciente, se debe revelar como un pensar razonable, al cual se le aplicarán dos de sus propias categorías fundamentales, a saber, consejo y libertad. Estas categorías son identificadas como base de cualquier definición ética.

1. Del mito al lenguaje del pueblo

Para entender la importancia del lenguaje en el ámbito lógico es ventajoso poner atención a la génesis de la conciencia y el lenguaje en Hegel. Para llegar a la localización lógica, partimos de la localización mítica. En *Jenaer Systementwürfe I*, Hegel abre la parte filosófica real del sistema de la filosofía del espíritu (*Geistphilosophie*) con el lenguaje como primera potencia de la conciencia.¹⁵ Para Hegel, la conciencia es inmediato lenguaje. En su estado mítico ni es medio de algo ni contiene algo intencional. El lenguaje existe

¹⁵Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968ff. (= GW 6. 1975). *Jenaer Systementwürfe I*. Düsing, K. & Kimmerle, H. (Eds.), pp. 282-296. [Traducciones al español H.B.]. Como comentario ver: Sören Hoffmann, T. (1996). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. En: *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*. Borsche. T., (Ed.). München: C.H.Beck, pp. 260-265.

“relacionado a la naturaleza en sí como parte de ella”.¹⁶ Es “un universal de la naturaleza, un elemento de la naturaleza.”¹⁷ El lenguaje en esta posición se entiende como una mediación inmediata de lo interior y lo exterior. En el sentido de la conciencia lingüística, el lenguaje se encuentra aún en un estado mítico.

En lo siguiente Hegel describe, aquello que se puede denominar con Thomas Sören Hoffmann, como la “logificación” de la conciencia y del lenguaje. Primero entra al escenario el concepto como mediación (*Vermittlung*). Lo que es mediado es el ser-para-sí (*Für-sich-sein*) en relación a un ser-para-otro (*Für-anderes-sein*). Se establece la oposición entre forma y contenido de la conciencia, entre ser-uno y ser-otro. A un lado, tenemos la memoria (*das Gedächtnis*), la forma, el ser uno (*Einssein*). Al otro, está lo pensado (*das Gedachte*), el contenido, el ser otro (*Anderssein*). En el estado mítico esta diferencia todavía es desconocida. Pero hay un momento en que el mediar-subjetivo y el contenido-objetivo se separan, y con esto se separan conciencia y lenguaje. El lenguaje aparece como determinación exterior, como un medio de la subjetividad. En este punto de su desarrollo, la conciencia aún es “muda”.¹⁸ La conciencia como un ser formal es enfrentada por un “deber-ser-otro” (*Anderssein sollen*).¹⁹ La conciencia no puede expresar esta unidad de ser (*Sein*) y deber (*Sollen*). La única forma de señalarla es por el “signo en general” (*Zeichen überhaupt*). El signo se diferencia en “denominación” (*Bezeichnung*) y “significado” (*Bedeutung*).²⁰ La impotencia del signo de no poder presentar en sí el “ser asumido de lo intuitivo” (*das Aufgehobensein des Angeschauten*)

¹⁶*Ibid.*, GW 6, p. 276.

¹⁷*Loc. cit.*

¹⁸*Ibid.*, GW 6, p. 285.

¹⁹*Ibid.*, GW 6, p. 286.

²⁰*Ibid.*, GW 6, p. 287.

ni el “ser asumido del sujeto” (*das Aufgehobensein des Subjekts*)²¹, es equilibrado por poner un nombre a la cosa de la memoria. En este acto de poner nombre, la conciencia llega de vuelta a su lingüístico original. En el acto de poner nombre algo es determinado a algo. “El primer acto por lo cual Adán constituyó su dominio sobre los animales, es, que les dio nombres, es decir, que los destruyó como entes y los hizo ideales para sí”.²² Por poner nombres a los animales, Adán les dio signos a ellos y así significados. Al mismo tiempo expresó su ser-para-sí (*Fürsichsein*). Por este acto también los idealizó y los dominó. En el poner nombre surge un factor del poder.

Era la conciencia en su estado mítico infinita e indiferente, ahora ella es interrumpida por el hablar. Hablando la conciencia se constituye, se realiza y ahora es capaz de articularse en forma de una “variedad de nombres” (*Mannigfaltigkeit von Namen*).²³ Para el espíritu subjetivo, la base de los modos de pensar (*Denkbestimmungen*) está en esta determinación expresada. El poner nombre es hablar, no solamente es lenguaje. Hegel llega en su exposición, al final, a la importante conclusión que la idea existente de la conciencia como lenguaje es solamente existente como conciencia “del individuo”.²⁴

La primera potencia termina en la tozudez (*Eigensinn*). Desde aquí crece la potencia de la relación práctica exterior de la conciencia. Esta potencia es primeramente no-lingüística. La dirección negativa en contra de lo exterior, que es lo práctico, genera en vez de comprender (*Erkennen*) un reconocer (*Anerkennen*).

²¹*Loc. cit.*

²²*Ibid.*, GW 6, p. 288.

²³*Ibid.*, GW 6, p. 289.

²⁴*Ibid.*, GW 6, p. 295.

El reconocer es no-lingüístico y no se constituye por “palabras, afirmaciones, intimidaciones y promesas.”²⁵ El reconocer es primeramente una movilización práctica de la individualidad entera en contra de la pretensión de lo exterior. El reconocer resulta en un ser reconocido (*Anerkanntsein*). En el resultado después de reconocerse las dos conciencias o los dos individuos – ahora en una comunidad de individuos – *hablan* nuevamente. Pero no en el lenguaje ideal, sino el lenguaje del pueblo (*die Sprache des Volkes*).²⁶ Ella es la “idealidad” (*Idealität*) de un “mundo”, en el que los individuos tienen que encontrar la *Realität* y la *Bedeutung*.²⁷ Por el lenguaje del pueblo ya se expresa el espíritu objetivo (*der objektive Geist*).

2. El mundo de ley y mandato

El que no todos tengamos las mismas verdades depende muy básicamente del lugar (*Standpunkt*) del cual parte nuestra percepción que se desarrolla en una reflexión conceptual. Importante siempre es, individualmente el lugar del hablante y socialmente el lugar del interlocutor. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel tematiza, ya al comienzo, en el capítulo *Certeza sensitiva*, el problema del lugar de partida de lo lingüístico. Ya en este momento inicial donde la conciencia hace experiencias de cosas (*Gegenstände*), la conciencia tiene que entenderse como un puro lugar de la determinación conceptual, que por sí en este estado todavía no se puede determinar más. Ya al comienzo Hegel aclara que la conciencia como “la verdad más abstracta y más pobre” es

²⁵*Ibid.*, GW 6, p. 308.

²⁶*Ibid.*, GW 6, p. 318.

²⁷*Ibid.*, GW 6, p. 319.

una conciencia desde un cierto lugar.²⁸ Este lugar se distingue de otros lugares, de otras conciencias. Josef Simon explica:

“Él [Hegel] demuestra la contradicción que ya está en esta autocomprensión de la conciencia, que siempre puede estar, aparentemente, sin presupuestos: la conciencia, que se entiende como “certeza sensible” de la verdad, designa al mismo tiempo, con su determinación conceptual de los objetos, el lugar desde el que ella se determina.

Ella lo designa [el lugar] – como el lugar original de su voz – de modo puramente indicativo, como el “aquí” y “ahora” del determinar, y lo distingue mediante ello – es decir, como puramente sensible, estético o inmediato – de los otros lugares, de las voces que se determinan de manera distinta.”²⁹

Para la conciencia lingüística reflexional que pretendemos es notable la diferenciación de los lugares desde el comienzo, desde donde nosotros nos expresamos. Un Yo expresa de su lugar que vea tal cosa. Otro Yo proclama que vea otra cosa. Las dos verdades tienen la misma acreditación por la inmediatez del ver.

La formulación de Hegel que dice „ninguna filosofía ha sido refutada”³⁰ señala que desde lo más indeterminado

²⁸Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Gómez Ramos, A., (Ed.). Madrid: Abada, p. 162.

²⁹Simon, J. (2007). “Pensar a través de los nombres. Lenguaje y Concepto en Hegel”. Traducido del alemán por Maureira, M. y Wrehde, K. En: *Tópicos, revista de filosofía*. N° 33. México: Universidad Panamericana, pp. 175-192. Título original: Simon, J. (2002). *In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel*. En: *Hegel. Zur Sprache. Sprache zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*. Lindorfer, B. & Naguschewski, D. (Eds.). Tübingen: Gunter Narr, pp. 33-46.

³⁰Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W 18. 1979). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, pp. 55-58. Aquí p. 56.

que es la “certeza sensible” hasta la reflexión conceptual de la filosofía, se parte de distintos “lugares”. De distintos lugares tenemos distintas percepciones. Las realidades del hombre pueden ser diferentes. Son diferentes. Esto tenemos que considerar siempre.

Los distintos lugares todavía no describen una percepción del uno al otro como objeto. Con la conciencia de que la otra conciencia determina lo dado en una forma distinta, experimentamos una conciencia ajena (*fremdes Bewußtsein*). Por este acto surge una alienación (*Entfremdung*). En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel dice en el capítulo *El espíritu extrañado de sí*, que “este extrañamiento sucede únicamente en el lenguaje, que entra aquí en escena en su significado más propio y característico” y que se muestra “en el mundo de la eticidad” (*Sittlichkeit*) como “ley y mandato” (*Gesetz und Befehl*).³¹

Este mundo para Hegel no es el mundo real en el sentido de real efectivo (*wirklich*). En la realidad efectiva, explica Hegel, el lenguaje “solo es consejo” (*Rat*). En los dos mundos, el lenguaje “tiene a la *esencia* por contenido”.³² Pero en este punto de la alienación, el lenguaje “adquiere como contenido la forma que él es, y vale como lenguaje; se trata de la fuerza de hablar como tal, fuerza que realiza lo que hay que realizar.”³³

Hegel muestra, en la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia en sus distintos niveles de desarrollo. Es importante incorporar a un pensamiento lingüístico que a cada nivel corresponde otro concepto del lenguaje. En un ámbito de ley y mandato, el lenguaje tiene que ser capaz de expresar leyes y mandatos. En el ámbito de la *Wirklichkeit*, por el contrario, expresa, en base a la libertad, consejos.

³¹Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 599.

³²*Loc. cit.*

³³*Loc. cit.*

3. **El mundo de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*):
Lo lingüístico (*das Sprachliche*) como lo
razonable (*das Vernünftige*)**

Hegel divide la primera parte de la psicología enciclopédica, denominada el espíritu teorético (*der theoretische Geist*), en A) intuición (*Anschauung*), B) representación (*Vorstellung*) y C) memoria (*Gedächtnis*). El lenguaje tiene su lugar sistemático en la representación o, más cercano, en la imaginación (*Einbildungskraft*).³⁴ El lenguaje es “la obra más amplia de la imaginación”. En la imaginación se conectan lo sensible (*Sinnliches*) y lo no-sensible (*Unsinnliches*), en ella se conectan intuición (*Anschauung*) y concepto (*Begriff*). Es, pues, una facultad de la creación de sentido (*Sinnbildung*) y así merece, según Hegel, el título elevado del “poder supremo entre los hombres” (“*die höchste Macht unter den Menschen*”).³⁵ El lenguaje es entendido, entonces, como intermediario entre pensamiento (*Denken*) e intuición (*Anschauung*), pues en él son resaltadas las formas del pensar del hombre. Como facultad de conectar y separar de lo sensible y lo no-sensible, el lenguaje deviene en una expresión razonable (*sinnvoll*) de la interioridad que se manifiesta.

Si buscamos ahora, con Wohlfart, después de esta introducción sistemática del lenguaje, el lugar lógico de el, nos puede guiar la *Enciclopedia*. Queremos buscar el lugar en la *Ciencia de la Lógica*, que corresponde a la esfera de la representación. Una sentencia en el principio de la *Lógica subjetiva* podría servir a este respecto. Allí dice Hegel:

³⁴Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W 10. 1979). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, §§ 445-468. [= W 10].

³⁵Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W 4). *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, § 159. [Traducción al español H.B.].

“Lo que en primer lugar concierne aquella relación del entendimiento o del concepto con los niveles antepuestos a él, depende así, [de] cuál es la ciencia que es tratada para determinar la forma de aquellos niveles. En nuestra ciencia, como lógica pura, estos niveles son ser [*Sein*] y esencia [*Wesen*]. En la psicología ellos son sentimiento [*Gefühl*] e intuición [*Anschauung*], y luego la representación en general [*die Vorstellung überhaupt*], los cuales son presupuestos al entendimiento [*Verstand*]. En la *Fenomenología del espíritu* como la doctrina de la conciencia, [el espíritu] fue ascendido a través de niveles de la conciencia sensitiva y luego de la percepción al entendimiento.”³⁶

La correspondencia entre el lugar sistemático y el lugar lógico del lenguaje es, por tanto, que la intuición corresponde al nivel del ser (*Sein*), la representación al nivel de la esencia (*Wesen*) y el pensamiento al nivel del concepto (*Begriff*). Porque ya identificamos el lenguaje como representación del pensamiento, ahora se podría decir: “*el lenguaje es la esencia (la reflexión) del concepto.*”³⁷ Pero en esta declaración el lenguaje se quedaría aún muy indeterminado. Queremos encontrar el lugar principal del lenguaje dentro de la *Lógica de la esencia* para obtener informaciones más concretas. Nos dirigimos

³⁶Hegel, G.W.F. (2003). *Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*. Hamburg: Meiner, p. 15. (= WdL 1816). [„Was nun erstens jenes Verhältnis des Verstandes oder Begriffs zu den ihm vorausgesetzten Stufen betrifft, so kommt es darauf an, welches die Wissenschaft ist, die abgehandelt wird, um die Form jener Stufen zu bestimmen. In unserer Wissenschaft, als der reinen Logik, sind diese Stufen Sein und Wesen. In der Psychologie sind es das Gefühl und die Anschauung und dann die Vorstellung überhaupt, welche dem Verstand vorausgeschickt werden. In der Phänomenologie des Geistes, als der Lehre vom Bewußtsein, wurde durch die Stufen des sinnlichen Bewußtseins und dann des Wahrnehmens zum Verstand aufgestiegen.“].

³⁷Wohlfart, G. (1984). *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel. ed. cit.*, p. 215.

por consiguiente al nivel más elevado de ella, la *Wirklichkeit* y modificamos la frase: “*El lenguaje es la esencia (la reflexión) del concepto*” a la tesis: “*El lenguaje es la Wirklichkeit del concepto*”.³⁸ La *Wirklichkeit*, dice Hegel, “es la unidad inmediata de la esencia y de la existencia, o del interior y el exterior”.³⁹ Pero Hegel protesta contra una equiparación (*Gleichsetzung*) de la *Wirklichkeit* con la existencia exterior sensible, cuando dice:

„La *Wirklichkeit*, a diferencia de la mera apariencia, primeramente como unidad del interior y el exterior, no está frente a la razón como un otro. Más bien, la *Wirklichkeit* es lo razonable y lo que no es razonable no es visto por lo tanto como *wirklich*”.⁴⁰

No se puede confundir la *Wirklichkeit* con lo tocable e inmediatamente perceptible. Lo que, habitualmente entendemos bajo del término *wirklich*, lo existente, lo compuesto, es distinguido del término *wirklich* en el sentido hegeliano. Entendido “*das Wirkliche*” (*lo real efectivo*) en este sentido, podemos formular ahora la tesis: “*Lo real efectivo es lo lingüístico (Das Wirkliche ist das Sprachliche)*”.⁴¹ Todo lo que se puede denominar desde la perspectiva lógica es lingüístico. Este real efectivo es, según lo anteriormente dicho,

³⁸*Loc cit.*

³⁹Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= SW 10. 1979). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 142.

⁴⁰Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= SW 8. 1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, p. 321. [„Die Wirklichkeit, im Unterschied von der bloßen Erscheinung, zunächst als Einheit des Innern und des Außern, steht so wenig der Vernunft als ein anderes gegenüber, daß dieselbe vielmehr das durchaus Vernünftige ist, und was nicht vernünftig ist, das ist eben um deßwillen auch nicht als wirklich zu betrachten.“].

⁴¹Wohlfart, G. (1984). *Denken der Sprache*, ed. cit., p. 219.

entendido ahora como correspondencia (*Entsprechung*) entre declaración (*Äußerung*) y memoria (*Erinnerung*). El así entendido real efectivo (*das Wirkliche*) es, por consiguiente, lo lingüístico (*das Sprachliche*).

Queda la pregunta: ¿Cómo se puede presentar lo lógico puro lingüísticamente, en particular, bajo la premisa que debe ser una matriz sin pre-conceptos y pre-juicios, como lo pretende Hegel en la *Ciencia de la lógica*? Al final de su obra, después del trascurso enorme por el ser, la esencia y el concepto, Hegel se refiere, en una sentencia, a esta problemática y expresa la forma de la mediación del *λόγος* del lenguaje en el sentido de la frase especulativa así:

“La lógica (...) es el automovimiento de la idea absoluta solamente como la palabra original, que es tal expresión, que como exterioridad ya es inmediatamente desaparecida, mientras que es; la idea es por lo tanto sólo en esta autodeterminación, de percibirse, (...)”.⁴²

El acontecimiento lingüístico es por consiguiente en su forma un acontecimiento lógico – y al revés. En esta sentencia vemos la prueba de la *presentación* (*Darstellung*) lingüística de lo lógico, que debemos tener siempre presente en la dedicación a la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel habla en el contexto del lenguaje de un mundo de la eticidad (*Sittlichkeit*) y de un mundo de la *Wirklichkeit*. El primero es el mundo de ley y mandato (*Gesetz und Befehl*). El segundo es el mundo del consejo y de la libertad (*Rat und Freiheit*). El lenguaje tiene en los dos mundos “la *esencia* por contenido, y es forma de

⁴²Hegel, G.W.F. (2003). WdL 1816, pp. 284-285. [„Die Logik stellt (...) die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine Äußerung ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, sich zu vernehmen; (...).].

ella”.⁴³ La correspondencia con la *Lógica* de Hegel se establece en la *Wirklichkeit*, siendo ella también el nivel más alto de la *Doctrina de la esencia*. Considerando dicha conexión de la *Wirklichkeit* y el lenguaje, podemos concluir con Wohlfart, que en lo lógico “lo real efectivo es (...) lo lingüístico. Todo lo que puede ser denominado con la razón lógica, es lingüístico.”⁴⁴ Para Hegel lo lingüístico además es lo razonable:

“λόγος es más determinado que palabra. Es la hermosa ambigüedad de la palabra griega – razón es a la vez lenguaje. Pues lenguaje es la existencia pura del espíritu; es una cosa, percibida, retornada en sí misma”.⁴⁵

En conclusión, se puede expresar nuevamente con Wohlfart que “lo lingüístico [*das Sprachliche*] es lo real efectivo [*das Wirkliche*] de lo razonable [*das Vernünftige*]”, o dicho en otra manera que “lo lingüístico [*die Sprachlichkeit*] es la realidad efectiva [*die Wirklichkeit*] de la razón [*die Vernunft*]. Estar-en-Wirklichkeit significa Estar-en-Lenguaje. Estar-en-Lenguaje significa Estar-en-Concepto”.⁴⁶

¿Cómo podemos aplicar estas sentencias lógico-abstractas a nuestro vivir y convivir? Si la lógica es la matriz de nuestra *Wirklichkeit* y si estas realidades son razonables, ¿por qué vivimos con frecuencia en un mundo de conflictos, malentendidos, y represiones? Porque, responde Hegel, el

⁴³Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*, ed. cit., p. 599.

⁴⁴Wohlfart, G. (1984). *Denken der Sprache*, ed. cit., p. 219.

⁴⁵Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= SW 19. 1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, p. 314. [Traducción H.B.]. [λόγος ist bestimmter als Wort. Es ist schöne Zweideutigkeit des griechischen Wortes – Vernunft und zugleich Sprache. Denn Sprache ist die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, vernommen in sich zurückgekehrt.“].

⁴⁶Wohlfart, G. (1984). *Denken der Sprache*, ed. cit., p. 220.

mismo mundo de la *Wirklichkeit* es también el mundo de ley y mandato, que pertenece igual al mundo de la esencia, según lo que analizamos en la lectura anterior de la *Fenomenología del espíritu*. Para Hegel “(...) lo que es *wirklich*, es razonable (*vernünftig*).”⁴⁷ Pero nos explica también:

“**Hay que saber [!]**, que es de hecho *wirklich*; en la vida común todo es *wirklich*, pero hay una diferencia entre el mundo de apariencias y la *Wirklichkeit*. Lo real efectivo [*das Wirkliche*] también tiene un estar-ahí exterior; lo que presenta arbitrariedad y casualidad, así como en la naturaleza el árbol, la casa, la planta se reúnen. La superficie en lo ético, el actuar del hombre tiene mucho de grave; allí mucho podría ser mejor. Para reconocer la sustancia, hay que ver por medio de la superficie. Los hombres serán siempre viciosos y corrompidos, ésta no es la idea. En la superficie se pelean las pasiones; ésta no es la sustancia de la *Wirklichkeit*. Lo temporal, lo efímero, sí, existe y puede producir suficientemente miseria, pero no es una verdadera *Wirklichkeit*, como tampoco la particularidad del sujeto, sus deseos, aficiones.”⁴⁸

⁴⁷Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= SW 18. 1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, p. 111.

⁴⁸*Loc. cit.* [resalte H.B.]. [„Man muß aber wissen, unterscheiden, was in der That wirklich ist; im gemeinen Leben ist Alles wirklich, aber es ist ein Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Wirklichkeit. Das Wirkliche hat auch äußerliches Daseyn; das bietet Willkür, Zufälligkeit dar, wie in der Natur Baum, Haus, Pflanze zusammenkommen. Die Oberfläche im Sittlichen, das Handeln der Menschen hat viel Schlimmes; da könnte Vieles besser seyn. Erkennt man die Substanz, so muß man durch die Oberfläche hindurch sehen. Menschen werden immer lasterhaft, verderbt seyn; das ist nicht die Idee. An der Oberfläche balgen sich die Leidenschaften herum, das ist nicht die Wirklichkeit der Substanz. Das Zeitliche, Vergängliche existiert wohl, kann Einem wohl Noth genügen machen, aber dessenungeachtet ist es keine wahrhafte

Hegel menciona en la cita el carácter exterior que tiene la *Wirklichkeit*. El lenguaje que conectamos, como lingüística (*als Sprachlichkeit*), con la realidad efectiva, es en su forma exterior “obra del entendimiento”.⁴⁹ De su carácter interior en comparación, podemos agregar y completar, lo lingüístico es realidad efectiva. Como tomamos en cuenta, se trata de la realidad efectiva de la razón. En ella surte efecto en el consejo. El consejo, por su parte, es una manifestación de la libertad.

4. Resumen del camino de la “logificación” del lenguaje en Hegel

Resumiendo el camino de la “logificación” del lenguaje, que Hegel describe en *Jenaer Systementwürfe 1 de 1803/04*, podemos concertar que la conciencia lingüística del espíritu subjetivo surge de una conciencia lingüística unida, mítica y muda. Al dar signos y poner nombres la conciencia del espíritu subjetivo establece una relación dominante con las cosas de su memoria. Por el conocer del otro se aliena del otro y se devuelve, por el reconocimiento del otro, a un lenguaje del pueblo que es espíritu objetivo. Los individuos buscan en el mundo objetivo-lingüístico los significados y la *Realität*. En este mundo dominan ley y mandato.

Resumiendo la observación acerca del lenguaje en el mundo real efectivo en la *Fenomenología del espíritu*, podemos suponer que nosotros tenemos distintas percepciones de distintos lugares y por consiguiente tenemos también

Wirklichkeit, wie auch nicht die Partikularität des Subjekts, seine Wünsche, Neigungen.“].

⁴⁹Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W 10. 1979). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, p. 272.

distintas realidades. Es válido tanto para la realidad en el sentido hegeliano de *Realität* como para la *Wirklichkeit*. Pero hay que saber diferenciar que el mundo de ley y mandato no es todo el mundo real efectivo. El mundo real efectivo consiste en consejo (*Rat*) y libertad (*Freiheit*). El consejo corresponde a la efectiva realidad lingüística. El consejo deja la libre decisión de seguirlo al otro. Un objetivo principal en todo el intercambio lingüístico tiene que ser, entonces, dialogar siempre bajo la premisa de la efectiva realidad lingüística que es el consejo.

Resumiendo las observaciones acerca del lugar lógico del lenguaje en Hegel, podemos suponer que el lenguaje corresponde en su forma de lo lingüístico a la realidad efectiva de la razón (*Wirklichkeit der Vernunft*). Para su aplicación en nuestro actuar cotidiano esta sentencia lógico-abstracta tiene la mayor relevancia. Pues elevar esta sentencia a la conciencia, nos permite anteponer a nuestro vivir y convivir en un mundo de dominio, ley y mandato, un vivir y convivir *razonable* en base de reconocimiento, consejo y libertad. Por ser consciente de la diferencia de lo lingüístico a lo exterior (*Verstand*) y lo interior (*wirkliche Vernunft*), la realidad efectiva surte efecto.

Observamos con Hegel tres apariencias del lenguaje en el trascurso de la conciencia. El lenguaje como lenguaje del pueblo, el lenguaje en el mundo de la *Wirklichkeit* y el lenguaje en el mundo de la lógica. En qué mundo uno se encuentra, eso depende del nivel de su conciencia. Sólomente a través de la conciencia del mundo lógico en que vivimos, encontramos y entendemos la verdad de lo lingüístico que es el hombre. Solamente a través de la máxima reflexión en el mundo lógico encontramos y entendemos, que lo lingüístico (*das Sprachliche*) es la realidad efectiva (*die Wirklichkeit*) de la razón (*die Vernunft*). Para poder distinguir entre el mundo de ley y mandato y el mundo del consejo, tenemos que tomar el camino por la lógica. Porque en ella se manifiesta que el motor máquina de nuestra convivencia es el lenguaje que

tenemos en común. En lo lógico se manifiesta como alerta el peligro de la inmediatez en las acciones del hombre. La falta de lo lógico significa falta de reflexión y la falta de reflexión es el sustrato de conductas autoritarias o totalitarias.

Volviendo al comienzo de *nuestras* reflexiones, podemos interpretar, que estamos atrapados en el remolque de los acontecimientos políticos y de las máquinas por la falta de entendimiento de lo lingüístico-lógico que es nuestra *Wirklichkeit*. Subirnos a la altura de dicha conciencia, nos permitiría intercambiar consejos sobre cómo podemos salir. “Lo que es real efectivo, puede surtir efecto.” (“*Was wirklich ist, kann wirken*”).⁵⁰ Y una vez salido, frente a la creación de nuestra actualidad político-social vale entonces la palabra de Hegel que dice: “Lo que es real efectivo, es posible.” (“*Was wirklich ist, ist möglich*”).⁵¹

5. Perspectiva

El pensar de la razón en un pensar del lenguaje se distingue de interpretaciones que presuponen el lenguaje como medio, y piensan que el lenguaje permite una cierta visión en conjunto de las cosas como son en sí mismas. Pues esto presupondría, que ningún otro uso del lenguaje, y con esto tampoco una razón ajena, tendrían que ser considerados. Pero esto es, justamente lo que Kant denomina un “egoísmo lógico”, pues un “egoísta lógico”, dice Kant en la *Antropología en sentido pragmático*, “tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás. [...] Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad. [...]” Sin esta “piedra de toque” nos es sustraído “un

⁵⁰Hegel, G.F.W. (1999). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*. Hamburg: Meiner, p. 181. (WdL 1813).

⁵¹*Ibid.*, p. 176.

gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios” y la consecuencia es que “quedamos entregados al error.”⁵² Para evitar estos errores tenemos que comprobar nuestros propios juicios, tomados desde nuestro punto de vista, siempre con el juicio del otro que lo formó desde su punto de vista. Para Hegel también existe la posibilidad de otros puntos de vista aparte del propio. Es un resultado de la razón el que no pensemos en conceptos determinados, sino en “nombres y signos”⁵³, “cuya comprensión recién se realiza en el uso individual del lenguaje”.⁵⁴ Para Hegel, la metafísica no es una “ciencia de las cosas”, tal y como son, sino en tanto que son “captadas en pensamientos”⁵⁵ (*in Gedanken gefasst*), que se hace como personalidad individual auto-pensante. El concepto en el sentido de la lógica ya no es el concepto adecuado a las cosas ‘exteriores’, sino el concepto de cosas como están dadas en una situación (subjetiva y ocasionalmente).⁵⁶

En un pensar del lenguaje que es elevado al nivel de nuestra conciencia se realiza una reorientación del concepto de la razón. Con esto puede ser acompañada una concepción ampliada de la ilustración. La salida del hombre de su minoría de edad, de la cual es culpable, no puede, en conciencia de una orientación limitada (*beschränkte Übersicht*)

⁵²Kant, I. (2000). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner, p. 11 [128].

⁵³Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= SW 10. 1979). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, § 462.

⁵⁴Simon, J. (2003). *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, ed. cit., p. 557.

⁵⁵Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= SW 8. 1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, § 24.

⁵⁶Simon, J. (2003). *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, ed. cit., p. 557.

que lleva a la dependencia de la razón ajena, entrar en una tutela (*Vormundschaft*) de la cual es culpable, como ya Hamann mencionó frente a Kant.⁵⁷ Tutela es el mundo de ley y orden. *Wirklichkeit* por el contrario es *Wirklichkeit* de la razón, es libertad y consejo. Se demuestra en un pensar – **desde el lenguaje** (*von der Sprache her*).

Bibliografía

Literatura primaria:

Hamann, Johann Georg:

- (1965). *Briefwechsel*. Vol. 5. Henkel, A. (Ed.) Frankfurt am Main: Insel.

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:

- (1999). *Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*. Hamburg: Meiner. (= WdL 1813).
- (2003). *Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*. Hamburg: Meiner. (= WdL 1816).
- (2008). *Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*. Hamburg: Meiner. (= WdL 1832).
- (1975). *Jenaer Systementwürfe I*. Gesammelte Werke. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner (= GW 6).
- (1980). *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner. (= GW 9).
- (1986). *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, E. &

⁵⁷Hamann contrapone en una carta a Kraus el concepto de la salida de la tutela al concepto kantiano de la minoría de edad. Ver: Hamann, J.G. (1965). *Briefwechsel*. Vol. 5. Henkel, A. (Ed.) Frankfurt am Main: Insel, p. 289.

- Michel, K.M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= W 4).
- (1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, E. & Michel, K.M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= W 8).
 - (1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, E. & Michel, K.M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= W 10).
 - (1986). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, E. & Michel, K.M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= W 12).
 - (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, E. & Michel, K.M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= W 18).
 - (1986). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, E. & Michel, K.M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= W 19).
 - (2010). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada.

Kant, Immanuel:

- (2000). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: Meiner.

Literatura secundaria:

Hösle, Vittorio:

- (1997). *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: C.H. Beck.

Liebrucks, Bruno:

- (1964). *Sprache und Bewußtsein*. Vol.1. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsanstalt.
- (1968). *Sprache und Bewußtsein*. Vol. 4. *Die erste Revolution der Denkungsart. Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsanstalt.
- (1970). *Sprache und Bewußtsein*. Vol. 5. *Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Akademische Verlagsanstalt.
- (1982). *Drei Revolutionen der Denkart*. En: *Irrationaler Logos und rationaler Mythos*. Editorial Würzburg: Königshausen & Neumann.

Simon, Josef:

- (2003). *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin, New York: de Gruyter.
- (1981). *Handbuch Sprachphilosophie*, Ströker, E. & Wieland, W. (Eds.). Freiburg, München: Karl Alber.
- (2007). “Pensar a través de los nombres. Lenguaje y Concepto en Hegel”. Traducido del alemán por Max Maureira y Klaus Wrehde. En: *Tópicos, revista de filosofía*, N° 33. México: Universidad Panamericana, pp. 175-192. Título original: Simon, J. (2002). „In Namen denken. Sprache und Begriff bei Hegel“. En: *Hegel. Zur Sprache. Sprache zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*. Lindorfer, B. & Naguschewski, D. (Eds.). Tübingen: Gunter Narr, pp. 33-46.

Hoffmann, Thomas Sören:

- (1996). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. En: *Klassiker der Sprachphilosophie*, Borsche, T. (Ed.). München: Beck, pp. 257-274.

Wohlfart, Günter:

- (1982). *Der Augenblick*. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und

Heidegger mit einem Exkurs zu Proust.
Freiburg/München: Karl Alber.

- (1984). *Das Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel.* Freiburg / München: Karl Alber.
- (1986). *Der Punkt. Ästhetische Meditationen.* Freiburg / München: Karl Alber.

A LÓGICA ESPECULATIVA COMO LÓGICA DA VIDA

Michela Bordignon

Università degli Studi di Padova

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

1. Introdução

Hegel define as determinações de sua própria lógica como «movimentos vivos»¹. Essas determinações estão articuladas com base em uma estrutura significativamente diferente daquela dos «ossos inanimados de um esqueleto, até mesmo embaralhados desordenadamente»² da lógica formal. Como explicar essa diferença? Que tipo de modelos de racionalidade estão na base dessas duas concepções de lógica?

Neste artigo, mostrarei que as principais características da lógica formal e da lógica especulativa estão baseada em dois modelos de racionalidade que correspondem ao que pode ser definidos como “mecanismo” e como “vida”³.

¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 6. Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f., p. 294. Cita-se a lógica do ser conforme Vol. 5 (= *WdL I*), a lógica da essência e do conceito conforme Vol. 6 da Suhrkamp-Theorie-Werkausgabe (= *WdL II*).

² *WdL I*, p. 19.

³ No artigo *Hegel's living Logic*, John Baumeister assume a mesma estratégia que tomarei no meu contributo, ou seja, de traçar uma correspondência entre mecanismo e lógica formal por um lado, e entre a vida e a lógica especulativa do outro (cf. Baumeister, J. (2013). “Hegel's

Nesse sentido, tentarei explicar por que a lógica hegeliana pode ser considerada uma *lógica da vida* e como ela constrói um modelo de racionalidade que é capaz de lançar luz sobre áreas da realidade que não são redutíveis às explicações dos sistemas lógicos formais. Mais precisamente, procederei da seguinte forma:

1. explicarei em que sentido a lógica formal está baseada em um modelo mecanicista da racionalidade;
2. explicarei em que sentido a lógica especulativa está baseada em um modelo de racionalidade organicista;
3. analisarei o papel da negatividade e da contradição dentro deste modelo de racionalidade;
4. nas considerações finais, tentarei lançar luz sobre o potencial explicativo do paradigma de racionalidade hegeliano em comparação com um paradigma de racionalidade baseado sobre a lógica tradicional.

2. Lógica formal e mecanismo

Na primeira parte deste artigo, analisarei, primeiramente, como as dinâmicas da lógica formal seguem a estrutura lógica da determinação do mecanismo, analisada na primeira parte da seção dedicada à objetividade na lógica hegeliana. Em segundo lugar, tentarei lançar luz sobre as implicações dessa correspondência nos dois tipos de dinâmica em questão.

living Logic". *Research in Phenomenology* 43, pp. 243-264). Com respeito ao primeiro tipo de correspondência – aquele entre mecanismo e lógica formal – a minha análise tentará simplesmente ir um pouco mais nos detalhes e explorar as implicações a que ela nos leva. No entanto, com respeito ao segundo tipo de correspondência, tentarei me focar mais especificamente sobre a dinâmica constitutiva da idéia de vida, isto é, a estrutura da finalidade interna, a qual é incorporada na dinâmica da carência.

A tentativa de aplicar o modelo da lógica puramente formal e puramente abstrata às categorias de objetividade poderia parecer inadequado. Contudo, não devemos esquecer que, quando Hegel se refere ao mecanismo, especifica que ele não tem apenas a ver com dinâmicas do funcionamento dos objetos, mas também com dinâmicas espirituais, ou seja, com dinâmicas que pertencem à esfera humana. Hegel, de fato, menciona explicitamente uma «forma mecânica de imaginar, uma memória mecânica, o hábito, uma forma de agir mecânica»⁴ para se referir um tipo de dinâmicas espirituais em que «falta a penetração e presença do espírito naquilo que ele compreende ou faz»⁵.

Portanto, nessa primeira parte do artigo, tentarei mostrar por que o trabalho da lógica formal é um trabalho mecânico e, nesse sentido, por que trata-se de um trabalho que não tem penetração e presença de espírito. As características fundamentais compartilhadas pela estrutura lógica do mecanismo e por aquela dos sistemas lógicos formais são:

- i. a independência dos componentes do sistema;
- ii. o caráter externo das relações através das quais esses componentes estão ligados;
- iii. a ausência de processos de autodeterminação dos elementos do sistema;
- iv. o sistema é um agregado ou uma combinação de diferentes elementos (falta de unidade).

Ilustrarei estes pontos concentrando-me, em particular, sobre o tratamento hegeliano do objeto mecânico.

A principal característica do objecto mecânico é a *independência* dos componentes que o constituem. Hegel

⁴ *WdL II*, p. 410.

⁵ *Ibid.*

ênfatiza que «os diferentes são *objetos* completos e *autosubsistentes*»⁶. A diferença em questão é uma diferença de elementos autosubsistentes, ou seja, de elementos que subsistem de forma indiferente à diferença que os distingue. A diferença em questão é, na verdade, uma relação de diversidade. Essa categoria, tratada nas determinações de reflexão no começo da doutrina da essência, indica uma relação de distinção que liga termos caracterizados por sua própria autosubsistência, isto é, termos independentes que são indiferentes a sua relação mútua:

O diferente subsiste como diverso reciprocamente indiferente, porque é idêntico consigo, porque a identidade constitui seu campo e seu elemento⁷.

Os vários componentes de um sistema lógico formal podem ser caracterizados do mesmo modo, ou seja, como elementos independentes. As constantes lógicas, as diferentes formas de proposições, etc. desempenham um papel específico no sistema, e esse papel pode ser concebido como o seu significado. O significado de cada elemento do sistema lógico formal é, como no caso do objeto mecânico, independente dos outros elementos. Por exemplo a negação, na lógica formal clássica, é sempre uma constante lógica que muda o valor de verdade da proposição à qual ela é aplicada. Esse significado é dado, fixo, pressuposto e não pode ser alterado por algum tipo de relação em que entra o item em questão.

As relações através das quais cada elemento do sistema se conecta aos outros não são, assim, relações internas, ou

⁶ *WdL II*, p. 409.

⁷ *WdL II*, p. 48; e mais adiante Hegel continua: «os diversos assim não se comportam como identidade e diferença um com o outro, mas apenas como *diversos* em geral, que são indiferentes um com o outro e diante sua determinidade» (*ibid.*).

seja, relações que determinam a natureza do elemento em questão. A independência e autosubsistência dos elementos do sistema implicam o caráter simplesmente *extrínseco* das suas relações.

Precisamente a *exterioridade das relações mecânicas* corresponde à segunda característica fundamental da análise hegeliana do objeto mecânico hegeliano:

os diferentes [...], portanto, na relação deles se comportam um com o outro como *autosubsistentes* e em cada conexão permanecem *extrínsecos*. – O caráter do *mecanismo* é constituído do fato de que, independentemente do tipo de relação que ocorre entre os conectados, essa relação é *alheia* a eles, tal que não concerne de jeito nenhum a natureza deles⁸.

E mais adiante:

As determinações não são, assim, concebíveis na base do objeto, nem uma na base da outra. A totalidade do objeto é, em geral, a forma da reflexão universal da sua multiplicidade na singularidade não determinada em si mesma. As determinidades que ele tem em si, portanto, pertencem certamente assim a ele; mas a *forma*, que constitui a diferença deles e os liga em unidade é uma forma exterior e indiferente⁹.

As relações que ligam os diferentes objetos mecânicos, portanto, não são originadas a partir da estrutura constitutiva dos objetos mesmos, ou seja, elas não têm a ver com a sua determinação interna. Trata-se, ao contrário, de relações que têm como base algo outro dos objetos. Para esclarecer esse ponto, voltamos à determinação da diversidade, onde Hegel explica que «na diversidade enquanto indiferença da

⁸ *WdL II*, p. 409.

⁹ *WdL II*, p. 412.

diferença, [...] a diferença é apenas um ser posto»¹⁰. Da mesma forma, a relação com a qual um objeto mecânico está vinculado a outro objeto, é uma relação que é posta de fora do objeto mesmo, a partir de outro em relação a ele.

De acordo com as mesmas dinâmicas, as relações que afetam os elementos dos sistemas de lógica formal – por exemplo, a relação de negação entre diferentes tipos de proposições às quais a negação pode ser aplicada – são externas aos elementos mesmos, isto é, elas não dependem da estrutura formal desses elementos. Se eu tomar, por exemplo, a proposição p e a negação \neg , a relação delas $\neg p$ – é apenas uma combinação das duas, porque p não contém em si a negação \neg , e vice-versa. A negação é simplesmente aplicada ou, poderíamos dizer, posta de fora, e mais precisamente é posta pelo agente que examina as relações dos elementos do próprio sistema formal.

Em relação a esse tipo de dinâmica mecânica, Hegel observa também que no objeto «a determinidade é como uma multiplicidade certamente completa, mas *indeterminada*, a saber, *uma multiplicidade destituída de relações*, que do mesmo modo constitui uma totalidade inicialmente não ulteriormente determinada; *os lados, as partes*, que podem ser distinguidos no objeto, pertencem a uma reflexão exterior»¹¹. Igualmente, nos sistemas lógicos formais, cada elemento está completo e independente, mas, ao mesmo tempo, permanece indeterminado, na medida em que não é caracterizado segundo relações internas. A determinidade de um elemento de lógica formal pode assumir uma variedade de formas diferentes que dependem das suas relações com outros elementos, mas essas relações não dependem da estrutura interna do próprio elemento. Voltando ao nosso exemplo, podemos considerar como a negação pode estar relacionada a diferentes tipos de proposições. Ela contém

¹⁰ *WdL II*, p. 48.

¹¹ *WdL II*, p. 409.

em si, graças à sua forma, a possibilidade de entrar em uma relação e de ser determinada de diferentes maneiras. Todavia, ela não inclui em si a específica relação na qual entra em contextos diferentes e na qual ela assume uma determinidade bem precisa. É o agente racional que examina o mecanismo do sistema lógico acionando-o, ou seja, pondo em relação diferentes elementos e analisando como esses elementos operam nessas relações. O agente racional mistura, arranja e combina os diferentes elementos de diferentes maneiras, a fim de testar a validade das relações, ou seja, a validade das inferências. Portanto, as relações entre os elementos do sistema são externas na medida em que elas têm a sua base apenas no sujeito que as analisa, que pressupõe a função delas e que examina as implicações dessa função.

Isso não significa que as relações entre os elementos do sistema lógico formal são completamente arbitrárias. Cada elemento é caracterizado por um impulso (*Trieb*)¹² que o leva para entrar em uma relação com um outro que não é completamente acidental.

Em um sistema lógico formal, cada constante lógica, por exemplo, contém em si a possibilidade, ainda indeterminada, de entrar em relação direta com diferentes tipos de proposição, mas não inclui em si mesmo a possibilidade de se relacionar diretamente com outras constantes lógicas, ou seja, faz sentido dizer $\neg p$ (não é o caso que p), mas não faz sentido dizer $\neg \wedge$. O impulso da relação que determina a série de possíveis combinações entre os diferentes elementos depende da forma dos próprios elementos.

No entanto, a relação precisa na qual um elemento específico realmente está incluído depende do agente racional que trabalha com o sistema em questão e da forma na qual ele pretende testar as relações inferenciais dele. Nesse

¹² Cf. *WdL II*, p. 410.

sentido, os sistemas lógicos formais funcionam como um mecanismo de corpos físicos no qual, como escreve Livieri, «é tanto verdadeiro que as partes funcionam na organização da atividade do inteiro graças à forma *delas*, que se interpenetram uma com a outra, assim como é verdade que o que as une e as faz mover não está nas partes, mas vem de fora»¹³.

Consegue – e assim chegamos à terceira característica do mecanismo – a *ausência de autodeterminação* dentro dos sistemas mecânicos, assim como dentro dos sistemas lógicos formais:

Portanto, o objeto tem, como um ser aí em geral, a determinidade da sua totalidade *fora dele*, em outros objetos, [e] estes igualmente [têm essa determinidade] *fora deles* e assim ao infinito. [...] Na medida em que o objeto na sua determinidade é igualmente indiferente diante dela, acena através de si, por seu ser determinado, *fora de si*, novamente a objetos para os quais, porém, é de mesmo modo *indiferente de ser determinados*. Não está presente, portanto, nenhum princípio de autodeterminação¹⁴.

O objeto mecânico, por conseguinte, refere-se a objetos em relação aos quais é, ao mesmo tempo, indiferente. Esta relação que é, ao mesmo tempo, uma indiferença, a saber, que não é uma relação, corresponde ao que Hegel caracteriza como a contradição do objeto mecânico. As relações entre os objectos não são relações propriamente ditas entre eles na medida em que não dependem dos próprios objetos. O

¹³ «È tanto vero che le parti funzionano assieme nell'organizzazione dell'attività dell'intero grazie alla *loro* forma, che si compenetra reciprocamente, ma è altrettanto vero che ciò che le mette assieme e le fa muovere non sta nella parti, piuttosto viene da fuori» (Livieri, P. (2012). *Il pensiero dell'oggetto*. Trento: Verifiche, p. 45).

¹⁴ *WdL II*, p. 412.

objeto mecânico não é capaz de se determinar por si, mas deve sempre esperar de ser posto em relação por um outro de si mesmo. Esse outro não tem como finalidade aquela de determinar a natureza do objeto em questão, que em si já é dado, é um completo, algo independente.

Esta relação extrínseca tem um caráter puramente instrumental, isto é, aquele de explorar a medida em que a relação inferencial de um objeto do sistema com o outro é capaz de manter ou, como diria Hegel, de “comunicar”¹⁵, uma verdade pressuposta como dada. No sistema lógico formal, não se trata de explorar a natureza das categorias de pensamento. Não há nenhuma verdade para ser descoberta. A verdade já está dada e trata-se apenas de compreender como ela funciona. Em relação ao objeto mecânico, Hegel observa que

Na medida em que agora a *determinidade* de um objeto *reside em um outro*, não está presente entre os objetos nenhuma diversidade determinada; a determinidade é apenas *dupla*, uma vez em um objeto, outra vez no outro, um absolutamente *idêntico*, e a explicação ou o compreender é, portanto, *tautológico*. Essa tautologia é o ir e voltar exterior e vazio; pois a determinidade dos objetos que são lá independentes não recebe alguma distinção propriamente dita e, por isso, é apenas idêntica, [e] assim tem somente *uma única* determinidade¹⁶.

Da mesma forma, poderíamos dizer que o conhecimento produzido em um sistema de lógica formal tem um caráter simplesmente analítico. Não são produzidos novos conhecimentos das categorias que compõem o sistema porque a tentativa é somente aquela de determinar os critérios pelos quais um sistema, cujos elementos são

¹⁵ *WdL II*, p. 415.

¹⁶ *WdL II*, p. 413.

assumidos desde o início como fixos e imutáveis, mantém a sua coerência, em sua fixidez e em sua imutabilidade. O objetivo é de determinar quais são os critérios de correção das relações inferenciais entre os diferentes elementos, no ir e vir mecânico de um deles – as premissas de uma inferência – para os outros – as conclusões de uma inferência.

Isto resulta na quarta característica dos sistemas mecânicos, ou seja, o fato de que esses sistemas são constituídos não como uma unidade real, mas como *agregados*, como uma *combinação* de elementos dados e pressupostos:

esta determinidade indeterminada é uma tal *variedade* em si mesma e tem que ser considerada, portanto, como uma *combinação*, como *agregado*¹⁷.

Os objetos que compõem o sistema são uma pluralidade de elementos caracterizados por uma «determinidade indeterminada», onde a indeterminação em questão equivale a uma subdeterminação. Os elementos do sistema, não sendo totalmente determinados, ou seja, na perspectiva hegeliana, não sendo capazes de se autodeterminar através de um campo de relações internas, deixam um campo de determinação vazio. Este campo de determinação permanece totalmente disponível para uma entidade externa ao sistema, que opera com ele como com conjunto de formas vazias, combinados uma com as outras, conforme a estrutura puramente abstrata delas. Mas estas formas vazias, na abstração delas, podem se inserir em combinações de diferentes tipos. Na medida em que o campo de determinação permaneceu vazio, ele pode ser articulado seguindo estratégias de tipo diferente. É por isso que, também no contexto da lógica formal, podemos encontrar diferentes tipos de agregados, ou seja, diferentes tipos de sistemas, dependendo dos elementos disponíveis e da forma

¹⁷ *WdL II*, p. 411.

na qual eles são relacionados. E mesmo que, como dissemos, o caráter das relações exploradas não é totalmente arbitrária, não deixa de ser relativo, e é relativo precisamente com respeito aos pressupostos subjacentes ao sistema e à forma a qual se decide trabalhar com eles.

Portanto, estes sistemas não são caracterizados por uma unidade propriamente dita, na medida em que as relações que eles apresentam não dependem dos elementos do sistema em si, mas dos pressupostos e das relações estabelecidas por um agente externo ao sistema. As relações entre os elementos dentro de um sistema lógico formal, assim como a relação entre os objetos mecânicos, não são postas de forma autônoma dentro do sistema, mas precisam ser “ativadas” por um agente externo ao sistema.

Neste sentido, podemos voltar à nossa declaração inicial segundo a qual o mecanismo «falta a penetração e presença do espírito»¹⁸. A falta de penetração corresponde à indeterminação, ou subdeterminação, na qual são deixados os elementos do sistema. Tal subdeterminação implica no que Hegel chama de «falta de espírito», ou seja, a falta de um princípio de determinação dentro dos elementos do sistema: os elementos não têm em si, mas em outro, o princípio que guia e estrutura a articulação interna deles, ou seja, o princípio da sua própria unidade. Essa unidade permanece, assim, uma unidade simplesmente exterior, relativa, acidental, isto é, um unidade simplesmente mecânica e incapaz de encontrar dentro dela e do sistema o seu próprio fundamento e a própria *raison d'être*.

¹⁸ *WdL II*, p. 410.

3. Lógica especulativa e vida

Não é possível dar conta das determinações do pensamento da lógica especulativa através de um modelo explicativo mecanicista. A articulação do pensamento especulativo parece ser mais complexa daquela da lógica formal. Esta complexidade depende da não-reducibilidade das categorias do sistema da lógica especulativa a dinâmicas mecanicistas, na medida em que aqui se tratam de categorias e de um sistema que não são *heterodeterminados* (determinados a partir de um princípio exterior ao sistema), mas *autodeterminados* (eles têm um princípio de determinação interno). Hegel caracteriza esta autodeterminação como uma espécie de vida das determinações lógicas:

Elas são os pensamentos puros, o espírito que pensa sua essência. O seu automovimento é sua vida espiritual e é aquilo pelo qual a ciência se constitui e do qual ela é apresentação¹⁹.

A *Ciência da Lógica* é simplesmente a exposição do movimento vivo das categorias lógicas. Essas categorias não são fixas, formais, independentes e autosubsistentes. Pelo contrário, o sistema da lógica especulativa pode ser caracterizado da seguinte forma:

- i. as categorias não têm uma subsistência própria, mas se constitui apenas na base das relações com todas as outras categorias do sistema;
- ii. as relações entre as diferentes categorias são internas a elas, ou seja, elas são relações constitutivas para a articulação das próprias categorias;
- iii. as categorias têm em si o princípio da sua determinação;

¹⁹ *WdLI*, p. 17.

- iv. o sistema de categorias é caracterizado por uma unidade de tipo orgânico.

Examinarei brevemente essas características da lógica especulativa hegeliana, mostrando como elas têm fundamento em um modelo de racionalidade de tipo organicista, que podemos encontrar na discussão da ideia lógica da vida, dentro do sistema de lógica hegeliana.

Tomamos como ponto de partida a forma na qual Hegel, em geral, caracteriza o organismo como «múltiplo, que não se compõe de partes, mas sim de membros»²⁰. Um organismo constitui-se de um conjunto de componentes que, longe de ser independentes um do outro, só existem na sua *relação mútua*. As determinações da lógica especulativa podem ser consideradas como membros de um corpo. Não se trata, de fato, de um conjunto de categorias lógicas simplesmente assumidas, cada uma com um significado e uma função que são fixos e independentes. O sistema lógico de Hegel, ao contrário, toma como ponto de partida a total ausência de pressupostos. Desenvolve-se através do processo dialético no qual o pensamento em si se determina a si mesmo, forma e desenvolve suas próprias categorias, como um corpo forma e desenvolve os seus membros. As categorias são, portanto, como membros do corpo lógico que, no seu processo de autodeterminação, articulam de forma progressiva a estrutura interna desses membros e, conseqüentemente, alteram as relações mútuas que surgem a partir dessas articulações.

Não temos mais, portanto, relações de caráter extrínseco. Pelo contrário, temos *relações internas*, ou seja, relações que definem e surgem na base da estrutura interna de cada parte, exatamente como, no organismo, cada parte é o que é apenas na relação recíproca que a liga a outras partes

²⁰ *WdL II*, p. 476.

do organismo²¹. Por isso, o conjunto de categorias lógicas constitui o que podemos propriamente chamar de um *sistema*, que tem uma unidade própria dependente de um próprio *princípio interno de autodeterminação*. Esse princípio é o pensamento mesmo. Isso significa que as relações que caracterizam este sistema não são postas por um sujeito externo ao sistema, mas são originadas a partir da atividade do pensamento mesmo como sujeito interno ao sistema, que não é senão o seu próprio processo de autodeterminação, como sujeito que pensa a si mesmo e assim se determina nas suas diferentes categorias.

Como funciona esse processo? Hegel define a lógica, de fato, como um «sistema da razão pura, como o reino do pensamento puro»²². As categorias do pensamento puro são formas lógicas puras, onde o termo «forma» não deve ser entendido, como no caso da lógica formal, como uma forma abstrata e separada de um conteúdo dado a partir de fora do sistema e aplicada a ele apenas de maneira extrínseca. A forma, no caso do sistema lógico hegeliano, deve ser entendida como forma absoluta, isto é, como uma forma capaz de produzir o seu próprio conteúdo:

a lógica mesma é certamente a ciência *formal*, mas ciência da *forma absoluta*, que é em si totalidade e contém a *idéia pura da verdade mesma*. Esta forma absoluta tem em si mesma seu conteúdo ou realidade; o conceito [...] tem, no momento da sua negatividade ou do determinar absoluto, as diferentes determinações; o conteúdo não é, em geral, nada mais que essas determinações da forma absoluta, – que é posto por esta forma mesma e é assim também adequado a ela²³.

²¹ «Being the corporeal version of a ‘member,’ a bodily organ (say, the heart) is what it is only in its relation to the other organs and to the body as a whole» (Baumeister, J. (2013), *Hegel’s living Logic*: p. 252).

²² *WdL I*, p. 44.

²³ *WdL II*, p. 264.

A produção do conteúdo das categorias lógicas pelas categorias lógicas mesmas é o desenvolvimento da estrutura interna delas e das suas relações para as outras categorias que esta estrutura interna origina e em que elas concretamente se constituem. A maneira em que as categorias determinam sua estrutura interna e as relações com outras categorias é estabelecida, como lemos na passagem acima mencionada, a partir de sua negatividade interna.

Para lançar luz sobre a natureza dessas relações, Baumeister refere-se a relação de interação que encontramos no final da doutrina da essência²⁴. Esse tipo de caracterização é correta, mas não exaustiva. Ela dá conta do caráter constitutivo e interno das relações que definem o modo de ser das categorias da lógica especulativa, mas não explica como essas relações se estabelecem e como são geradas as categorias lógicas dentro destas relações no processo de autodeterminação do pensamento. Em outras palavras, ela não dá conta do que é do caráter específico das categorias lógicas do sistema hegeliano, a saber, de não ser meras categorias formais, mas formas absolutas, capazes de pôr seu próprio conteúdo. Encontramos um paradigma explicativo eficaz se vamos além da relação de interação e se permanecermos fiéis à nossa tentativa de testar o modelo explicativo do organismo e da ideia lógica da vida.

As determinações lógicas, como dissemos, tem um caráter dinâmico e tem em si o princípio de seu movimento. Isto significa que a sua articulação não depende de um agente racional que pensa o conteúdo dessas categorias de uma forma em vez de uma outra, mas depende do conteúdo intrínseco das categorias mesmas. Assim, as categorias lógicas são caracterizadas pela mesma dinâmica dos

²⁴ «The element involved are what they are through each one explicitly being both the cause and the effect of the other» (Baumeister, J. (2013), *Hegel's living Logic*, 252).

organismos: o desenvolvimento delas é impulsionado, da mesma forma dos seres vivos, por uma finalidade de tipo interno²⁵. A força constitutiva imanente ao desenvolvimento dialético das categorias lógicas, a sua finalidade interna, não é nada mais do que o próprio conceito delas: «o fundamento mais profundo é a alma por si, o conceito puro, que é o mais íntimo dos objetos, seu pulso vital simples, como do próprio pensar subjetivo dos mesmos»²⁶. O conceito é a verdade que cada categoria tem implicitamente em si, a sua finalidade interna, o que impulsiona o processo de determinação da categoria no desenvolvimento da sua completa articulação, que é a realização concreta dessa verdade. Cada determinação segue um desenvolvimento dialético específico, que é estruturado na base do conteúdo específico interno à determinação mesma. Hegel caracteriza as dinâmicas gerais deste desenvolvimento como uma «negatividade interior das determinações, como a sua alma que se move por si mesma, o princípio de toda a vida natural e espiritual em geral»²⁷.

Descreverei a dinâmica geral desta negatividade e da forma na qual ela age, em geral, na articulação da dialética das determinações do pensamento especulativo fazendo referência à análise de como a negatividade age dentro da ideia lógica da vida. O próprio Hegel diz que «a inquietude e variabilidade do lado externo do ser vivo é a manifestação do conceito nele, que como a negatividade em si mesma tem objetividade somente na medida em que seu subsistir indiferente se mostre como o que se suprassume. O conceito se produz assim através do seu impulso (*Trieb*) de maneira tal que o produto, na medida em que o conceito é a essência dele, é ele mesmo o agente produtor (*das Produzierende*), de

²⁵ «Posto que o conceito lhe é imanente, a finalidade do ser vivo (*das Lebendige*) é concebida como interna» (*WdL II*, p. 476).

²⁶ *WdL I*, p. 27.

²⁷ *WdL I*, p. 51.

maneira que ele é o produto somente como exterioridade que se põe igualmente como negativa, ou seja, como o processo de produção»²⁸. Mais precisamente, assumirei a dinâmica da lógica da carência (*Bedürfnisse*) na ideia lógica da vida como modelo explicativo da negatividade que está na base do desenvolvimento da articulação das determinações da lógica hegeliana.

4. Carência e negatividade

Em primeiro lugar, na ideia lógica de vida, a carência é a relação do indivíduo para com o seu outro. O organismo vivo refere-se ao que ele falta. Por isso, «põe-se como negado»²⁹, ou seja, é o não ser do que ele precisa. No perceber aquilo do que ele falta, o organismo tem em si mesmo o seu próprio não ser, ou seja, sua própria negação. A dinâmica negativa que caracteriza o processo vital é, portanto, essencialmente autorreferencial. Nessa autonegação, o organismo parece simplesmente perder-se si mesmo. Em outras palavras, parece ser simplesmente negado. Da mesma forma, no capítulo final da lógica, onde as principais características do método dialético são explicadas, Hegel afirma que o primeiro momento do processo dialético, ou seja, «o imediato do início [...] deve ser *em si mesmo* o deficiente e deve ser dotado com o *impulso* de levar-se mais adiante»³⁰. A deficiência mencionada é a indeterminidade do primeiro momento abstrato da dialética de uma determinação, que implica a primeira negação da determinação.

Por conseguinte, no processo vital, a primeira negação consiste na distinção entre o ser vivo e a objetividade que ele

²⁸ *WdL II*, p. 476.

²⁹ *WdL II*, p. 481.

³⁰ *WdL II*, p. 555.

precisa assimilar, para se realizar. Correspondentemente, no processo dialético, a primeira negação consiste na diferença entre a determinação lógica na sua imediatidade e o seu conceito, a saber, a sua articulação verdadeira e concreta. No entanto, a determinação lógica, como um ser vivo já tem em si mesmo o seu outro, o seu conceito, como finalidade interna que ela precisa realizar. Ela tem em si o outro de si mesma, ou seja, a negação da sua própria imediatidade. Tendo dentro de si esse outro de si mesma, tanto o ser vivo, quanto as determinações lógicas são afetadas por uma contradição intrínseca.

Quais são as implicações desta negação e contradição? No segundo momento da sua articulação, a carência se mostra não simplesmente como a relação fixa do indivíduo com o seu outro. O sentimento do outro como algo que falta é também uma relação consigo mesmo do indivíduo. De fato, em sua negatividade intrínseca, o ser vivo:

não está perdido, senão que se conserva nisso e permanece a identidade do conceito igual a si mesmo; por meio disso, é o impulso a pôr, *para si* e igual a si, aquele mundo, que para ele é outro, a suprasumí-lo e a *se* objetivar³¹.

Portanto, o indivíduo não é simplesmente o não ser do que ele falta ou, em outras palavras, o não ser do seu outro. Ele

³¹ *WdL II*, p. 481; «in this moment the living individual strives to determine itself as the negation of another; yet this is just as much the determination of itself as the negated of the other – the negator is the negated. Yet this self-negation, this negation of the individual's identity as negator, is not merely a loss of the self, it is the process whereby the subject

also preserves itself, maintains its self-identity and self-conceptualization, its sameness and its concept of self, its subjectivity» (Haas, A. (2000). *Hegel and the Problem of Multiplicity*. Northwestern University Press: Evanston, p. 221).

não é, assim, simplesmente negado ou, mais explicitamente, não é perdido nesta negação. A carência é também a segunda negação, ou seja, é negação concreta, uma negação onde o ser vivo se realiza. Em ser carente do seu outro, o ser vivo é essencialmente este outro, porque ele tem dentro de si o outro que lhe falta.

Na carência, a objetividade é constitutivamente inerente ao ser vivo, e lhe é inerente na sua lteridade radical, porque subsiste nele como negada, especificamente como o que está ausente no indivíduo e, portanto, como o que é o outro para o próprio indivíduo. Na carência, o outro é a presença de ausência. O outro não está apenas em relação com o indivíduo. O outro se encontra dentro do indivíduo mesmo, e isto é demonstrado pela dor sentida pelo próprio indivíduo quando ele fica carente³².

No entanto, na carência tem mais do que a simples presença de ausência. A carência é também o que move o indivíduo vivo em direção ao seu outro, a fim de assimilá-lo. Por isso, a carência é o que orienta o processo de autodeterminação do indivíduo através do qual ele transforma a presença da ausência em uma presença real. De fato, a carência está incorporada no impulso do indivíduo para conseguir o que ele sente falta e para torná-lo seu próprio. Desta forma, o indivíduo nega sua negação intrínseca ou, em outras palavras, ele nega a sua carência ao satisfazê-la através do processo de assimilação. Esta é a negação da negação, através da qual o processo de ser vivo atinge sua realização concreta.

Da mesma maneira, no processo dialético das determinações lógicas

³² Nesse sentido Greene afirma o seguinte: «Hegel's comprehension of pain affords a prime example of what he regarded to be speculative logic's fundamental insight: that the negative is at the same time the positive» (Greene, M. (1980). "Hegel's Concept of Logical Life", em Steinkraus, W.E. – Schmitz, K. I. (Ed.), *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, New Jersey – Sussex: Humanities Press-Harvester Press, p. 134).

A negatividade considerada constitui o *ponto de virada* do movimento do conceito. É o *ponto simples da relação negativa* a si mesmo, a fonte mais íntima de toda atividade, de todo o automovimento vivente e espiritual, a alma dialética, que tem todo o verdadeiro em si mesmo e por cujo meio médio ela somente é um verdadeiro; com efeito, somente sobre esta subjetividade se funda a suprassunção da oposição entre conceito e realidade e a unidade, que é a verdade³³.

A indeterminidade de uma determinação lógica não é apenas uma simples negação que resulta em um nada abstrato. Esta indeterminação é uma deficiência que também é o «impulso» para que as determinações realizem o seu conceito, isto é, o outro da imediatidade inicial. Por isso, a indeterminidade inicial da determinação implica uma negação imanente à própria determinação. Mas essa negação é também o que orienta a determinação para se desenvolver no seu outro, que não é uma outra indeterminidade – ou seja, um nada abstrato – mas o outro determinado em que a determinação se realiza de forma concreta e, com isso, realiza a sua verdade. O processo através do qual a determinação passa a ser uma unidade com o seu oposto é a negação da primeira negação abstrata, que é a dinâmica através da qual a determinação se articula plenamente.

É por isso que ambos os seres vivos e as determinações lógicas se realizam em uma articulação autocontraditória, ou seja, a unidade de um organismo vivo e a objetividade por um lado e a unidade de uma determinação com seu oposto do outro.

Assim, no processo suscitado pela carência, o ser vivo se torna concretamente idêntico com o seu outro na assimilação desse outro – a objetividade – diante dele. Eles são uma e a mesma coisa. A autodeterminação do ser vivo

³³ *WdL II*, p. 563.

«tem a forma da exterioridade objetiva, e [através disso], sendo ao mesmo tempo idêntico consigo mesmo, é a absoluta contradição (*absolute Widerspruch*)»³⁴. Da mesma forma, as determinações lógicas são inerentemente contraditórias na medida em que cada uma, na sua imediatidade, tem o seu outro dentro de si mesma como a verdade implícita de que ele precisa para realizar concretamente o que ela é.

Longe de ser o ponto no qual o processo de autodeterminação de uma categoria perde sua consistência, a contradição – na visão de Hegel – é o princípio do movimento do próprio processo. A autocontradição, no processo de viver, é o princípio da autodeterminação do organismo. Nesse processo «ele se põe como pelo que é em e para si, quer dizer, para ser idêntico consigo mesmo no seu ser outro, posto como indiferente, a unidade negativa do negativo»³⁵. A contradição no processo do ser vivo é o princípio da autodeterminação que está na base do desenvolvimento dinâmico da própria vida. Um organismo não é um simples indivíduo abstratamente idêntico consigo. A identidade abstrata de um organismo, que exclui a presença intrínseca da alteridade do próprio organismo, longe de preservá-lo, implica necessariamente a sua morte. O organismo precisa do mundo exterior, ele precisa da objetividade, a fim de se desenvolver e de preservar a sua natureza interna³⁶. Da mesma forma, as determinações lógicas são nada mais que o processo de autoarticulação de

³⁴ *WdL II*, p. 481.

³⁵ *WdL II*, p. 483.

³⁶ «Il modo d'essere del vivente è quello della permanente trasformazione di sé in un processo in cui l'organismo si rivolge verso se stesso – agendo su di sé –, e verso l'esteriorità – agendo verso ciò che è altro rispetto a sé –, al fine di mantenersi in quanto processo, ovvero per poter essere ciò che esso *già è*» (Illetterati, L. (1999). *Figure del limite*. Trento: Verifiche, p. 65).

sua intrínseca autonegatividade e, portanto, elas são necessariamente caracterizadas por uma estrutura autocontraditória. Cada determinação se nega, necessariamente, a fim de suprassumir seu imediatismo. Esta negação não implica a perda de consistência da própria determinação, mas sim implica a posição de sua determinidade específica. A negação da primeira negação da determinação, a saber, da indeterminidade da sua imediatidade, não é a negação abstrata da determinação inicial, porque é o seu outro específico, isto é, o outro com o qual a determinação imediata inicial fica necessariamente em unidade no realizar a dialética do seu conteúdo imanente. Nesse sentido, este outro contém em si a primeira articulação imediata da determinação, porque o outro é o desenvolvimento imanente e concreto dessa imediatidade, ou seja, é o que a articulação imediata é na sua verdade. É por isso que cada determinação é em si o outro de si mesma. Cada determinação se realiza no outro de si mesma e, portanto, tem uma estrutura autocontraditória:

O imediato, segundo o seu lado negativo, afundou no outro, mas o outro não é, essencialmente, o *negativo vazio*, o *nada*, aquilo que é tomado como resultado habitual da dialética, mas é o *outro do primeiro*, o *negativo do imediato*; portanto, ele está determinado como o *mediato* – contém, em geral, em si a *determinação do primeiro*. O primeiro é, assim, essencialmente *conservado* e *mantido* também no outro³⁷.

Por conseguinte, na visão de Hegel, um padrão de racionalidade com base na simples identidade e autossubsistência das categorias de pensamento não é errado. Todavia, esse padrão não é certamente capaz de desenvolver e explicar de forma completa e concreta o conteúdo das categorias: «a identidade é meramente a

³⁷ *WdL II*, p. 561.

determinação da imediatidade simples, do ser morto; mas a contradição é a raiz de todo o movimento e vitalidade; apenas na medida em que algo tem uma contradição em si mesmo ele se move, tem impulso e atividade»³⁸. Apenas uma concepção de lógica que pode compreender a dinâmica autonegativa e autocontraditória das categorias pode lançar luz sobre a verdade delas. Por isso, a verdade não é simplesmente equivalente a algum tipo de coerência que pertence às categorias lógicas, nem à correspondência das categorias com uma determinada realidade. Pelo contrário, a verdade é derivada a partir da autodeterminação e do desenvolvimento completo das categorias na base do imanente conteúdo específico em cada uma delas.

Cada categoria lógica se constitui como a unidade dos opostos. Esta é a verdade autocontraditória que é também o princípio da autodeterminação das próprias categorias lógicas. Nesse sentido, a contradição, longe de paralisar o processo dialético, é o seu princípio de movimento e tem um caráter que é fundamentalmente dinâmico. Essa dinâmica se alimenta do caráter autorreferencial da negatividade que é imanente nas determinações lógicas e da contradição que essa negatividade implica. Com efeito, é essa mesma negatividade que empurra cada determinação no desenvolvimento na sua outra, a fim de realizar a sua verdade neste outro.

A verdade da estrutura contraditória das determinações lógicas representa o aspecto mais revolucionário da lógica especulativa no que diz respeito à lógica formal. Ela, de fato, implica uma crítica radical do princípio mais importante da lógica clássica, ou seja, do princípio da não contradição. Este princípio afirma que não pode haver contradição no pensamento, nem na realidade. A lógica de Hegel, ao contrário, tenta mostrar que a contradição é verdadeira e real e que só um pensamento que

³⁸ *WdL II*, p. 75.

pode conceber esta verdade é um pensamento que pode realmente lançar luz sobre a verdade da própria realidade, onde a verdade não é simplesmente a adequação de um pensamento que está na frente de uma realidade que é concebida em termos de estados de coisas fixos. Ao contrário, a verdade é concebida em termos de completude ou, em termos hegelianos, a verdade precisa ser concebida como um todo.

Mais precisamente, a verdade é todo o sistema de puras dinâmicas lógicas que constitui a maneira em que a realidade é articulada. O corpo completo destas dinâmicas constitui o sistema das categorias da lógica de Hegel e seu dinamismo pode encontrar espaço apenas em uma concepção de racionalidade que está aberta para o desafio de conceber a contradição como a estrutura constitutiva de cada tipo de atividade, movimento, vida e processo de autodesenvolvimento.

5. Conclusão

A correspondência entre a lógica formal e mecanismo, bem como aquela entre a vida e a lógica especulativa, pode destacar implicações significativas no que diz respeito à relação entre a lógica formal e a especulativa. Hegel não afirma que a lógica formal não é verdadeira ou que não é uma explicação válida de nenhuma área de racionalidade, assim como ele não considera o mecanismo como falso ou como um paradigma completamente ineficaz no explicar a realidade. O objetivo crítico de Hegel não é a lógica formal em si, mas a absolutização da sua validade. Na verdade, Hegel pretende sublinhar os limites da lógica formal, que significa também definir com precisão a sua esfera de validade. Além disso, o objetivo de Hegel é mostrar que a lógica especulativa, assim como a dinâmica da ideia lógica da vida, é capaz de cobrir uma área da realidade que é mais

ampla daquela coberta pela lógica formal ou, de modo mais geral, por um modelo mecanicista de racionalidade.

As determinações do pensamento especulativo constituem um modelo de racionalidade capaz de dar sentido às estruturas que se autodesenvolvem concretamente na realidade, ou seja, de todas as formas de vida natural e espiritual, porque são articuladas segundo a estrutura dinâmica da vida mesma. Estas categorias são destinadas a superar os limites da lógica formal clássica, que funciona dentro de um modelo de racionalidade que pensa a realidade em termos de estados de coisas fixos e autossubsistente. É por isso que as determinações do pensamento especulativo precisam se desenvolver através da negatividade autorreferencial e autocontraditória, que caracteriza inerentemente a articulação dos seres vivos:

O pensamento especulativo consisti apenas no fato de que o pensamento tem firme a contradição e nela si mesmo, mas não no fato de que, como por a representação, de deixar-se dominar por ela e, através dela, de deixar que as suas determinações se dissolvam em outras o no nada³⁹.

Se relacionarmos o padrão mecanicista da racionalidade da lógica formal com a esfera do *entendimento* e o padrão organicista da racionalidade com a esfera da *razão*, poderíamos ver que Paul Redding está correto ao afirmar que «o tipo de cognição característica do entendimento é a sua natureza estática, mecânica e sem vida, que Hegel contrasta com a forma muito mais orgânica e dialética do pensamento de razão, e notoriamente ele aqui menciona

³⁹ *WdL II*, p. 76.

precisamente a contradição para capturar a energia do pensamento genuíno»⁴⁰.

Temos também desenvolvimentos contemporâneos de lógicas não clássicas que olham para a dialética de Hegel a fim de desenvolver um padrão de racionalidade mais abrangente. O objetivo é desenvolver uma concepção de lógica que pode ser responsável por tudo o que envolve a mudança, movimento, dinamismo, desenvolvimento, e vida. A estratégia é de se focar sobre uma nova noção de negatividade e contradição. Um exemplo paradigmático é o trabalho de Graham Priest, segundo a qual «a lei da não contradição é válida na lógica formal, mas a lógica formal é corretamente aplicável apenas a uma área limitada (nomeadamente a estática e imutável); na lógica dialética, que se aplica a um domínio muito mais geral, a lei da não contradição falha»⁴¹.

Só esta concepção paradoxal da negatividade pode ser a base de um padrão de pensamento capaz de compreender todos os processos dinâmicos e de vida que estão na base de nosso mundo natural e social concreto. Portanto, a lógica especulativa pode lançar luz sobre a complexidade e concretude da realidade, não ao reduzir essa complexidade e concretude a uma rede de categorias formais aplicadas artificialmente sobre a realidade, mas tentando trazer à luz a estrutura interna da própria realidade. Somente através do esforço para desenvolver uma tal lógica dinâmica e viva, podemos continuar o projeto de Hegel para criar e elaborar um conceito de pensamento que, longe de ser um pensamento que simplesmente reflete sobre a realidade, é um pensamento objetivo, isto é, um pensamento que é um

⁴⁰ Cf. Redding, P. (2007). *Analytic Philosophy and the Return Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 210.

⁴¹ Priest, P. (1989). "Dialectic and Dialetheic". *Science and Society*, 4 (53), p. 391.

com a realidade e é capaz de compreender a verdade da própria realidade, ou seja, um pensamento vivo.

Referência Bibliográfica

Baumeister, J. (2013). “Hegel’s living Logic”. *Research in Phenomenology* 43: pp. 243-264.

Greene, M. (1980). “Hegel’s Concept of Logical Life”, em Steinkraus, W.E. – Schmitz, K. I. (Ed.), *Art and Logic in Hegel’s Philosophy*, New Jersey – Sussex: Humanities Press-Harvester Press.

Illetterati, L. (1999). *Figure del limite*. Trento: Verifiche.

Haas, A. (2000). *Hegel and the Problem of Multiplicity*. Northwestern University Press: Evanston.

Hegel, G.W.F. (1970f.). *Wissenschaft der Logik II*, in Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Ed.). *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Livieri, P. (2012). *Il pensiero dell’oggetto*. Trento: Verifiche.

Priest, P. (1989). “Dialectic and Dialetheic”. *Science and Society*, 4 (53): 388-415.

Redding, P. (2007). *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

INDIVÍDUO, HISTÓRIA E MUDANÇAS: O ESTADO COMO REALIZAÇÃO DA LIBERDADE

Cézar Cardoso de Souza Neto

Universidade Federal de Minas Gerais

1. Introdução

Ao refletir sobre a atual situação político-social de injustiça, analisado a obra do Jusfilósofo mineiro Joaquim Carlos Salgado¹, restringindo-se a alguns elementos do vasto sistema hegeliano, diante da grandeza do caráter sistemático elaborado por Hegel, a exposição aqui articulada apenas se propõe a apresentar alguns pontos para uma reflexão da realidade, tema tão caro a Hegel.

As constantes manifestações sociais evidenciam uma situação de transformações e de mudanças, as quais possibilitam a reflexão sobre a relação entre indivíduo, Estado e liberdade.

Ainda que o descontentamento mostra-se presente na História², será após a Ilustração que se dará de uma

¹ SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*. Coleção Filosofia. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

² Lembramos alguns movimentos em diversos momentos da História, tais como a revolta dos escravos na Roma Antiga, ou mesmo os movimentos populares medievais, como os albigenses, bem como os cátaos, onde comunidades, levadas pelo fervor religioso, tentavam uma vida mais

maneira mais marcante, uma vez que será conduzido pelo ideal da Liberdade. O clamor por mudanças, e pela igualdade, que tem se intensificado em pleno início do século XXI. Dessa forma, a profunda elaboração de Hegel merece uma especial atenção, pois, oferece eixos fundamentais para analisar a realidade.

Hegel possui uma linguagem filosófica própria, abarcando a totalidade, constituindo, dessa forma, um complexo sistema filosófico, no qual percebe a importância da liberdade como essencial para realização humana. De acordo com ele, o ser humano chega à consciência de sua liberdade individual, concomitantemente, compreende que a liberdade é universal e deve ser realizada e garantida por todos. A fim de que esta liberdade possa ser obtida, faz-se necessária a organização da sociedade a fim de garanti-la através da constituição aprovada pela nação, por meio da qual o povo afirma a sua liberdade. O Estado é a forma de realização da liberdade e dos direitos dela decorrentes

Recordando a importância da história e da mudança proporcionada pela Revolução Francesa, originada na luta pela liberdade e igualdade, pelo fim dos privilégios, encontra-se, na contradição entre consciência nobre e consciência vil³, o elemento essencial para a reflexão da atual realidade de injustiça político-social.

O Estado pressupõe a igualdade perante a lei, onde o exercício do poder fundamenta-se segundo a regra da justiça⁴, sendo representado, de acordo com Hegel, na consciência nobre, que possui a mesma unidade da família, uma vez que os indivíduos buscarão servir o Estado acima de seus interesses particulares, entregando-se cada um a seu

simples, fora dos ditames da ordem estabelecida, sendo, por isso, aniquilados como focos de contestação e heresias.

³SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 305.

⁴LIMA VAZ, Henrique César de. Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura. São Paulo: Ed. Loyola: 1988, p. 157.

ofício, desde os mais simples até à função de dirigir o Estado⁵.

A maneira de relacionar o Estado aos interesses privados, com a busca pela satisfação pessoal, onde os governantes estabelecem os interesses individuais acima dos interesses públicos, caracteriza a consciência vil, colocando a comunidade a seu serviço a fim de usufruir os recursos do Estado em proveito próprio. Tais ações levam à degeneração da consciência, decaindo a consciência nobre à consciência vil.⁶

A classe governamental torna-se estéril, pois, busca apenas seus interesses, identificando a figura política com o despotismo, convertendo a essência do Estado ao serviço dos interesses da seleta classe governamental. Inexiste o serviço do Estado voltado ao bem comum, mas apenas a serviço de se obter riquezas para os privilegiados e, de acordo com Hyppolite⁷, a moral fica reduzida à moral social, prevalecendo a utilidade, ocasionando a dissolução do mundo da fé no mundo efetivo da riqueza.

Tal realidade mostra-se bastante comum na atualidade, gerando o descrédito nos dirigentes políticos, levando, inclusive, ao questionamento da estrutura político administrativa do Estado.

Com a falta de trabalho e, por conseguinte, o recrudescimento da pobreza, a dignidade humana decresce. Isso se mostra comum em nossos dias, especialmente pelo embrutecimento dos hábitos, limitando a capacidade intelectual através da necessidade de se dedicar cada vez mais

⁵SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 305.

⁶Salgado assim explica: “(...) acaba por usar o Estado como instrumento de enriquecimento, ou seja, põe acima do interesse público o seu interesse particular.”: SALGADO, 1996, Op. Cit., p. 305.

⁷HYPPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ed. Península, 1974, p. 322.

ao trabalho, que muitas vezes pode ser considerado subumano, exaurindo as forças e impossibilitando outras atividades. A precária educação pública oferecida não se mostra capaz de proporcionar ao estudante fruir as vantagens de dedicar-se a esta essencial atividade, o que provoca uma evidente situação de injustiça, deixando a educação formal, a qual se mostra incapaz de oferecer-lhe um futuro melhor.

Hegel compreende que é a partir da Ilustração que a liberdade se torna o centro da reflexão ética, visando uma sociedade sem privilégios, organizada na igualdade do direito, como forma de realização da Liberdade.

Diante dessa realidade, onde a essência passou a ser riqueza e lucro, transfigurando o Estado em um aglomerado de indivíduos interessados em manter e ampliar seus privilégios, suas riquezas, enquanto mantém a maioria da população em uma situação de injustiça. Tal situação evidencia a necessidade de uma mudança, recolocando a consciência nobre como essencial para a condução do Estado. Essa mudança tem início no combate à situação de injustiça e privilégio na qual a sociedade atual está inserida, a fim de que se possa viver o Estado como realização da Liberdade.

2. História e Ilustração: subjetividade a consciência da liberdade

Compreender o longo percurso humano rumo à realização da Liberdade, mostra-se primordial, pois, o ser humano é livre porque pensa e o pensar é a própria liberdade.

8

Hegel compreende as origens da cidadania na polis grega percorrendo um longo processo, no qual a

⁸⁶⁶ *diese höchste Freiheit, die das Denken selbst als solches ist*". SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 482.

modernidade é o momento essencial da Liberdade⁹. A ideia de liberdade sai de si mesma para produzir-se na história, como parte do longo processo que constitui a própria história.

Dessa forma, produz uma realidade histórica, ética, social e política do espírito humano por intermédio de relações de igualdade e diferença da ideia de liberdade em sua efetividade enquanto desenrolar de um momento da manifestação do espírito na história. Pois, a história nada mais é senão o desenvolvimento do conceito da Liberdade.¹⁰

A liberdade é uma particularidade do mundo ocidental, já que no Oriente apenas o déspota seria um homem livre.

A liberdade fora concebida pelos gregos na medida em que o homem livre participava da assembleia e decidia sobre as leis da *pólis*. O cidadão estava totalmente integrado na comunidade. O interesse da comunidade era o seu interesse. A liberdade do cidadão integrava-se perfeitamente na ordem política e, embora não existisse a liberdade subjetiva, existia a liberdade entendida como autonomia, pela qual o cidadão criava suas próprias leis. A privação da liberdade subjetiva, desconsideração comum aos pensadores gregos da antiguidade, segundo Hegel, constitui a carência daquela filosofia de Estado.¹¹

Hegel percebe uma manifestação da subjetividade no direito romano, quando o homem adquire a individualidade jurídica. Porém, com o advento do cristianismo que se

⁹ Salgado assim demonstra esse desenvolvimento histórico e a importância da modernidade: “culminando em um momento de uma real manifestação do Espírito na história que é a Revolução Francesa, de afirmação da subjetividade e do indivíduo livre no Estado racional, o Estado que é efetividade do Espírito.” SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 397.

¹⁰ SALGADO, Op. Cit., 1996, pp.313-314.

¹¹ SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 394.

desenvolve a subjetividade, tendo a norma exterior ser assentida por ele para que esta lhe seja imposta.¹²

A liberdade como livre arbítrio é a liberdade considerada na sua imediatidade. Através de seu trabalho e de seu pensar, busca o ser humano dominar as determinações da natureza. Nesse processo de domínio do exterior, forma seu próprio interior e pela mediação da natureza, agora transformada, põe-se diante do outro como ser que sabe da sua liberdade e, por isso, reivindica essa liberdade diante da outra consciência, reivindicando seu reconhecimento como livre.¹³

Na relação externa, a liberdade é autonomia, no sentido de participação do cidadão no Estado, no plano da legislação jurídica ou do Estado democrático, na medida em que, através de seu trabalho, gera direitos na relação com o outro, dentre as quais, a liberdade. Para ser livre, o ser humano necessita criar um mundo adequado ao que ele é em si, dominando a natureza.

O conceito de liberdade como domínio da natureza é especificamente hegeliano e fundamentalmente dialético. Na medida em que a exterioridade da natureza é negada ou interiorizada na forma do mundo da cultura, ou seja, em que a natureza é humanizada, através do trabalho e de seu conhecer, o ser humano está em sua casa, no mundo por ele

¹²Referindo-se ao livre-arbítrio, Salgado escreve: “põe-se em claro, com inequívoca precisão, essa ‘subjetividade infinita do Espírito’ a que se refere Hegel, só alcançada no Ocidente, onde a ‘ideia de liberdade pertence à esfera de manifestação mais alta do Espírito, da sua manifestação como razão.’ Essa subjetividade comporta na sua essência o poder de escolha e decisão entre o bem e o mal; por ela o homem sabe que é fim em si mesmo, de modo que a norma exterior que lhe possa ser imposta tem de ter internamente seu ‘assentimento, reconhecimento; até mesmo fundamento’.” SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 471.

¹³SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 479.

construído¹⁴. Através do trabalho que a construção de seu mundo se processa.

Este longo processo culmina no Estado moderno, uma vez que este é a representação histórica da Ideia de liberdade. É justamente a partir da Ilustração que se tem início esse processo de emancipação, quando, depois da revalorização do pensamento greco-romano no Renascimento, inicia-se a uma maior valorização da consciência racional.

A modernidade se diferencia de outros tempos justamente pela subjetividade que surge nessa época como uma exigência histórica, a liberdade subjetiva como fato histórico concreto que se configura na interioridade de uma subjetividade moral, que tem em si mesma, na sua consciência, o critério do agir livre.

A partir da modernidade, a vontade do sujeito pode ser compreendida em termos de sua total autonomia, entendendo-se que a subjetividade do indivíduo pertence apenas a ele, e que somente ele mesmo poderá usá-la livremente, baseando-se em suas próprias convicções, em sua racionalidade para realizar seus atos.

3. Liberdade e igualdade

A liberdade oferece conteúdo à igualdade, pois, somente compreendendo que um indivíduo é livre é que pode ser igual ao outro, porém, uma igualdade na desigualdade, ou seja, cada indivíduo tem sua particularidade. Tal particularidade não é algo apenas natural, mas também

¹⁴Assim escreve Salgado: “Nessa natureza espiritualizada, o homem é livre, pois só o Espírito tem como sua substância a liberdade; só ele está em si mesmo, é *Beisichselbstsein*. Estar em si mesmo ou consigo mesmo é a forma com que Hegel conceitua a liberdade, ou não ser ou estar fora de si como algo estranho a si mesmo, nem ter as suas determinações originadas do exterior ou pelo que não é a própria liberdade.” SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 481.

cultural. Por essa razão, a liberdade que é igual para todos e em todos, realiza-se em cada um de forma diversa.¹⁵

A igualdade é fruto da formação do Espírito na História e não dado da natureza, não podendo ser abstratamente entendida como igualdade de todos perante a lei, uma vez que esta trata os indivíduos segundo suas desigualdades.¹⁶

A igualdade é um processo de conquista da liberdade. É na vida ética que a liberdade é objetivada em plenitude, por ser constituída internamente por relações sociais de reconhecimento intersubjetivo, em que a liberdade individual se torna efetiva como liberdade concreta e não mais como abstrata¹⁷.

A liberdade é o saber dialeticamente construído a partir do embate entre diversas individualidades, alcançado, através do longo processo histórico, no qual o ser humano toma consciência de si como ser capaz de se autodeterminar racionalmente, integrando sua vontade e ação, através das instituições políticas, reconhecendo o outro igualmente livre.

4. Realidade e desigualdades: necessidade de mudanças

As condições de desigualdade, proporcionadas pelos privilégios, mostram a necessidade de que se forme um plano teórico, um conjunto de ideias que se oponham a essa

¹⁵SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 432.

¹⁶Este princípio de igualdade perante a lei significa que a lei está acima de todos os interesses particulares, não consagrando privilégios, ou seja, que a lei é soberana. Tal como escreve Salgado, “A lei é uma determinação racional do Espírito objetivo, portanto, por conseguinte, um conteúdo de liberdade.” SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 433.

¹⁷HONNETH, Axel. *Lés pathologies de la liberté: une reactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: La Découverte, 2008, p. 105.

realidade, visando a mudança, desempenhando a vontade livre o papel essencial na base da transformação.¹⁸

Hegel, ao analisar essa contradição entre privilégio e a igualdade e liberdade de todos, entende que não basta o sentimento de justiça diante dessa realidade injusta. Faz-se necessária a mudança dessa estrutura injusta, para a construção de uma nova realidade. Justamente essa vontade de mudar, vontade que quer a si mesma, provoca o surgimento da liberdade, do indivíduo livre, que irá possibilitar, no fim desse processo de mudança, de Revolução, a reconciliação plena da subjetividade e da objetividade, pois, é liberdade subjetiva e objetiva.

A vontade livre reivindica uma nova ordem, estabelecendo o princípio sobre os quais se assentam os direitos, cujo reconhecimento é reivindicado universalmente, simplesmente porque o ser humano é humano, independentemente de suas diferenças sociais, étnicas, religiosas ou culturais¹⁹.

Liberdade e igualdade complementam-se como direitos básicos, os quais insurgem contra a injustiça, tornando-se suporte para a Revolução, capazes de transformar o mundo e realizar a liberdade.²⁰

¹⁸Em relação à necessidade de mudança, desempenhada pela vontade livre, assim exprime Salgado: “Pensamento e fato; pensamento mediatizado pelo fato é ação; no caso de fato injusto, ação revolucionária.” SALGADO, 1996, Op. Cit., p. 307.

¹⁹A origem do poder na vontade divina desloca-se para o próprio ser humano, como fonte única desse poder, onde a razão é a sua única justificação. É a afirmação absoluta do indivíduo livre, dessa forma, segundo Salgado é uma reação à alienação introduzida na história provocada pela fé: “A fé é uma evasão do mundo real, é preciso que o espírito recobre sua *ipseidade*.” SALGADO, Op. Cit. 1996, p. 287.

²⁰Salgado Assim se refere à liberdade advinda da Ilustração: “Não é mais a liberdade do estóico, que a liberdade interior é a indiferença diante das coisas, tampouco a do cético, que é a negatividade de se dirige às coisas nas suas diferenças e as dissolve, permanecendo ambas na ataraxia, mas

Hegel entende a Revolução Francesa como ponto central do desdobramento do espírito da modernidade, pois, constitui uma nova era de Liberdade, de organização política dos povos e garantia dos direitos fundamentais. Nela se estabelece o princípio da liberdade que se efetiva politicamente, sendo a liberdade declarada como direito.

Para ele, a Revolução é a marca do destino histórico ocidental, da cisão e da reconciliação, pois, prepara o encontro harmonioso da individualidade com a comunidade, buscado pela história desde a fragmentação da totalidade ética da *pólis* grega²¹. Descreve a estrutura da ordem política e jurídica francesa, evidenciando as injustas condições históricas e materiais, porque a riqueza extorquida do suor do povo fora usada em algo sem sentido, ou seja, não para os fins do Estado, mas para a satisfação dos privilegiados.²²

As atuais manifestações em nome da liberdade nos trazem à memória o processo revolucionário que liquidou a ordem feudal, quando a subjetividade chegou ao seu extremo, colocando em risco a ordem da unidade dos indivíduos, mostrando-se necessário salvar esta ordem social²³.

A crescente pressão, forçando os governantes a se posicionarem desta ou daquela forma, clamando mudanças

uma consciência de si, que, como razão, se dirige às coisas, ao seu mundo, para dissolve-lo na sua dureza.” SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 315.

²¹SALGADO, Op. Cit., 1996, p. 315.

²²HEGEL. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. Brasília: UnB, 1999, p. 238.

²³É neste sentido que nos diz o Prof. Salgado: “É nesse momento que salvar a liberdade de cada um significa salvar a liberdade de todos, salvar o social. Salvar o social, a vida em comum dos sujeitos, de homens livres, salvar a ordem, que só nela é possível a liberdade enquanto não seja a liberdade de um indivíduo, mas de todos, foi a tarefa da razão na história.” Salgado, Op. Cit., 1996, p. 492.

e descontentamento generalizado, desempenha um papel ideológico de base da transformação.

5. Estado: realização da liberdade concreta

De acordo com Hegel, o conceito de Estado foi um processo de longa maturação na qual o seu elemento formal é a liberdade, não de um ou de poucos, mas de todos, como instância do universal pela qual a Idéia concretiza-se por meio do Espírito tomando consciência de si na história.

O Estado racional tem como característica a realização da liberdade concreta, no qual a constituição escrita realize o *ethos* do povo, tendo a mesma universalidade e organicidade da família. O indivíduo não se liga ao Estado por um sentimento de amor, como na família, porém, integra-se de forma autônoma e tem seus direitos reconhecidos universalmente. A família é o momento da identidade imediata, tendo como tarefa primordial a educação. A educação é essencial para a formação do cidadão, pois é a forma pela qual a liberdade é adquirida, uma vez que a criança, livre em si, eleva-se da imediatidade de seu viver natural, formando sua vontade livre.²⁴

Dessa forma, a finalidade de um povo define-se em fazer-se Estado, portanto, cada povo realiza o espírito universal na medida em que constitui um Estado segundo seu *ethos*.

Como instituição necessária o Estado realiza o absoluto, o Espírito na sua totalidade, como um todo orgânico, onde inexistem separações entre o todo e as partes²⁵. Assim, o Estado é a realização da liberdade concreta.

A constituição é a forma de organização da liberdade, de acordo com o conteúdo do espírito deste

²⁴SALGADO, Op. Cit., p. 420.

²⁵SALGADO, Op. Cit., p. 403.

povo²⁶, pois, expressa e resume a convivência dos cidadãos, como uma expressão consciente e racional, forma do Estado racional.

Esse conteúdo ético declarado na constituição, expresso racionalmente sob forma escrita, visa realizar a liberdade. No Estado se realiza a liberdade e os direitos a ela concernentes, é uma sociedade organizada cujo interesse comum é a liberdade. O Estado justo é o Estado de direito, onde os direitos subjetivos são realizados.²⁷

O Estado é uma unidade concreta do universal e do particular, os quais se compõem organicamente, onde ocorre o pleno reconhecimento do ser humano livre, proporcionando a individualidade que é o reconhecimento universal do ser humano particular, que reconhece universalmente a todos.

Como a realização da vida ética dá-se plenamente no Estado, onde a liberdade individual é afirmada, coincidindo a vontade individual com a do Estado, na medida em que seja a expressão, objetiva e subjetiva da mesma vontade racional do absoluto manifestando-se como espírito.²⁸

O Estado moderno é o amadurecimento histórico da idéia de organização política, tendo por base uma constituição que estabelece os princípios reguladores de uma determinada formação social. Enfim, o Estado é a realização da liberdade concreta.

²⁶SALGADO, Op. Cit., p. 415.

²⁷ Quanto à realização e garantia das dimensões da individualidade, Salgado escreve: “Desse modo, aceito que o Estado hegeliano tem na sua estrutura o princípio da individualidade livre, que encontra nele a sua plena realização, isso só pode ser possível se o desenvolvimento de todas as dimensões da individualidade são por ele garantidas;” SALGADO, Op. Cit., p. 427.

²⁸HEGEL. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Op. Cit., 1993, § 260.

6. Conclusão

Diante do objetivo proposto neste texto, analisar a situação de transformações e de mudanças, as quais possibilitam a reflexão sobre a relação entre indivíduo, Estado e liberdade, considerada sob alguns elementos da filosofia de Hegel revela que neste momento passamos por um momento de injustiça, onde a busca pela satisfação dos interesses de alguns ofuscam a estrutura do Estado racional.

Na atual e complexa realidade política, onde a riqueza produzida pela população não é usada para os fins do Estado, o qual se mostra como que incapaz de realizar políticas de redistribuição de renda, de incentivo ao trabalho, de garantia das necessidades básicas da população, enfim, de realizar a liberdade.

Com isso, o Estado recebe a acusação de ter abandonado sua tarefa de realizar os direitos sociais e que se tornou refém dos interesses econômicos, seja de poucos privilegiados, seja de indivíduos ligados à estrutura governamental.

Desde a Ilustração, a consciência de que o indivíduo é sujeito portador de direitos e, caso o acesso a esses direitos é dificultado, acaba por engendrar uma situação de descontentamento.

O ser humano, através de sua racionalidade, é capaz de refletir o mundo, a realidade na qual está inserido, entendendo-se como autor de seu próprio destino. Portanto, sente-se impelido a transformar esta situação, em nome da liberdade e da igualdade. A vontade livre visa à liberdade, construindo um mundo onde a liberdade possa objetivar-se, e encontrar neste mundo sua morada.

Tal convicção mostra-se em plena comunhão com a consciência de liberdade, exigindo agora sua vontade, querer e consciência, ou seja, a vontade racional e,

consequentemente, vontade da liberdade verdadeira, vontade efetivamente livre.²⁹

A consciência vil parece que foi implantada como regra de governo em muitos países, sucumbindo a consciência nobre às sombras de um passado distante, onde não mais se dá a realização da vida ética no Estado.

A supressão dos privilégios mostra-se primordial e, por conseguinte, o ideal de mudanças desejado de forma que se torne plena a igualdade de todos perante a Lei.

Destarte, quando a organização política parece se distanciar, cada vez mais, da ordem racional, entregando-se à manutenção de privilégios e desigualdades, distancia-se da liberdade. Quanto mais racional for a ordem, mais livre será, pois, em um Estado onde a ordem não é racional, este não é um Estado justo³⁰.

Esta presente cisão entre os interesses pessoais, à serviço do capital e a realização plena da liberdade conduzem a uma supressão, na qual seja verdadeiramente constituído o Estado justo, e não essa atual situação de injustiça na qual o Estado encontra-se eclipsado.

Frente este lamentável sucesso da consciência vil, o combate pela mudança é essencial.

Estado justo só pode ser o Estado onde se dá a plenitude da liberdade, onde se realize a dignidade humana, já que o Estado é o ponto mais elevado da longa caminhada da história humana.

²⁹HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. 3. São Paulo: Ed. Loyola, 1995, p.274.

³⁰Em relação à liberdade e a ordem, assim escreve Salgado: “Ora, uma ordem estatal que já é uma ordem de liberdade, porque o Estado é o Espírito ou razão na história, só é uma ordem concretamente livre no momento em que a liberdade se manifesta como liberdade individual. A liberdade individual e de uma ordem racional ou de indivíduos livres é a civilização ocidental, a partir da unidade imediata do cidadão livre e da *pólis*.” SALGADO, Op. Cit., p. 397.

Referências Bibliográficas

FLEISCHMANN, Eugène; *La philosophie politique de Hegel*, Paris : Gallimard, 1992.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Vol. 3. São Paulo: Ed. Loyola, 1995.

_____. *Fenomenologia do Espírito*, Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *Filosofia da História*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. 2 ed. Brasília: UnB, 1999.

_____. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Libertarias-Prodhufi, 1993.

HEIDEGGER, M. *Hegel e os gregos*. Coleção Os pensadores. São Paulo : Abril, 1973.

HONNETH, Axel. *Lês pathologies de la liberté: une reactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: La Découverte, 2008.

HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Trad. Francisco Fernández Buey. Barcelona: Ed. Península, 1974.

_____. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Trad. Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

LIMA VAZ, Henrique César de. *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Ed. Loyola: 1988.

LOSURDO, Domenico, *Hegel, Marx e a tradição liberal*, São Paulo : Unesp, 1997.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Ideia de Justiça em Hegel*.
Coleção Filosofia. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

_____. *A idéia de justiça em Kant – Seu fundamento na
liberdade e na igualdade*. 2 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG,
1995.

ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. 2 ed. São
Paulo: Ática, 1995.

LA DOCTRINA DEL CONCEPTO EN LA TEORÍA MARXISTA DEL VALOR

German Daniel Castiglioni

Universidad Nacional del Litoral

1. Introducción

La teoría del valor desarrollada por Marx en la primera sección de *El capital* es la parte más controversial y discutida de la obra. El propio Marx consideraba que esta parte es la más difícil, reconociendo a su vez que se ha servido en ella del modo de expresión hegeliano. En dicha sección se analizan dialécticamente las tres formas económicas que dan surgimiento, en la segunda sección, el concepto de *capital*. Repasemos brevemente estas formas. La primera es la *mercancía* (*Warenform*), la célula de todo el proceso económico que encierra en sí la contraposición entre valor de uso y valor. La segunda es la *forma de valor* (*Wertform*) o valor de cambio, por la cual el valor de una mercancía se manifiesta a través de la contraposición con otra mercancía. Esta segunda forma tiene como finalidad dilucidar la génesis del *dinero*. Por último, la *forma de circulación* (*Zirkulationsform*) de las mercancías en la que el dinero funciona como mediador para el intercambio entre dos mercancías distintas.

Lo que me propongo en este trabajo es reconstruir la dialéctica de estas tres formas económicas de la teoría del valor de Marx a partir de la primera sección de la *Doctrina del concepto* de Hegel, es decir, mediante la dialéctica hegeliana del concepto, el juicio y el silogismo. Lo principal consiste en comprender el paso de la forma mercancía a la forma de valor a través de la nueva determinación hegeliana de la esencia del juicio, es decir, como “partición originaria” de la unidad del concepto. Esto implica considerar, por una parte, la unidad entre valor de uso y valor como concepto en sentido hegeliano y, por otra parte, la circulación triádica de las mercancías mediante la forma silogística. Como luego veremos, el mismo Marx abrió esta interpretación al servirse de un silogismo para explicar la relación de las mercancías en la circulación simple, lo que le valió en vida el reproche de su “devoción” a la *Lógica* hegeliana.

Comenzaré entonces presentando la influencia de Hegel en el pensamiento de Marx. Esta cuestión es muy compleja y sigue siendo extraordinariamente polémica, sobre todo dentro de la tradición marxista. Por eso es necesario trazar algunos lineamientos generales para poder enmarcar el trabajo y la tesis que pretendo sostener. En segundo lugar desarrollaré brevemente la forma mercancía entendida como concepto hegeliano. Luego expondré la nueva determinación hegeliana de la esencia del juicio en conexión con la forma de valor para explicar, en último lugar, la circulación mercantil mediante el silogismo hegeliano. De esta manera intentaré mostrar qué el «último» Marx está mucho más próximo a Hegel y a la *Ciencia de la lógica* de lo que comúnmente se cree.

2. Marx como discípulo de Hegel

Habitualmente se reconoce que el pensamiento de Hegel tuvo una influencia considerable en la producción teórica de Marx. A pesar de las críticas de Marx al sistema hegeliano, o

quizás en nombre de ellas, es casi imposible negar la importancia de Hegel para la comprensión de sus obras. Sin embargo, cuando comúnmente se determina esta relación, se supone que Marx recibe la mayor influencia de Hegel en su período de juventud, y que su desarrollo teórico posterior está marcado por un progresivo distanciamiento y autonomía respecto de Hegel. Este esquema normalmente aceptado presupone a su vez que la evolución del pensamiento de Marx debe entenderse como el paso de la filosofía a la ciencia, esto es, del Marx “ideológico” de juventud, inmerso en una atmósfera (post-)hegeliana, al Marx científico y economista, representado en su obra cumbre *El capital*. Ya se considere este tránsito como un verdadero progreso o como una decadencia¹, la relación entre Marx y Hegel queda reducida principalmente al supuesto hegelianismo del joven Marx, pasándose por alto sus escritos de madurez.

Aun cuando esta visión general pueda seguir siendo un lugar común, hay varias razones para considerar que es equivocada. La mayor influencia de Hegel, Marx la recibe en su período de madurez, hacia 1857 cuando se encontraba elaborando su gran proyecto inconcluso de una crítica a la economía política. Por otra parte, la tesis del hegelianismo del joven Marx ha sido fuertemente cuestionada. Luego de un primer acercamiento a Hegel en sus años de formación universitaria, el joven Marx asume desde muy temprano las críticas feuerbachiana al sistema de Hegel y las extiende a buena parte de la doctrina hegeliana del Estado. De aquí que Althusser, por ejemplo, considere que el hegelianismo del joven Marx es un “mito”, concluyendo erróneamente que Marx *nunca fue hegeliano*².

¹ Kosík, K. (1968). *Dialéctica de lo Concreto*. México: Grijalbo. Cap. 3, pág. 185.

² Althusser, L. (1965). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI. Prefacio, pág. 26: “[...] el joven Marx *no fue jamás hegeliano*, sino

Para demostrar que la relación entre Marx y Hegel no es la comúnmente aceptada sino que el Marx «maduro» de *El capital* es el más próximo a Hegel, voy a destacar brevemente tres aspectos.

En *primer lugar*, es un hecho de gran importancia que Marx vuelva a leer hacia fines de 1857 la *Lógica* de Hegel, cuando se encontraba trabajando en lo que sería la primera obra de madurez: la *Contribución a la crítica de la economía política*³. Marx no simplemente ojea la *Lógica* sino que hace un estudio detallado redactando apuntes principalmente sobre la *Doctrina del ser*. Este nuevo acercamiento a Hegel influye enormemente en todo el período de madurez de Marx. Puede percibirse con claridad que en todos los manuscritos posteriores a 1857 Marx se expresa con la terminología y conceptualización de la *Lógica* hegeliana. Es por ello que la difusión que tuvieron estos manuscritos, comenzando por los llamados *Grundrisse* en la segunda mitad del siglo XX, dieron un nuevo impulso a la polémica sobre el hegelianismo del último Marx⁴.

primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano. La tesis del hegelianismo del joven Marx, sostenida corrientemente, es un mito”. Un poco más abajo, en la misma página: “[...] si se quisiera pensar el movimiento que lo había hecho pasar de sus *estudios hegelianos universitarios* a una problemática kantiana-fichteana, luego a una problemática feuerbachiana, sería necesario decir que lejos de aproximarse, Marx no había dejado de *alejarse de Hegel*”. La influencia de Hegel en Marx se reduciría por tanto a sus juveniles años en la Universidad. Althusser pretende con esta lectura borrar todo rastro de hegelianismo no solo en el joven Marx sino en toda su obra. Desconoce por ello la influencia mucho mayor que tuvo la *Lógica* de Hegel en la elaboración de *El capital*.

³ En la carta de Marx a Engels fechada el 14 de enero de 1858, Marx describe como un “magnífico hallazgo” su relectura de la *Lógica* de Hegel, obra que le fue enviada como obsequio por su amigo Freiligrath.

⁴ El primer gran comentarista de estos manuscritos, Roman Rosdolsky, consideraba que “el problema más importante y teóricamente más interesante que ofrecen los *Grundrisse*, [...] es la relación entre la obra marxiana y Hegel y, en especial, con la *Lógica* de este autor” (Rosdolsky,

En la historia del marxismo, este vínculo entre la *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx está presente dentro de las tradiciones hegelianas del marxismo tal como se aprecia, por ejemplo, en *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács. Quizás el primero que formuló de un modo programático esta vinculación haya sido Lenin. En los apuntes de lectura de la *Ciencia de la lógica* se encuentra el conocido aforismo:

“Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!!”⁵.

En segundo lugar, es desde esa época posterior a 1857 que Marx comienza a sostener que su análisis del capitalismo se sustenta en la *dialéctica*, reconociendo así su deuda con Hegel. Aunque en los escritos de juventud Marx remite muchas veces a Hegel tanto por la temática como por la estructura argumental, sólo en su período de madurez puede encontrarse un desarrollo expositivo estrictamente dialéctico.

En el controvertido Epílogo a la segunda edición de *El capital*, Marx destaca la incomprensión que buena parte de la crítica ha tenido sobre el método aplicado en su obra⁶. Es en este contexto que afirma que su método de exposición es dialéctico, diferenciándolo del de Hegel por la famosa “puesta de cabeza” de la dialéctica. Esta cuestión sobre la

R. (1978). *Génesis y estructura de El capital de Marx*. Bs. As.: Siglo XXI. Prólogo; pág. 11).

⁵ Lenin, V. I. (1987). *Obras completas, tomo XLII: Cuadernos filosóficos*. México: Akal Editor-Ediciones de Cultura Popular. “Resumen del libro de Hegel *Ciencia de la lógica*”, pág. 172.

⁶ Marx, K. (1975). *El capital. Crítica a la economía política. Primer tomo*. México: Siglo XXI. Epílogo a la segunda edición, pág. 17 y ss.

naturaleza de la dialéctica marxista es uno de los temas más polémicos, y que difícilmente pueda explicarse mediante la sencilla figura de la inversión. Por otra parte, las declaraciones expresas que hace Marx al respecto son aisladas, y no dejan de ser confusas y enigmáticas, además de que no tienen ninguna intención de profundizar, al menos públicamente, en la cuestión⁷.

No obstante, tal como ha señalado Dieter Henrich, las críticas de Marx a Hegel se realizan en nombre del principio de éste⁸, es decir, son internas a la filosofía hegeliana. Marx reclama de la dialéctica su propio “núcleo racional” frente al aspecto misticador que tuvo en Hegel. Es en nombre de la razón y de la unidad entre concepto y realidad que levanta sus críticas a la dialéctica hegeliana, lo que significa, dicho con otras palabras, que Hegel no fue lo suficientemente hegeliano.

En tercer lugar, hay que destacar que en este mismo Epílogo el propio Marx no duda en declararse abiertamente discípulo de Hegel, llamándolo un “gran pensador”⁹. En vida

⁷ En este respecto afirma Martínez Marzoa: “eso no es ningún caso raro en la historia de la filosofía, sino, por el contrario, algo bastante corriente. Nietzsche tampoco sabía cuál era la verdadera naturaleza de su relación con Hegel y con Kant” (Martínez Marzoa, F. (1983). *La filosofía de “El capital”*. Madrid: Taurus. Cap. 1, pág. 11).

⁸ Henrich, D. (1967): “Karl Marx como discípulo de Hegel”. En *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila Editores. Pág. 227.

⁹ Marx, K. (1975). *El capital*. Epílogo a la segunda edición, pág. 20. Marx dejó también expresado muy claramente este vínculo con Hegel en los manuscritos al tomo II de *El capital*. Allí dice: “En una recensión acerca del primer tomo de *El capital*, el señor Dühring pone de relieve que en mi celosa devoción por el esquema de la *lógica hegeliana*, descubrí hasta en la forma de la circulación las figuras hegelianas del silogismo. Mi relación con Hegel es muy sencilla. *Soy un discípulo de Hegel, y la vocinglería de los epígonos* que creen haber enterrado a este pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar hacia mi maestro *una actitud crítica*, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo...” (Citado

Marx recibió frecuentemente estas críticas respecto a su presunto hegelianismo (o idealismo) y su devoción por la *Lógica* de Hegel. Marx no reniega de estas críticas, sino que las asume reconociendo en Hegel a un maestro. Pero a la vez, Marx no es un mero seguidor del pensamiento hegeliano, sino que adopta libremente una actitud crítica frente a él tal como hiciera en otro tiempo el joven Feuerbach¹⁰. Esta apropiación libre es lo que caracteriza, precisamente, a un auténtico discípulo.

Resumiendo estos tres aspectos, sostenemos que sólo a partir de 1857 se encuentra en Marx un uso terminológico y conceptual de la *Lógica* hegeliana, en segundo lugar, sólo en sus obras de madurez el contenido desarrollado se expone deliberadamente según el método dialéctico, y finalmente, sólo el «último» Marx se declara en actitud crítica discípulo de Hegel, intentado superarlo a partir del desarrollo de sus propios principios. Si remitimos además a la tesis de Althusser según la cual el hegelianismo del joven Marx, comúnmente aceptado, es un mito, podemos concluir que la mayor influencia de Hegel, Marx no la recibe en sus años de juventud, como habitualmente se creía, sino en el período de madurez, cuando está trabajando en la redacción de *El capital*. Planteado este marco general pasemos ahora a reconstruir la dialéctica de la teoría del valor, expuesta en la primera sección de *El capital*, a través de la *Lógica* hegeliana.

en Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI. Cap. 9, pág. 337).

¹⁰ Al finalizar su tesis doctoral “De razione una, universalí, infinita” Feuerbach se la envía a Hegel junto a una carta fechada el 22 de noviembre de 1828. Allí Feuerbach se declara “discípulo directo” de Hegel aunque afirma haber realizado una “libre apropiación y reconfiguración” de los conceptos de su maestro. Hegel no responde la carta.

3.1. El concepto como punto de partida

En primer lugar, para estudiar dialécticamente *El capital* es necesario *concebir* la exposición de las formas económicas como un desenvolvimiento y despliegue de las contradicciones ocultas en las formas más simples y primeras, de modo que, como dice Hegel, el avanzar desde el comienzo no sea un deducir algo distinto sino una determinación ulterior y más concreta del propio comienzo¹¹. De este modo, todo *El capital* puede considerarse como la exposición desarrollada de la teoría del valor presentada abstractamente en su primera sección.

Ahora bien, la primera de estas formas económicas es la mercancía (*Warenform*). Marx la llama la “*forma celular económica*”¹², dando a entender que a partir de ella se genera orgánicamente el *tejido* de todas las demás formas. El análisis comienza, por tanto, a partir de esta “forma elemental” de la riqueza de las sociedades capitalistas¹³. La mercancía encierra en sí una dualidad al estar constituida por dos factores contrapuestos e inseparables: el *valor de uso* y el *valor de cambio* (o simplemente *valor*). La utilidad de una cosa, los múltiples usos que se derivan de las propiedades *naturales* del objeto, corresponden al valor de uso, lo que Marx llama también el *cuerpo* de la mercancía (*Warekörper*). A través de su uso efectivo o consumo las mercancías satisfacen las más variadas necesidades humanas, ya sean éstas necesidades materiales o espirituales, o como dice Marx, ya se originen “en el estómago o en la fantasía”¹⁴.

¹¹ Hegel, G.W.F.: (1956). *Ciencia de la lógica*. Bs. As.: Hachette. “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?”, pág. 92-3.

¹² Marx, K. (1975). *El capital*. Prólogo a la primera edición, pág. 6. Los fisiócratas fueron los primeros en utilizar estas metáforas bilógicas para explicar las relaciones económicas y el flujo del mercado.

¹³ *Ídem*. Secc. 1, cap. 1, pág. 43.

¹⁴ *Ibidem*.

En oposición a esta multiplicidad de usos del cuerpo de las mercancías, el valor es la propiedad común a todas ellas y que, por tanto, fundamenta la posibilidad del intercambio recíproco. Esta propiedad común que constituye la “sustancia del valor” es el *trabajo humano*. Todas las mercancías son gasto de fuerza humana en general, es decir, productos del trabajo humano abstracto. Reducidas a esta sustancia social, las mercancías sólo son susceptibles de diferencias cuantitativas. Pero en tanto el trabajo es movimiento, el tiempo es la “medida inmanente” de su magnitud¹⁵. Es por ello que el valor de las mercancías se determina por la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción. De este modo, Marx resuelve el enigma planteado por Aristóteles respecto a la commensurabilidad de cosas heterogéneas¹⁶.

Si observamos ahora este análisis de Marx desde el punto de vista de la *Lógica* de Hegel, podemos considerar que la forma mercancía equivale al concepto en sentido hegeliano, es decir, la totalidad concreta y positiva que contiene en sí, como momentos inseparables, tanto la universalidad, como la particularidad y la singularidad¹⁷. En primer lugar, el valor de una mercancía representa el momento de la universal. El

¹⁵ “De la misma manera que el tiempo es la expresión (*Dasein*) cuantitativa del movimiento, el tiempo de trabajo es la expresión cuantitativa del trabajo”. “El tiempo de trabajo es la sustancia vital del trabajo, [...] es su expresión viva cuantitativa, al mismo tiempo que su medida inmanente” (Marx, K. (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Plaza Mayor. Cap. 1; pág. 48).

¹⁶ Marx, K. (1975). *El capital*. Secc. 1, cap. 1, pág. 73-4. El razonamiento de Marx sigue la línea trazada por Aristóteles: buscar un género común que fundamente el intercambio entre los diversos objetos. Pero Aristóteles no encuentra este género, es decir, que el trabajo humano es lo común a todas las mercancías, y esto se debe, según Marx, a limitaciones históricas de la sociedad esclavista en la que vivía.

¹⁷ Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza. §163 a 165, pág. 248 y ss.

trabajo humano en general es la sustancia del valor, aquello por lo cual las mercancías se reúnen en una simplicidad. En segundo lugar, el valor de uso corresponde al momento de lo particular. A través de sus múltiples propiedades físicas, la mercancía satisface las necesidades humanas de cualquier especie. Por último, en cuanto “unidad de los contrarios”¹⁸, de la universalidad (el valor) y la particularidad (el valor de uso), la mercancía constituye un objeto *singular*.

La crítica textual podría, no obstante, oponerse a esta interpretación. En su último escrito sobre economía, Marx se hace cargo de las objeciones de Adolfo Wagner, un economista alemán que considera que *El capital* de Marx se desarrolla a partir de una simple abstracción arbitraria: el concepto de valor. Sin embargo, reiteradas veces Marx sostiene que su análisis *no comienza por ningún concepto*, sino por la mercancía como forma social concreta. Pese a este rechazo a comenzar por «conceptos», en los manuscritos preparatorios de *El capital* el propio Marx intentada derivar la dualidad de valor de uso y valor a partir de la abstracción del valor. Sin embargo, Marx abandonó este proyecto original discernible, por ejemplo, en los *Grundrisse*. Al contrario, en *El capital*, el punto de partida y fundamento de todo el desarrollo posterior no lo constituye una abstracción sino la mercancía como una forma social, la más *simple* a la vez que *concreta*.

En su polémica con Wagner, Marx sostiene también que la mercancía es “el concreto (*das Konkretum*) económico más simple”. Su simplicidad no radica, por tanto, en que la mercancía sea algo abstracto, ya que al mismo tiempo ella contiene la diferencia entre valor de uso y valor. Pero, precisamente por este carácter de simple y a la vez concreto, la mercancía se convierte en el concepto hegeliano. En la *Enciclopedia* Hegel afirma: “El concepto es lo simplemente

¹⁸ Marx, K. (1975). *El capital*. Anexo sobre la “Forma de valor”, pág. 1042.

concreto (*das schlechthin Konkrete*)”¹⁹. Lo que habitualmente se llama un “concepto” para Hegel significa una representación abstracta del entendimiento, la cual no es un concepto en sentido propio, sino que retiene de éste únicamente el momento abstracto de lo universal²⁰. El llamado “concepto del valor”, por ejemplo, no es más que una representación abstracta que aísla de la mercancía el momento de la universalidad y lo mantiene separado de su unidad con el valor de uso (la particularidad). De un modo semejante, Hegel distingue en su *Lógica* la universalidad del concepto frente al puro ser del comienzo. A pesar de que ambos son un *simple* (*Einfache*), el ser es vacío y traspasa inmediatamente a la nada, en cambio, lo universal como absoluta negatividad y momento del concepto es un simple que contiene en sí “la más alta diferencia y determinación”, y por ello es “*lo más rico en sí mismo*”²¹. En el mismo sentido, la mercancía es también un concreto-simple.

Con esta interpretación nos distanciamos de todas aquellas que, en su esfuerzo por plasmar la influencia de Hegel en el último Marx, intentan corresponder el mismo orden categorial de la *Ciencia de la lógica* al de *El capital* de Marx. Siguiendo esta idea, debido a que Marx comienza su análisis a partir de la mercancía, se equipara esta forma al puro ser absolutamente abstracto o al ser-ahí determinado de la primera sección de la *Lógica* de Hegel²². Nosotros

¹⁹ Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. §164, pág. 249.

²⁰ “Lo que también se llama conceptos, y precisamente conceptos determinados, por ejemplo ser humano, casa, animal, etc., son determinaciones simples y representaciones abstractas, abstracciones que sólo toman del concepto el momento de la universalidad y dejan de lado la particularidad y la singularidad, de tal modo que éstas no se encuentran desplegadas en aquellas abstracciones y por eso precisamente abstraen del concepto” (*Ídem*. §164 Nota, pág. 250).

²¹ Hegel, G.W.F. (1956). *Ciencia de la lógica. Doctrina del concepto*. Pág. 279.

²² Por ejemplo: Arthur, Ch. J. (2002). “La *Lógica* de Hegel y *El capital* de

sostenemos, en cambio, que la mercancía, tal como la expone Marx, debe comprenderse como el concepto en sentido hegeliano.

3.2. La partición originaria de la mercancía

3.2.1. La ecuación de valor como juicio

Luego del análisis de los factores contrapuestos de la mercancía, Marx pasa a examinar, en el parágrafo 3 del primer capítulo de *El capital*, la segunda forma económica: la forma de valor (*Wertform*). Su desarrollo tiene como finalidad dilucidar la génesis del *dinero*, una tarea que, según Marx, la economía burguesa ni siquiera intentó²³. En primer lugar, la forma de valor no consiste más que en la *forma de aparición* (*Erscheinungsform*) del valor de una mercancía a través de la relación con otra mercancía, en símbolos: M-M'. Debido a que el valor no es una propiedad física que sea percibida sensorialmente, es imposible que una mercancía exprese su valor en ella misma, es decir, a través de su propio cuerpo. Pero, en cuanto expresión de la misma unidad social, del trabajo humano abstracto, una mercancía puede manifestar su valor en la relación social con las demás. Por lo tanto, la relación entre *dos* mercancías es la forma más simple de expresar el valor de *una* mercancía. De aquí que el valor de una mercancía sea un valor *relativo*, es decir, que está siempre en referencia a otra mercancía.

Marx". *Economía, Teoría y Práctica: Nueva Época*, 17:143-165. Dussel, E. (2005) "Hegel, Schelling y el plusvalor". En Robles Báez, M., *Dialéctica y capital: Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: UAM-X. Quizás el primero en establecer esta conexión haya sido Lenin: "El comienzo — el "ser" más simple, común, inmediato, en masa: la mercancía singular (el "Sein" en economía política)" (Lenin, V. I. (1987). *Obras completas, tomo XLII: Cuadernos filosóficos*. "Plan de la dialéctica (lógica) de Hegel", pág. 310).

²³ Marx, K. (1975). *El capital*. Secc. 1, Cap. 1, pág. 59.

Remarquemos la diferencia que inmediatamente surge entre la forma mercancía y la forma de valor. En la primera tenemos *un solo término* que encierra en sí mismo una contraposición. Por eso se refiere Marx a la mercancía con unidad dual o dualidad unitaria. Al contrario, en la forma de valor tenemos *dos términos* relacionados entre sí. Este *cambio de forma* (literalmente una “metamorfosis”) es fundamental para comprender la exposición dialéctica de *El capital*. Interpretado a partir de la *Lógica* de Hegel, este paso corresponde a la transformación del concepto en juicio, como enseguida explicaremos.

Según Marx, las mercancías no desempeñan en la ecuación de valor el mismo papel ni están en una simple igualdad simétrica. Una mercancía, la que expresa su valor en la otra, juega el rol activo y se encuentra en la *forma relativa de valor* (*relative Wertform*); la otra mercancía, en cambio, sólo se limita a proporcionar el soporte material para la expresión del valor de la primera, juega, por tanto, el rol pasivo y representa la *forma equivalente* (*Äquivalenzform*). En una relación simple de mercancías, por ejemplo "20 varas de lienzo = 1 chaqueta", el lienzo expresa su valor en la chaqueta, pero la chaqueta, inversamente, no expresa su valor en el lienzo, sino que proporciona el material para que el valor del lienzo aparezca en él. Para expresar el valor de la chaqueta es necesario invertir la relación, es decir, que sea el lienzo quien ocupe la posición de equivalente²⁴. Es por ello que la expresión de valor no puede reducirse a una simple proporción en la que se equiparan determinadas cantidades de dos clases diferentes de mercancías, tal como procedía, según Marx, la economía política clásica²⁵. Toda forma de valor se compone, por tanto, de estos dos miembros: la forma relativa y la forma equivalente. Según Marx, ambas formas son “aspectos interconectados e inseparables, que se

²⁴ *Ídem*. Pág. 59-60.

²⁵ *Ídem*. Pág. 61.

condicionan de manera recíproca, pero constituyen a la vez *extremos excluyentes o contrapuestos, esto es, polos de la misma expresión de valor*²⁶.

A partir de nuestra interpretación, esta dialéctica intrínseca a la forma de valor posee una estructura semejante a la del juicio, en la que la relación de identidad entre sujeto y predicado contiene a la vez la diferencia entre ellos, primeramente, como lo singular frente a lo universal. No obstante, el paso de la unidad concreta de la mercancía a la relación entre mercancías, debe comprenderse a partir de la nueva determinación hegeliana de juicio.

En primer lugar, el juicio, tal como lo considera Hegel, tiene una estructura *bimembre*, esto es, se compone de un sujeto y un predicado vinculados mediante la cópula “es”. Hegel mantiene para los extremos del juicio estos nombres gramaticales²⁷. Sin embargo, en segundo lugar, en la relación del juicio, sujeto y predicado expresan determinaciones del concepto *diferentes* entre sí, es decir, desde un punto de vista formal, lo singular frente a lo universal, lo particular frente a lo universal, o lo singular frente a lo particular. En una proposición (*Satz*), en cambio, esta diferencia o asimetría está eliminada, por ello, a pesar de que gramaticalmente pueda separarse en sujeto y predicado, Hegel distingue el juicio (*Urteil*) de la proposición²⁸. De la misma manera, tampoco una tautología constituye aún un juicio. Por otra parte, debido a que en la relación del juicio el sujeto está como una existencia inmediata, y el predicado en cambio expresa lo universal, la esencia o el concepto, el sujeto es sólo un nombre, lo que él es sólo está expresado en el predicado²⁹.

²⁶ *Ídem*. Pág. 60.

²⁷ “Es oportuno y necesario mantener, para las determinaciones del juicio, estos nombres de *sujeto y predicado*” (Hegel, G.W.F. (1956). *Ciencia de la lógica. Doctrina del concepto*. Pág. 308).

²⁸ *Ídem*. Pág. 311 y 318.

²⁹ *Ídem*. Pág. 309.

Pero además, en tercer lugar, a través de la cópula el juicio expresa una relación de *identidad* al afirmar que el sujeto *es* el predicado, o que lo singular *es* lo universal. No obstante, esta identidad no está todavía puesta como tal, sino sólo de un modo abstracto. El movimiento del juicio consiste, precisamente, en *plenificar* la cópula haciendo explícita la unidad de sus extremos contrapuestos. Esto es lo que fundamenta, finalmente, la transformación del juicio en silogismo³⁰. En último lugar, según la consideración objetiva del juicio, sujeto y predicado no subsisten por sí mismo sino que sólo por medio de su relación se determinan como tales recíprocamente, fuera de la misma son meros nombres carentes de determinación³¹. El sujeto sin el predicado es como la cosas en sí, una abstracción vacía³², de la misma manera, el predicado sin el sujeto es un universal sólo en sí. El juicio, por tanto, contiene una *contradicción*, por un lado expresa la identidad de sujeto y predicado, pero por otro lado ellos no deben ser idénticos sino diferentes a la vez que inseparables ya que sólo valen en su relación³³. Mediante el

³⁰ “El reconstruir (*wieder herzustellen*) o más bien *poner* esta identidad del concepto, es el fin (*das Ziel*) del *movimiento* del juicio” (*Ídem*. Pág. 315). También en la *Enciclopedia*. “De acuerdo con esta *identidad* hay que *sentar* también al sujeto bajo la determinación del predicado, con lo cual éste recibe asimismo la determinación del sujeto, y la cópula se *llena* [o implementa]. Es esto lo que constituye la *determinación ulterior* del juicio en silogismo, en virtud de la cópula llena de contenido” (Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. §171 Nota, pág. 255).

³¹ Hegel, G.W.F. (1956). *Ciencia de la lógica. Doctrina del concepto*. Pág. 308.

³² *Ídem*. Pág. 313.

³³ “El *sujeto* es el *predicado*, es, en primer lugar, lo que expresa el juicio; pero, como el predicado *no* tiene que ser lo que es el sujeto, entonces hay una *contradicción*, que tiene que *resolverse* (*sich auflösen*), y *traspasar* a un resultado” (*Ídem*. Pág. 316). Como diría Marx, la contradicción no se supera ni se asume, sino que *se resuelve* generando una nueva *forma* en la que pueda moverse. Para la contradicción del juicio, esta nueva forma es el silogismo.

progreso del juicio esta contradicción se resuelve, y el juicio traspasa al silogismo.

Podemos verificar que estos cuatro aspectos del juicio, según su determinación hegeliana, están presentes en la forma de valor analizada por Marx.

- 1- Toda forma de valor se compone de dos términos, la forma relativa y la forma equivalente, vinculados mediante el signo de igualdad “=”. La forma de valor tiene, por tanto, al igual que el juicio, una estructura bimembre.
- 2- Ambos polos de la expresión de valor representan papeles distintos, uno el activo, el otro el pasivo. Una mercancía es la que expresa su valor, la otra la que proporciona el material para la aparición del valor de la primera. Esta diferencia se hace evidente al invertir la relación. Por otra parte, una mercancía no puede expresar su valor a través de sí misma. La ecuación "20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo" no constituye una forma de aparición del valor del lienzo, por lo tanto, es una simple “tautología”, dice Marx, “que no expresa valor ni magnitud de valor”³⁴. Además, así como el predicado enuncia lo que el sujeto es, así también una mercancía sólo expresa su valor en la relación con otra mercancía. Lo que una mercancía *vale* sólo está expresado en otra mercancía que hace de equivalente suyo.
- 3- La forma de valor es ante todo una igualdad, en ella se dice, por ejemplo, que 20 varas de lienzo *valen* (o *son iguales a*) 1 chaqueta. El desarrollo de esta identidad tiene como fin “desvanecer el enigma del dinero (*Geldrätsel*)”³⁵.

³⁴ Marx, K. (1975). *El capital*. Secc. 1, Cap. 1, pág. 84.

³⁵ *Ídem*. Pág. 59.

4- Por último, la forma relativa de valor y la forma equivalente, son inseparables y solo adquieren significado en su mutua relación; pero a la vez se excluyen y contraponen. La forma de valor contiene, por tanto, una *contradicción*. Así como el predicado siendo diferente al sujeto tiene que convenirle y ser idéntico con él, así también para que una mercancía sirva como expresión de valor de otra mercancía ambas tienen que ser diferentes pero a la vez equivalentes y por ello directamente intercambiables. La forma de valor contiene tanto la igualdad entre las mercancías como su diferencia y oposición.

3.2.2. El juicio como partición originaria

Si bien estos cuatro aspectos pertenecen ya a la nueva determinación hegeliana del juicio, lo fundamental consiste, sin embargo, en comprender al juicio a partir de la unidad originaria del concepto. Para Hegel, el juicio es la determinación del concepto por sí mismo, esto significa que en el juicio el concepto *pone* sus momentos (lo universal, lo particular y lo singular) uno frente a otro³⁶. Como había indicado ya Hölderlin al comienzo de su breve texto *Juicio y ser*, Hegel se basa en la etimología de la palabra "juicio" (*Urteil*), que en alemán se compone del prefijo *Ur-* (originario), y la palabra *-teil* (parte). De esta manera, el juicio puede definirse como la *partición originaria* (*die ursprüngliche Teilung*) del concepto, el dirimirse (*Diremtion*) del concepto por sí mismo³⁷. En esto consiste la nueva determinación de la esencia del juicio.

³⁶ Hegel, G.W.F. (1956). *Ciencia de la lógica. Doctrina del concepto*. Pág. 307.

³⁷ *Ídem*. Pág. 310. También en la *Enciclopedia*: "La significación *etimológica* del juicio en nuestra lengua [alemana] es más profunda y expresa la unidad del concepto como lo primario, mientras la distinción del concepto [viene expresada] como la partición *originaria*, cosa que constituye verdaderamente el juicio" (Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia*

En consecuencia, la *verdad* del concepto *es el juicio*. Ahora bien, debido a la estructura bimembre, el juicio sólo puede diferenciar los momentos del concepto a través de una dualidad o contraposición, lo que implica que la identidad expresada en la cópula es aún abstracta. Por eso el juicio es “la primera *realización* del concepto”³⁸, solo mediante el silogismo se completa esta realización de manera que no sólo los extremos del juicio, sino también la unidad que los media se halla totalmente puesta.

A partir de esta nueva determinación de la esencia del juicio, Hegel critica el modo tradicional de definir al juicio como “vinculación (*Verbindung*) de dos conceptos”³⁹. Esta definición no sólo es deficiente porque en un juicio disyuntivo, por ejemplo, hay más de dos términos vinculados, sino principalmente porque no son “conceptos” en su sentido propio los que se relacionan sino sólo representaciones subjetivas. La cópula, por tanto, expresada en la palabra “vinculación”, queda relegada a una función completamente extrínseca sin referencia a la unidad originaria del concepto. De esta manera, sujeto y predicado son considerados como subsistentes por sí, indiferentes uno a otro como también a su relación⁴⁰.

de las ciencias filosóficas en compendio. §166 Nota, pág. 252). El comienzo del texto de Hölderlin dice: “Juicio es en su más alto y estricto sentido, la originaria separación (*die ursprüngliche Trennung*) del sujeto y el objeto del modo más íntimo unidos en la intuición intelectual, aquella separación mediante la cual son posibles sujeto y objeto, la originaria separación (*Ur-Teilung*)” (Hölderlin, F. (1983). *Ensayos*. Madrid: Hiperión. “Juicio y ser”, pág. 27). Según Félix Duque, la etimología de “Urteil” es, no obstante, errónea (Duque, F. (1998). *La era de la crítica*. Madrid: Akal. VI.5.3.7.1.2., nota 1669, pág. 700).

³⁸ Hegel, G.W.F. (1956). *Ciencia de la lógica. Doctrina del concepto*. Pág. 307.

³⁹ *Ídem*. Pág. 312.

⁴⁰ Un giro semejante había dado ya Kant en la *Crítica de la razón pura*. En el §19 de la segunda edición, comienza diciendo Kant: “Nunca he podido quedar satisfecho con la definición que dan los lógicos, del juicio en

Si regresamos ahora a la forma de valor, podemos servirnos de esta nueva determinación hegeliana del juicio para explicar la relación entre las mercancías. Así como Hegel comprender al juicio como una realización de los momentos contenidos en el concepto y, por tanto, como una determinación ulterior del propio concepto, así también, la segunda forma económica, la forma de valor, debe comprenderse como un desarrollo de la mercancía de modo que los momentos contenidos en ella, es decir, el valor de uso y el valor, sean puestos uno frente a otro. Marx lo expresa de la siguiente manera:

“La antítesis interna (*Der...innere Gegensatz*) entre el valor de uso y el valor, oculta en la mercancía, se expone pues a través de la antítesis externa (*durch einen äußeren Gegensatz*), es decir a través de la relación entre dos mercancías, en la cual una de éstas, aquella cuyo valor ha de ser expresado, cuenta única y directamente como valor de uso, mientras que la otra mercancía, aquella en la que se expresa valor, cuenta única y directamente como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, pues, la forma simple de aparición de la

general; éste es, según dicen ellos, la representación de una relación (*Verhältnisses*) entre dos conceptos”. Y más abajo da Kant la nueva definición del juicio: “[...] encuentro que un juicio no es nada más que la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción conocimientos dados. A esto apunta la cópula *es* en ellos, [...]” (Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Bs.As.: Colihue. La analítica de los conceptos, §19, B140-1, pág. 209). Esta unidad trascendental de la autoconciencia es lo que para Hegel constituye la esencia del concepto. Sin embargo, Kant continúa sirviéndose de la definición tradicional del juicio porque, como ha explicado Heidegger, no la considera falsa sino sólo insuficiente aunque correcta. Según Hegel, es a partir de Kant que la esencia del pensar comienza a transformarse, lo que implica a la vez, llevado hasta sus últimas consecuencias, una reelaboración completa de la lógica como ciencia del pensamiento objetivo.

antítesis, contenida en ella, entre el valor de uso y el valor”⁴¹.

Esta dialéctica puede explicarse de tal manera que la forma en que se expresa el valor de una mercancía consista en la “partición originaria” del concepto mismo de mercancía. La ecuación de valor no es una proposición sino un juicio de la forma "lo singular es lo universal". El sujeto, la forma relativa de valor, cuenta inmediatamente como valor de uso, y el predicado, la forma equivalente, como valor de cambio. En consecuencia, la forma de valor no comienza simplemente por la vinculación entre pares de mercancías, análogamente a la definición tradicional del juicio, sino que considera que una misma mercancía se divide originariamente desde sí misma, externalizando su dualidad interna entre valor de uso y valor en la contraposición con otra mercancía.

Una vez establecido que el valor de una mercancía sólo puede manifestarse mediante la relación social entre las diversas mercancías, la forma de valor se desarrolla hasta que finalmente da origen al dinero. En el proceso de intercambio se excluye una mercancía para que funcione como equivalente general de las demás. Cuando esta mercancía (el oro) logra consistencia y objetividad social, se convierte en la mercancía dineraria. El movimiento general desde la forma simple a la forma dinero debe interpretarse según la nueva determinación hegeliana del juicio. La relación simple entre dos mercancías se desenvuelve hasta convertir a la mercancía contrapuestas en dinero o equivalente general. En palabras de Marx:

“La expansión y profundización históricas del intercambio desarrollan la antítesis, latente en la naturaleza de la mercancía, entre valor de uso y valor.

⁴¹ Marx, K. (1975). *El capital*. Secc. 1, Cap. 1, pág. 75.

La necesidad de dar una expresión exterior a esa antítesis, con vistas al intercambio, constituye a que se establezca una forma autónoma del valor mercantil, y no reposa ni cesa hasta que se alcanza definitivamente la misma mediante el *desdoblamiento* (*Verdopplung*) de la *mercancía en mercancía y dinero*⁴².

Comenzábamos, entonces, por el concepto de mercancía el cual encierra la dualidad entre valor de uso y valor. Con la forma de valor esta antítesis interna se externaliza en la relación entre dos mercancías, hasta que, finalmente, en la forma dinero la mercancía se halla desdoblada en ella misma y el dinero.

3.3. El silogismo de la circulación

3.3.1. Génesis de la tercera forma económica

La última forma de la teoría del valor es la circulación de mercancías. Marx se ocupa de esta forma en el capítulo 3 de la primera sección de *El capital*, el cual se titula “El dinero o la circulación simple”. Vimos que para Marx la forma simple de valor debe pasar por una serie de metamorfosis para convertirse en dinero. De la misma manera, cuando el oro se consolida socialmente como mercancía dineraria y comienza a funcionar como tal en el proceso de intercambio, se produce una nueva “metamorfosis”, la cual engendra la tercera forma económica: la forma de circulación (*Zirkulationsform*). Para explicar su génesis Marx retoma el movimiento desde el origen.

“En un comienzo las mercancías entran en el proceso de intercambio sin un baño de oro, ni de azúcar, tal como fueron creadas. Dicho proceso suscita un *desdoblamiento* (*Verdopplung*) de la *mercancía en mercancía y*

⁴² Marx, K. (1975). *El capital*. Secc. 1, Cap. 2, pág. 106.

dinero, una antítesis externa en la que aquélla representa su antítesis inmanente de valor de uso y valor. En esa antítesis las *mercancías* se contraponen *como valores de uso al dinero como valor de cambio*. Por otra parte, ambos términos de la antítesis son *mercancías*, y por tanto *unidades de valor de uso y valor*. Pero esa unidad de elementos diferentes se representa *inversamente* en cada uno de los polos y refleja a la vez, por ende, la relación recíproca que media entre ambos⁴³.

La génesis de esta última forma de la teoría del valor continúa, por tanto, el despliegue inmanente de la forma mercancía como célula de la economía política. Este tercer momento del proceso se puede explicar de la siguiente manera. Luego de que la mercancía se desdobla en mercancía y dinero, este mismo desdoblamiento se reproduce en el interior de ambos extremos ya que ellos son en general mercancías. Esto da surgimiento a un tercer término que funciona como *mediador* en el intercambio de mercancías.

a) En primer lugar, la mercancía contrapuesta al dinero vuelve a desdoblarse en mercancía y dinero, lo que representa en el intercambio el momento de la *venta* M-D o primera metamorfosis.

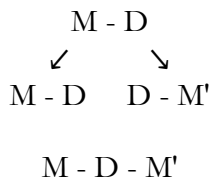
b) Por otra parte, el dinero, en cuanto es también una mercancía, se desdobla a su vez en él mismo y su opuesto, lo que genera la segunda metamorfosis, la *compra* D-M'.

El movimiento completo es, por tanto, *vender para comprar*⁴⁴. Intervienen ahora *tres términos*: 1) la mercancía que se vende, 2) el dinero recibido por la venta, y 3) la nueva

⁴³ Marx, K. (1975). *El capital*. Secc. 1, Cap. 3, pág. 127-8.

⁴⁴ *Ídem*. Pág. 129.

mercancía comprada. En símbolos: M-D-M' (Mercancía-Dinero-Mercancía). La transformación de la forma dinero en la forma de circulación simple podría resumirse en el siguiente esquema:



El resultado final del proceso es el intercambio de mercancía por mercancía: M-M', tal como se tenía en la forma de valor. Sin embargo, lo que en esta forma se representaba por el signo de igualdad “=” (la cópula que relaciona los extremos contrapuestos), se ha desarrollado ahora hasta constituir un término propio que funciona como mediador del proceso. En este lugar Marx cita el fragmento de Heráclito que dice: “Todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías”⁴⁵.

3.3.2. El dinero como término medio

Desde el punto de vista de la *Lógica* de Hegel, la metamorfosis de la forma de valor a la forma de circulación corresponde a la transformación del juicio en silogismo. La deficiencia del juicio consistía, precisamente, en que la unidad de los extremos era todavía abstracta o inmediata, y la tarea del juicio se determina por la progresiva concreción de la cópula. Para Hegel, el silogismo es el resultado de este

⁴⁵ Kirk G. S. & Raven J. E. & Schofield M. (1983). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica y selección de textos. Parte 1*. Madrid: Gredos. “Heráclito”, Fr. 90, pág. 232.

movimiento del juicio y a la vez el retorno al concepto, pero de manera tal que sus momentos no está meramente enfrentados unos a otros, como en el juicio, sino que a la vez está puesta su unidad determinada. Por eso Hegel define al silogismo como “la reconstrucción (*Wiederherstellung*) del concepto en el juicio”⁴⁶.

El silogismo, al igual que la forma de circulación, se compone de tres términos: dos extremos vinculados por un tercero que funciona como término medio. Pero frente a la consideración subjetiva del silogismo que aísla sus momentos y los mantiene en su independencia, para Hegel “lo esencial del silogismo es la *unidad* de los extremos, el término *medio* (*Mitte*) que los vincula y el *fundamento* que los sostiene”⁴⁷. De la misma manera, sólo de modo abstracto el silogismo está formado por tres proposiciones: dos premisas y una conclusión.

En la última forma económica de la teoría del valor nos encontramos por tanto con las figuras del silogismo hegeliano. Marx recibió en vida el reproche de su excesiva devoción a la *Lógica* de Hegel al explicar, precisamente, la forma de circulación mediante un silogismo. Por consiguiente, en este punto debemos *comentar* el texto de Marx antes que interpretarlo. Si para Marx la circulación es un silogismo, inversamente, para Hegel *el silogismo es circulación*. La utilización del silogismo se encuentra ya claramente expuesta en la *Contribución*, allí afirma Marx:

⁴⁶ Hegel, G.W.F. (1956). *Ciencia de la lógica. Doctrina del concepto*. Pág. 357. “El silogismo es la unidad del concepto y del juicio; es el concepto como la identidad simple a la que han regresado las distinciones formales del juicio; y es juicio en la medida en que el concepto está puesto igualmente en [la] realidad, es decir, como la distinción de sus determinaciones” (Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. §181, pág. 259-60).

⁴⁷ Hegel, G.W.F. (1956). *Ciencia de la lógica. Doctrina del concepto*. Pág. 359.

“Baste aquí señalar que en M-D-M los dos extremos M no guardan la misma relación formal con D. El primer extremo M es una mercancía particular y se relaciona con el dinero como con la mercancía universal, mientras que el dinero es una mercancía universal, y se relaciona con el segundo extremo M como con la mercancía singular, M-D-M puede, pues, reducirse por lógica abstracta al silogismo P-U-S (*auf die Schlussform B-A-E*), en el que la particularidad forma el término mayor, la universalidad el mediano y la singularidad el menor”⁴⁸.

Este silogismo P-U-S corresponde a la tercera figura hegeliana bajo la cual se desarrolla el *silogismo de necesidad*. En este silogismo, que corresponde al tercer momento de la exposición, el término medio está determinado como el género (*die Gattung*), es decir, como una universalidad objetiva, simple pero a la vez plena, ya que expresa la naturaleza universal de la cosa⁴⁹. Por ello, a diferencia de los silogismos de existencia y reflexión, el nexo entre los extremos es ahora necesario. En la circulación mercantil este medio lo constituye el dinero, la mercancía universal como concreción inmediata del trabajo humano abstracto. Todas las mercancías son directamente intercambiables con el dinero, y por tanto son dinero bajo la figura ideal. En cuanto mediador (*Vermittler*) de este proceso el dinero cumple, por tanto, la función de *medio de circulación* o *medio de compra*.

4. Conclusión

Hemos reconstruido la dialéctica de las tres formas económicas de la teoría del valor de Marx, a partir del concepto, el juicio y el silogismo, tal como Hegel los

⁴⁸ Marx, K. (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. Cap. 2, pág. 129-30. Marx usa aquí la notación de Hegel.

⁴⁹ Hegel, G.W.F. (1956). *Ciencia de la lógica. Doctrina del concepto*. Pág. 397.

desarrolla en la *Doctrina del concepto*. El movimiento en general consiste en los siguientes puntos.

1. *Comenzar por el concepto mercancía en cuanto concreto-simple que reúne en sí los momentos de la universalidad, la particularidad y la singularidad.*

El valor de la mercancía, en cuanto expresión de la sustancia común a todas las mercancías, representa el momento de la *universalidad*. Los múltiples valores de uso que se derivan de las propiedades naturales del objeto, corresponde al momento de la *particularidad*. Por último, la propia mercancía como unidad de ambos contrarios es el momento de la *singularidad*.

2. *Comprender el desdoblamiento (Verdopplung) de la mercancía en mercancía y dinero como “partición originaria” del concepto mercancía.*

Así como el juicio es una determinación ulterior del propio concepto que pone sus momentos uno frente a otro, primeramente, como lo singular frente a lo universal; de la misma manera, a través de la forma de valor la mercancía exterioriza su antítesis interna entre valor de uso y valor enfrentando sus momentos en la relación entre dos mercancías.

3. *Por último, desarrollar la forma de circulación a través de las figuras hegelianas del silogismo, tal como el propio Marx estableció esta conexión.*

Nuevamente, la tercera forma de la teoría del valor continúa el proceso inmanente a la mercancía como célula de la economía política. La relación entre dos mercancías, que en la forma de valor era inmediata, se encuentra en la forma de circulación mediada por el dinero. Este proceso corresponde a la transformación del juicio en silogismo. Siendo la finalidad del juicio poner la identidad de sus extremos, sólo el silogismo logra cumplir esta meta, en cuanto el término medio constituye el fundamento que unifica y relación los extremos. De esta manera, el silogismo

puede desplegar completamente los momentos del concepto.

Lo más difícil son las transiciones, comprender el paso de una forma económica a otra como un desarrollo inmanente a la célula originaria de todo el proceso: la mercancía. Sin embargo, es precisamente en esas transiciones donde la *Lógica* de Hegel permite dilucidar la exposición dialéctica de la teoría del valor. Es por ello que consideramos indispensable la *Doctrina del concepto* de Hegel para comprender, más allá de sus “inversiones”, el carácter *hegeliano* de la dialéctica de *El capital* y la influencia que ejerció en el último Marx.

BIBLIOGRAFIA

Althusser, L. (1965). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Arthur, Ch. J. (2002). “La *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx”. *Economía, Teoría y Práctica: Nueva Época*, 17:143-165.

Duque, F. (1998). *La era de la crítica*. Madrid: Akal.

Dussel, E. (2005) “Hegel, Schelling y el plusvalor”. En Robles Báez, M., *Dialéctica y capital: Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: UAM-X.

Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.

Hegel, G.W.F.: (1956). *Ciencia de la lógica*. Bs. As.: Hachette.

Hegel, G.W.F. (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza.

Henrich, D. (1967): “Karl Marx como discípulo de Hegel”. En *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila Editores.

- Hölderlin, F. (1983). *Ensayos*. Madrid: Hiperión.
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Bs.As.: Colihue.
- Kirk G. S. & Raven J. E. & Schofield M. (1983). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica y selección de textos*. Madrid: Gredos.
- Kosík, K. (1968). *Dialéctica de lo Concreto*. México: Grijalbo.
- Lenin, V. I. (1987). *Obras completas, tomo XLII: Cuadernos filosóficos*. México: Akal Editor-Ediciones de Cultura Popular.
- Martínez Marzoa, F. (1983). *La filosofía de "El capital"*. Madrid: Taurus.
- Marx, K. (1975). *El capital. Crítica a la economía política. Primer tomo*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Plaza Mayor.
- Rosdolsky, R. (1978). *Génesis y estructura de El capital de Marx*. Bs. As.: Siglo XXI.

LA CALMA DE LOS DIOSES

GRECIA Y LA RELIGIÓN DEL ARTE EN HEGEL

Gustavo Cataldo Sanguinetti

Universidad Andrés Bello

Desde la recuperación e interpretación por parte de Winckelmann del arte griego en *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura* e *Historia del arte en la antigüedad*, no solamente no cabe dudar que la presencia de la cultura griega ha sido contante en la filosofía alemana del siglo XVIII, sino además que los propios contenidos y tendencias más profundas del idealismo y el romanticismo alemán están esencialmente determinados por una peculiar recepción de la Grecia clásica. Esta recepción – acompañada de una determinada concepción de la historicidad – es probablemente la más importante reinterpretación moderna de la cultura griega. Si esto es efectivo, entonces también Grecia se nos hace presente a través de esta reinterpretación moderna. Valga pues inicialmente la siguiente proposición: “lo clásico” es un concepto moderno. Durante la Edad Media y el Renacimiento Grecia tuvo, sin duda, una importancia y una presencia real - ya sea bajo la forma de la recuperación de la filosofía clásica como sucedió con Aristóteles o el neoplatonismo en la Edad Media, ya sea como reiteración de sus modelos como sucedió en el arte renacentista - pero será solamente a partir del siglo XVIII en Alemania cuando se convierte no solamente en modelo digno de imitarse, sino además en paradigma de toda la

cultura occidental y su futuro. Esto es lo que ha permitido hablar no solamente de un “filohelenismo” de la cultura alemana, sino también de una “nostalgia de Grecia”¹ o incluso de una “tiranía de Grecia sobre Alemania”². Esta recepción ciertamente está provista de muchos matices, fluctuaciones y hasta paradojas, pero toda ella acontece a parejas con una determinada concepción de la historicidad y de la propia “clasicidad” como categoría histórica. Paradojalmente el descubrimiento “histórico” de Grecia es simultáneo al surgimiento de su ideal “transhistórico”.

En el siglo XVII son en primer lugar los viajeros ingleses y franceses los que redescubren Grecia, ya sea como simples anticuarios, como improvisados arqueólogos y, por cierto, hasta como francos saqueadores. Los personajes que viajaron a Grecia eran botánicos y clérigos, hombres de estudio de Oxford, aristócratas diletantes, embajadores, comerciantes y aventureros. En la década de 1620 Jacob Spon y George Wheler son los primeros, luego le seguirían Edmund Chishull, Joseph Pitton de Tournefort y Robert Wood. En todos ellos se puede vislumbrar la tensión entre ideal helénico forjado por entonces y la realidad fáctica. Muchas veces estos viajeros – improvisados arqueólogos o, mejor, “arqueógrafos” – descubrían en Grecia aquello que ya estaba determinado por los ideales estéticos de la época y por la propia idea “poético- imaginaria” de la antigüedad clásica. A menudo no resulta fácil discernir entre la intención científico-descriptiva de estos relatos de viaje y el *pathos* poético-sentimental que los acompaña. No obstante, no cabe dudar que tales viajeros, pese a esta tensión entre el ideal imaginario de Grecia y su fundamento histórico-documental, pretendieran en todo momento relatar y describir lo más exactamente posible aquello vieron. De hecho muchas de sus “arqueografías” de los monumentos

¹Vid. Taminiaux, I. (1967) ; Janicaud, D. (2000)

²Vid. Butler, E. M. (1958)

clásicos, detallados dibujos y bocetos o recuperación de inscripciones, son las únicas que contamos hasta hoy antes de su desaparición o pérdida de su estado original – como es el caso del Partenón, por ejemplo y los dibujos que se realizaron antes de su devastación por guerras y usurpaciones -. Sin embargo, esta contradicción entre el ideal helénico y su facticidad histórica, no es la única paradoja que debemos consignar, ni la más significativa. Resulta en extremo significativo que aquellos que más contribuyeron a la constitución del ideal helénico – los pensadores y poetas alemanes – y que habrían de conformar la más importante interpretación moderna de lo clásico, nunca viajaron a Grecia. En efecto, mientras los que redescubrieron la Grecia histórica fueron los viajeros ingleses y franceses, fueron los poetas y pensadores alemanes los que más contribuyeron a la conformación del ideal helénico. Fue sobre todo la sensación de pérdida, la añoranza romántica, la sensibilidad estético-poética o la imaginación del porvenir, antes que el celo historiográfico, la que produjo el moderno ideal helénico³.

Winckelmann es, a este respecto, un ejemplo paradigmático. Como se sabe Winckelmann nunca viajó a Grecia, si bien estuvo en varias ocasiones a punto de hacerlo. Incluso cabe sospechar que nunca sintió realmente la necesidad de hacerlo. Para Winckelmann eran Roma y Dresden – la Atenas del Norte – las verdaderas sedes del mundo clásico. Ahí tenía todo lo que necesitaba. En efecto, primero en Dresden – convertida en importante centro cultural en los tiempos de Augusto el fuerte y su hijo - tuvo la oportunidad de conocer la *Gemäldegalerie Alte Meister* y el *Albertinum*. De la primera pudo familiarizarse con importantes obras holandesas e italianas de los siglos XVI y XVII - y en particular con la Madona Sixtina de Rafael que lo impresionó vivamente - y de la segunda una notable

³Vid. Constantine, D. (1993)

colección de esculturas y objetos del mundo clásico, de las más importantes en el momento en Europa. El escenario intelectual de Dresden estaba presidido por las lecciones del pintor Adam Friedrich Öser, hostil al barroco y ávido de un retorno a la armonía y simplicidad del mundo clásico. Es aquí, en el ambiente y artístico cultural de la “Florencia de Elba” – donde en 1755, diez años antes de su *Historia del arte en la antigüedad* - aparece su obra *Pensamientos sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura (Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst)*. Otro hecho decisivo en la vida Winckelman es sin duda su conversión al catolicismo. Deslumbrado por la sensibilidad mediterránea se convierte a la fe católica – a un catolicismo transido del paganismo que le acomodaba – y tiene la oportunidad de trasladarse a Roma. Allí lo acogen los círculos cardenalicios y en 1763 es nombrado “Prefetto dell’ Antiquitta di Roma” – es decir, anticuario papal - , cuya función era inspeccionar los nuevos descubrimientos arqueológicos e impedir su exportación ilícita. La base historiográfica documental de Winckelmann, como es patente, está conformada por las colecciones que pudo conocer en *Albertainum* de Dresden, Roma y los Museos del Vaticano, sus visitas a las excavaciones Herculano y Pompeya, el *Museo Real de Portici*, las informaciones y descripciones entregadas por los viajeros a Grecia y no mucho más. Sin embargo, con este escaso bagaje contribuyó a forjar quizás la más influyente interpretación moderna de la antigüedad griega. Poco importa, a este respecto, la ausencia de un conocimiento directo de la Grecia clásica, lo limitado de sus fuentes o el hecho de que en la época todavía no se habían hecho descubrimientos decisivos para una imagen historiográficamente más exacta de Grecia: el descubrimiento de la policromía de las esculturas y templos griegos o la enmienda dionisiaca de Nietzsche en el *Nacimiento de la Tragedia*, por ejemplo. Poco importa que la mayor parte de las grandes descripciones que realiza

Winckelmann no sean de originales griegos, sino de copias romanas, casi como si el sentimiento de pérdida fuese la condición misma de ese ideal de Grecia. Poco importa, decimos, todo eso, incluso la misma parcialidad de esta Grecia imaginada. Lo importante es percatarse que Grecia nunca ha sido una sola cosa: Grecia se ha dicho de muchas maneras y ha sido susceptible de múltiples citas. Y entre esas citas, la de Winckelmann resulta decisiva, tan decisiva que incluso aquellos que quieran rectificarla historiográficamente también deberán hacerlo desde el horizonte de la propia cultura que Winckelmann contribuyo a forjar.

Pero revisemos, en lo pertinente para nuestras intenciones, algunos rasgos de esta interpretación de Grecia. Como lo hemos señalado, es en esta época donde se comienza a fijar lo que hoy denominamos el “canon clásico”: “clásico” es lo digno de imitarse, pero lo digno de imitarse y que pertenece a una determinada etapa histórica – incluso al interior de la propia historia de Grecia – posee, sin embargo, un valor supra-histórico. El concepto de lo “clásico”, como bien lo ha hecho notar Gadamer, es una categoría que contiene tanto un concepto normativo como histórico. Como es sabido, la expresión “clásico” proviene del latín *classicus*, vocablo que significa “de primera clase”. El término *classis* a su vez significa, grupo, categoría, clase, y habitualmente designaba la división del pueblo romano. Estas connotaciones del vocablo “clásico” – tanto en el sentido amplio de clase o categoría, como en el sentido de “clase superior” – han dado origen a su valor polisémico. Por una parte “clásico” como perteneciendo al *género* de lo clásico – y teniendo, por tanto, fundamentalmente un valor estilístico – y, por otra, “clásico” como referido a la *plenitud* de período histórico o al carácter *ejemplar* de una obra o un autor. Es importante destacar que a menudo el uso histórico de la expresión “clásico” – como cuando el humanismo italiano o el clasicismo alemán, a partir de Winckelmann, hacen uso del término para aplicarlo a la antigüedad

grecorromana – contiene también un valor normativo: la antigüedad clásica, por ejemplo, no solamente designa un determinado período histórico, sino además un valor ejemplar y, por lo mismo, en cierto sentido supra-histórico. Esta ambigüedad es perfectamente perceptible en Winckelmann.

Para Winckelmann, en efecto, y es este quizás uno de sus méritos iniciales, el arte y la cultura en general habrían tenido su esplendor y síntesis suprema en un momento histórico preciso: en Grecia. Más todavía, en la Grecia del siglo V y IV. Sus *Gedanken* comienzan con la siguiente afirmación: “El buen gusto (*gute Geschmack*), que se extiende cada vez más a lo largo del mundo, comenzó a formarse por primera vez bajo el cielo griego”⁴. Dos palabras claves en esta primera declaración: “buen gusto” y “cielo griego”. El concepto de gusto – seguimos aquí parcialmente la interpretación de Peter Szondi⁵ - pertenece a la estética de la ilustración y, por supuesto a la del propio Kant, tal como utiliza el término en la *Crítica del juicio*. El gusto, considerado de una manera genérica, es cierta capacidad de enjuiciamiento o discernimiento correcto acerca de lo bello, tal como el propio Winckelmann lo define. Sin embargo, lo que en la expresión “buen gusto” late implícitamente es una forma de enjuiciamiento que no se identifica sin más con el entendimiento, sino como una forma de *mediación* entre la sensibilidad y el entendimiento o incluso entre lo individual y lo colectivo. El gusto es individual, pero al mismo tiempo algo universal, un “buen gusto común”, un cierto sentido común. Schiller, en *Sobre la gracia y la dignidad*, sitúa el gusto “en tanto capacidad de juicio acerca de lo bello, entre el espíritu y la sensibilidad”⁶. Como veremos posteriormente,

⁴Winckelmann, J.J. (2007), p. 77.

⁵Szondi, P.(1992), p.22

⁶Schiller. F. (1971), p. 80

esta idea de una reconciliación o armonía entre el espíritu y la sensibilidad o entre naturaleza y libertad o incluso entre particular y lo universal, será clave a la hora de interpretar las estéticas del idealismo alemán y sus orígenes griegos. Pero vayamos a la otra expresión del texto de Winckelmann: “cielo”. ¿Qué hay del “cielo griego” y su significación? La expresión “cielo griego”, bajo el cual por primera vez comenzó a forjarse el buen gusto, marca la decidida “historización” del ideal de belleza de los griegos. En su *Historia del arte en la antigüedad* Winckelmann afirma:

La causa de superioridad de los griegos en el arte debe ser atribuida al concurso de diversas circunstancias, como, por ejemplo, la influencia del clima, la constitución política y la manera de pensar de este pueblo, a la cual debe añadirse la consideración que gozaban sus artistas y el empleo que hacían de las artes⁷.

“Cielo griego”, pues, signa no solamente una consideración geográfica o climatológica, sino sobre todo una enfática consideración histórica de la ejemplaridad griega. Frente a las estéticas normativas y atemporales, frente incluso al recurso directo de la imitación de la naturaleza, las obras deben ser comprendidas y vividas en su contexto histórico concreto. No es la naturaleza misma la que debe ser imitada – como pensaba Bernini – sino los griegos, entre otras cosas porque ya no disponemos de esa relación originaria y unitaria con la naturaleza que sí tenían los griegos: “Nuestro único camino para ser grandes, más aún, para ser inimitables, es la imitación de los antiguos”⁸, afirma en *Gedanken*. Es esta “historización” del ideal, como lo veremos posteriormente, la que hace que la estética se presente a su vez como un verdadero proyecto moral y

⁷Winckelmann, J.J.(2002), p. 105

⁸Winckelmann, J.J.(2002), p.78

político: la revolución estética – como retorno a los griegos – es también una revolución política⁹. Sin embargo, la paradoja de esta concepción reside, por un lado, en la comprensión histórica del arte griego y su cultura – esto es, su especificidad única e intransferible – y, por otro, su carácter modelar – esto es, reiterable -. Dicho de otra forma, por una parte Winckelmann privilegia la plenitud y singularidad de una determinada etapa histórica – esto es la “historiza” - y, por otra parte, le otorga un valor trans-histórico. Hay una determina etapa temporal - la Grecia del siglo V y IV – que posee un carácter normativo, es decir, atemporal. Lejos de ver aquí una simple contradicción – como lo hace Peter Szondi – pensamos que es justo esto lo que se debe entender por lo “clásico”. En efecto, lo que nos induce a llamar clásico a algo – una obra literaria, musical, arquitectónica o pictórica - es la conciencia de algo permanente e imperecedero que se recorta de un todo lo temporal y caduco: “Una especie – afirma Gadamer en *Verdad y Método* – de presente intemporal (*zeitloser Gegenwart*) que significa simultaneidad con cualquier presente”¹⁰. Sin embargo, al mismo tiempo, en la misma medida en que este canon intemporal es puesto en relación con una magnitud única y ya pasada, éste contiene también una medida temporal. De allí que no pueda sorprender que en el clasicismo – de un Wilckelmann por supuesto, pero también de un Herder o de un Humbolt – a menudo haya primado, frente al sentido normativo, el privilegio de un tiempo histórico o una época que satisfacía este ideal normativo. Tal es lo que sucedió con la “antigüedad clásica” y su carácter modélico. La paradoja de la idea lo clásico reside precisamente en una especie síntesis entre lo normativo-

⁹Vid. Assunto, R. (1990)

¹⁰Gadamer, H.G. (2001), p. 357

atemporal y lo histórico-temporal; una suerte temporalidad atemporal o, si se quiere, una especie de historicidad-suprahistórica.

Pero, ¿Qué es exactamente lo hace modélicos a los griegos? ¿Cuál es su especificidad histórica que los hace dignos de imitación? Sin duda su concepción del arte y la belleza, concepción que en rigor no expresa un mero sector de la cultura, sino que define a la cultura griega en cuanto tal, como totalidad orgánica. Un conocido texto de *Gedanken* lo dice del siguiente modo:

La característica universal que otorga primacía a las obras de los griegos es, al fin y al cabo, una noble simplicidad y serena grandeza (*eine edle Einfalt und eine stille Grösse*), tanto en la posición como en la expresión. Así como la profundidad del mar siempre permanece calma por mucho que la superficie se enfurezca, del mismo modo la expresión de las figuras de los griegos, muestra aun en medio de las pasiones, un alma grande y sosegada (*eine grosse und gesetzte Seele*). Esta alma se muestra en el rostro, y no sólo en él, de Laocoonte, incluso en medio del sufrimiento más extremo. El dolor que se descubre en todos los músculos y tendones del cuerpo y que, sin tomar en consideración el rostro y otras partes, casi cree sentir uno mismo el vientre contraído dolorosamente, este dolor, digo, se exterioriza sin embargo sin ningún furor ni en el rostro ni en la actitud en su conjunto (...). El dolor del cuerpo y la grandeza del alma se reparten por toda la estructura de la figura con idéntica fuerza y, por así decirlo, quedan equilibrados. Laocoonte sufre, pero sufre como el Filoctetes de Sófocles: su desgracia nos llega hasta el alma, mas querríamos poder soportar la desgracia como lo hace este gran varón¹¹.

¹¹Winckelmann, J.J. (2007), p. 92

Esta definición, como se sabe, toma como ejemplo al grupo escultórico Laoconte. Una década más tarde esta referencia Winckelmanniana habría de impulsar a Lessing a escribir su obra *Laoconte o sobre los límites de la pintura y la poesía*. Pero dejando aparte la famosa “disputa” del Laoconte que se generó en Alemania por entonces y las muy diversas interpretaciones que modernamente se han hecho del grupo escultórico, no puede si no parecer curioso que Winckelmann lo haya elegido para ilustrar el ideal griego de belleza. El grupo escultórico, como se sabe, es una obra del siglo I d. c. y que se encuentra exhibido en el Museo Pío Clementino de los Museos del Vaticano. Se trata de una obra del periodo helenístico perteneciente a la escuela de Rodas o de Pérgamo. Sus autores fueron Agesandro, Polidoro y Atenodoro. La escultura representa el instante en que el sacerdote Laocoonte es enroscado por dos serpientes marinas junto a sus dos hijos. En general, el conjunto escultórico, de un marcado carácter dramático y patético, parece representar la impotencia y el dolor sobrehumano. Tanto por su estructura oblicua como por la extrema representación del dolor humano, en la obra parece desaparecer la serenidad y el equilibrio clásicos. Ciertamente para Winckelmann hubiese resultado mucho más fácil para ilustrar su tesis describir, como en otros momentos lo hace, el Apolo de Belvedere o el Torso de Belvedere, también parte del Museo Pío Clementino. Sin embargo, Winckelmann apuesta, en este caso, por lo más complejo: ¿Cómo reconocer, en efecto, en el grupo escultórico del Laoconte “una noble sencillez y una serena grandeza”? Todo depende evidentemente de lo que se entienda por “noble sencillez y serena grandeza”. Ciertamente fórmula *edle Einfalt und stille Größe* iba en primer lugar dirigida contra el estilo barroco y rococó, contra su obsesión micromegálica y ornamentalista. Frente al barroco y el rococó, contra su amaneramiento, postulaba un retorno al estilo severo, límpido y sereno en su grandeza, de las obras clásicas. No obstante, el ejemplo del

Laoconte parece complejizar la fórmula, aparentemente clara, de Winckelmann. Lo que se manifiesta en el Laoconte no es simplemente una *noble simplicidad y serena grandeza* sin más y sin un contrapeso dialéctico, por así decirlo. La metáfora en este punto es clara: el mar cuya profundidad permanece tranquila mientras la superficie es azotada por una tormenta. Laoconte sufre y se agita, pero su alma permanece serena. En medio del más profundo dolor y de las más tormentosas pasiones se manifiesta “un alma grande y equilibrada” (*eine grosse und gesetzte Seele*). Aquí reside lo fundamental: todas las descripciones de Winckelmann – como, por ejemplo, la del torso de Belvedere – enfatizan que tras la superficie muscular, tras el contorno y la obsesión griega por el nervio, el tendón o la articulación muscular hay algo que se oculta y a la vez se muestra. Tras la formas de la bella juventud, tras la definición muscular de los atletas y los dioses hay finalmente algo que se oculta y que, sin embargo, se revela. La superficie se manifiesta como un medio a través del cual se puede ver otra cosa: detrás de la superficie conmovida por las olas se revela un alma grande y equilibrada. Las metáforas marítimas sugieren una superficie reveladora: tras la epidermis muscular un alma, tras el músculo un *ethos muscular*.

No resulta pertinente entrar a discutir ahora el supuesto desinterés de Winckelmann por la filosofía, pero resulta indudable que la concepción de la belleza que nos propone se inscribe, en cierto modo, en la tradición platónica, en principio través de su dependencia de la filosofía inglesa, pero también del humanismo platónico renacentista. Y es que finalmente lo que en el arte se imita y revela, a través de la apariencia sensible, es una belleza ideal:

Los conocedores imitadores de las obras griegas no sólo encuentran en sus obras maestras la más bella naturaleza, sino algo más que naturaleza (noch mehr als Natur), a saber, ciertas bellezas ideales de la misma

(gewisse idealische Schönheiten derselben) que, como enseña un antiguo comentarista de Platón, han sido hechas a partir de imágenes creadas tan sólo por un entendimiento ¹².

O como también nos dice respecto de los artistas griegos:

Estas abundantes ocasiones para observar la naturaleza favorecieron que los artistas griegos fueran todavía más lejos: comenzaron a formarse ciertos conceptos universales de la belleza (*allgemeine Begriffe von Schönheiten*), tanto de partes aisladas como de todas las proporciones de los cuerpos, que elevan por encima de la misma naturaleza (*über die Natur selbst erheben*); su modelo primigenio era una naturaleza espiritual (*geistige Natur*) concebida por el sólo entendimiento¹³.

Lejos pues de la servil imitación de la naturaleza, lo que se manifiesta en el arte griego no es pues simplemente la naturaleza sin más, sino una *naturaleza idealizada* o, si se quiere, un *ideal naturalizado*. Y es precisamente esta dialéctica y síntesis entre naturaleza y espíritu, entre lo sensible y lo inteligible, la que constituirá uno de los ejes de la recepción que el idealismo alemán hará de Grecia y que determinará decisivamente sus concepciones estéticas. A este respecto hay que hacer una observación. Con frecuencia se destaca la dependencia de las estéticas idealistas de las cuestiones kantianas y en particular de las “inconsecuencias” o problemas no resueltos que dejaba pendientes la *Crítica del juicio* de Kant: el problema de la unidad entre naturaleza y espíritu o entre lo sensible y lo inteligible. Sin embargo, de similar importancia es la recepción de la cultura griega. Resulta difícilmente inteligible la crítica a Kant sin el horizonte de la “Grecia imaginada” por Winckelmann: el

¹²Winckelmann, J.J. (2007), p. 79

¹³Winckelmann, J.J. (2007), p.83

arte y la cultura griega es el lugar de resolución de las antinomias, síntesis suprema de naturaleza y libertad¹⁴.

Ahora bien, la forma de esta recepción del arte griego como *ideal naturalizado* se puede también sintetizar, según expresión de Hegel, en lo que se ha denominado *Kunstreligion*. Un texto fundacional a este respecto está constituido, como se sabe, por el así denominado *Das älteste systemprogramm des deutschen Idealismus*, hoy parte del *Nachlass* de Hegel. Se trata de un texto fragmentario y programático de autoría hasta hoy discutida, pero de indudable importancia para el desarrollo posterior del romanticismo y del idealismo. Uno de los pivotes fundamentales sobre los cuales gira este texto programático es la función integradora de belleza: “Estoy convencido – se dice el *Systemprogramm* – de que el más alto acto de la Razón, en cuanto que ella abarca todas las ideas, es un acto estético (*ästhetischer Akt*), y de que la verdad y el bien sólo en la belleza están hermanados”¹⁵. Como lo hemos destacado una cuestión que había dejado diferida la filosofía de Kant – y tal fue la recepción que hizo el idealismo alemán – era precisamente el problema de la unidad entre naturaleza y libertad. En la línea de esta recepción el lugar que le otorga Schelling al arte – tanto el

¹⁴En el caso particular de idealismo alemán y sobre todo de Hegel, resulta insoslayable considerar la recepción del mundo clásico en la Alemania del momento y no solamente las “influencias” filosóficas directas y explícitas. Se trata, por una parte, de un momento histórico de una “carga” cultural excepcional y, por otra, de formas de hacer filosofía que se abren a consideraciones histórico-culturales como conformaciones intrínsecas del mismo acto de filosofar. Naturalmente estas influencias “histórico-epocales” son mucho más difíciles de probar y sopesar directamente –en la misma medida en que son una especie *horizonte de conformación vital* en cierto modo tácito – pero no por ello no resultan al menos registrables como “orientaciones culturales” que también determinan los problemas filosóficos.

¹⁵Hegel, G.W.F. (1970), vol. 1, p. 235

Sistema del idealismo trascendental como en su *Filosofía del Arte* - resulta decisivo, más todavía considerando que Schelling estuvo inicialmente vinculado a los orígenes del movimiento romántico en Jena. La determinación Schelliliana de la intuición estética como culminación del idealismo trascendental y como verdadero *organon* de la filosofía, depende de este horizonte polémico. En todos estos casos la preeminencia del arte y la propia exigencia de una *sensibilización de las ideas* se vinculan a la restauración de la unidad de naturaleza y libertad:

Mientras no hagamos estéticas, es decir, mitológicas las ideas, ningún interés tienen para el **pueblo**, e inversamente: mientras la mitología no sea racional el filósofo tiene que avergonzarse de ella. Así tienen finalmente que darse la mano ilustrados y no ilustrados, la mitología tiene que hacerse filosófica para hacer racional al pueblo, y la filosofía tiene que hacerse mitológica para hacer sensibles a los filósofos¹⁶.

Incluso, como es patente, la orientación moral y política del *Systemprogramm* -la revolución política como revolución estética- puede también interpretarse en este sentido. La primera de las ideas que postula el *Systemprogramm* - la representación de mí mismo como de una esencia absolutamente libre - finalmente se resuelve, como en su síntesis suprema, en la idea de belleza. Es aquí donde solventan las antinomias entre naturaleza y libertad, entre lo sensible y lo inteligible, entre la razón teórica y la razón práctica.

La necesidad de una *religión del arte* – o de una *religión-arte*, según también se ha propuesto- ya está expresada en el *Systemprogramm*. El *Systemprogramm* asume la necesidad de una “religión sensible” (*sinnliche Religion*). Esta *religión sensible* no

¹⁶Hegel, G.W.F. (1970), vol. 1, p. 236

solamente es una necesidad para el pueblo, sino también para la propia razón y la filosofía. La exigencia de una nueva mitología de la razón (*Mythologie der Vernunft*) se fundamenta no solamente en la necesidad unificación política, sino también en la necesidad de integrar todas las fuerzas o facultades del hombre. De allí que finalmente el acto supremo de la razón no pueda sino ser un acto estético, síntesis superior de la verdad y el bien. La *Kunstreligion* tendrá su prolongación y lugar propio tanto en Schelling como en Hegel y constituye un pivote insoslayable en la reorientación estética de la filosofía. Sin embargo, esta reorientación estética no hubiera sido posible sin una peculiar recepción de Grecia como *Kunstreligion* y, por supuesto, sin la interpretación de Winckelmann: Grecia como paradigma de unificación e integración de las antinomias entre lo sensible y lo inteligible, entre naturaleza y libertad.

Pero registremos brevemente, y solamente a modo de apostillas, algunos de los momentos de esta recepción de la cultura griega en Hegel, en particular en sus *Lecciones de Estética*. A este respecto – y desde un punto de vista puramente cuantitativo – no necesita testimoniarse mayormente la influencia de Winckelmann en las *Lecciones de Estética*, citado más de una veintena de veces. Basta con recordar esta declaración inicial:

Ya antes Winckelmann se había entusiasmado con la intuición de los ideales (*Anschauung der Ideale*) de los antiguos de modo que le permitió introducir un nuevo sentido en la consideración del arte, la rescató de los punto de vista de los fines vulgares y la mera imitación de la naturaleza, y la alentó poderosamente a buscar la idea de arte en las obras de arte y en la historia del arte. Ha, pues, de considerarse a Winckelmann como uno de los hombres que en el campo del arte supieron

desentrañar para el espíritu un nuevo órgano y unos modos de consideración enteramente nuevos¹⁷.

Lo peculiar de la consideración hegeliana del arte –a semejanza del propio Winckelmann – estriba en la mediación del momento histórico y el sistemático. Como es sabido Hegel distingue entre las “formas de lo bello artístico” (*Formen des Kunstschönen*) y “el sistema de las artes singulares” (*Das System der einzelnen Künste*). Las formas de lo bello artístico son la simbólica, la clásica y la romántica; y el sistema de las artes está constituido por la arquitectura, la escultura, la pintura, la música y la poesía. Las tres formas de lo bello artístico a su vez median el sistema de las artes singulares. En otras palabras, no sólo las artes particulares avanzan conforme a estas formas de lo bello artístico, sino además cada arte en particular se subdivide de acuerdo a ellas. Así por ejemplo, si bien la arquitectura pertenece en el desarrollo de las artes a la forma simbólica – y por lo mismo pertenece al inicio del arte - sin embargo al interior de la misma existe también una arquitectura simbólica (oriental), clásica (antigüedad) y romántica (moderna). Tanto las formas de lo bello artístico como el orden de las artes se establece sobre la base de una progresiva idealización y subjetivización: arquitectura (arte simbólico), escultura (arte clásico), pintura, música y poesía (arte romántico) no revelan sino una creciente *espiritualización* de la materia. La manera correspondiente de identidad forma-contenido funciona como criterio que determina tanto el desarrollo de las formas de lo bello artístico como el sistema de las artes singulares.

Ahora bien, el núcleo de esta clasificación reside en la correspondencia entre el *punto medio histórico* – constituido por el arte clásico – y el *punto medio sistemático* del arte mismo como medio entre la sensibilidad inmediata y el pensamiento ideal. El arte se diferencia tanto de la simple percepción

¹⁷Hegel, G.W.F. (1970), vol.13, p.92

sensible como del puro interés teórico. Se distingue del pensamiento teórico en que la obra de arte se manifiesta finalmente como *apariciencia sensible*, como singularidad concreta a través del color, la figura, el sonido, etc. El arte no pretende la apariencia sensible hasta el punto de buscar en ella, tal como lo hace la ciencia, el concepto universal. Pero, por otra parte, la obra bella se distingue también del deseo puramente sensible en que deja subsistir para sí el objeto, sin pretender destruirlo para su consumo. En definitiva, la obra de arte se encuentra a medio camino entre la sensibilidad inmediata y el pensamiento ideal:

El espíritu- afirma Hegel- no busca en lo sensible de la obra de arte ni la materialidad concreta, la completud interna y la extensión empíricas que el organismo demanda, ni el pensamiento universal, sólo ideal, sino que quiere la presencia sensible, la cual debe, por supuesto seguir siendo sensible, pero igualmente liberarse del andamiaje (*Gerüste*) de su mera materialidad¹⁸.

En la obra de arte lo sensible, en comparación con el ser inmediato de las cosas puramente naturales, es elevado a la categoría de “apariciencia” (*Schein*); apariencia que no es sino la *aparición*, a través de un medio sensible, de una idea. Esta *aparición* todavía no es pensamiento puro, pero tampoco mera existencia material, sino que es algo sensible que es al mismo tiempo *ideal*. Sin embargo, tal *idealidad* no es la idealidad del pensamiento, tal como es para sí mismo, sino que es una idealidad que se da al mismo tiempo *exteriormente* como cosa. Es por esta unidad y síntesis entre lo sensible y lo inteligible, que se puede afirmar que en el arte se espiritualiza lo sensible y se sensibiliza lo espiritual. He aquí una de las claves del arte: doble movimiento de

¹⁸Hegel, G.W.F. (1970), vol.13, p.59

espiritualización y sensibilización. Hegel recapitula esta unidad entre lo sensible y lo espiritual en su conocida definición de belleza como “apariencia sensible de la idea” (*das sinnliche Scheinen der Idee*)¹⁹.

Esta determinación sistemática de la belleza como *centro* entre la sensibilidad inmediata y el pensamiento puramente ideal coincide con la determinación histórica del arte clásico como *centro* entre el arte simbólico y el arte romántico. Y coincide a tal punto que el propio concepto de lo bello encuentra su definición más adecuada en el arte clásico:

El punto medio del arte (*Mittelpunkt der Kunst*) – anota Hegel – lo constituye la unión, en sí concluida en libre totalidad, del contenido y la forma sin más adecuada al mismo. Esta realidad coincidente con el concepto de lo bello, a la que en vano aspiraba la forma artística simbólica, sólo se lleva a manifestación en el *arte clásico*. Por eso en la previa consideración de la idea de lo bello y del arte hemos ya de antemano establecido la naturaleza general de lo clásico: el *ideal* (*das Ideal*) ofrece el contenido y la forma para el arte clásico, el cual lleva a ejecución en ese modo de configuración adecuado lo que es verdadero arte según su concepto²⁰.

En otras palabras, el arte clásico cumple, *simpliciter*, la propia idea de lo bello: el arte clásico es arte bello sin más. La superioridad del arte clásico reside en el modo de unión o adecuación entre el contenido y la forma. Mientras en arte simbólico – que tiene su realización histórica en el mundo oriental – la idea es todavía abstracta e indeterminada y se mantiene extraña a la existencia concreta, en el arte clásico se produce una perfecta adecuación entre significado y

¹⁹Hegel, G.W.F. (1970), vo.13, p.150

²⁰Hegel, G.W.F. (1970), vol.14, p.13

figura. Esta perfecta adecuación consiste en que la idea concuerda con la realidad corpórea de una manera perfecta:

El arte – afirma Hegel – ha alcanzado su propio concepto en cuanto hace que la idea como individualidad espiritual concuerde inmediatamente con su realidad corpórea (*unmittelbar mit ihrer leiblichen*) de modo tan perfecto que ahora en primer término el ser-ahí exterior (*äußerliche Dasein*) deja de conservar su autonomía frente al significado que debe expresar, y, a la inversa, lo interno (*das Innere*) no se muestra sino a sí mismo en su forma elaborada para la intuición, y ella se refiere afirmativamente a sí²¹.

Es evidente que el fundamento de la perfección del arte clásico reside en la noción de *concordancia inmediata*. Esta concordancia inmediata se expresa tanto en el completo sometimiento de la existencia exterior a la idea, así como en la plena mostración y referencia de la idea a la realidad exterior elaborada por la intuición. Es justamente tal concordancia inmediata la que no se realiza en el arte simbólico. El símbolo, en efecto, tal como Hegel lo entiende, se caracteriza por ser una existencia exterior inmediatamente presente o dada a la intuición, pero que no debe tomarse *tal como* se presenta inmediatamente. Ciertamente todo símbolo es un signo (*Zeichen*), pero en el símbolo, a diferencia de la denotación (*Bezeichnung*), la conexión entre el significado y la expresión no es arbitraria. En otras palabras, el símbolo es un signo en que el significado está incluido en la propia expresión sensible. El zorro como símbolo de astucia posee en sí las propiedades cuyo significado expresa. Sin embargo, en el símbolo no existe *concordancia perfecta* entre significado y la expresión sensible, pues si bien es necesario que concuerden en *una* propiedad – por ejemplo, la astucia en el caso del zorro – hay otra serie de propiedades en que no concuerdan – el zorro no solamente es astuto- . Por lo

²¹Hegel, G.W.F. (1970), vol. 13, p.392

mismo, en el arte simbólico el contenido es también *indiferente* a la figura o expresión sensible que lo representa; esta indiferencia ya no es posible en el arte clásico. Es en este sentido el arte simbólico, como inicio del arte, es un *pre-arte* (*Vorkunst*).

Si consideramos ahora, en general, la dialéctica ascendente de las tres formas de lo bello artístico desde el arte clásico como *punto medio* (*Mittelpunkt*), podemos advertir lo siguiente: si por una parte el arte simbólico es una especie de *pre-arte* en cuanto introduce una separación entre interioridad y apariencia externa *desde* el lado de la apariencia externa, el arte romántico también introduce una separación, pero ahora *desde* el lado de la interioridad. Lo propio del arte romántico, en efecto, es que la idea de lo bello se concibe como *espíritu absoluto* - esto es, como espíritu - y, por lo mismo, ya no se puede encontrar realizada plenamente en la apariencia externa:

Puesto que su contenido exige – señala Hegel - , debido a su libre espiritualidad, más de lo que la representación (*Darstellung*) puede ofrecer en lo exterior y corpóreo, la figura deviene una exterioridad *más indiferente* (*gleichgültigeren*), de modo que el arte romántico reintroduce, por tanto, la separación entre contenido y forma (*Inhalts und der Form*) desde el lado opuesto al simbólico²².

La paradoja radica, sin embargo, en que al tanto el arte romántico es la figura suprema de las formas de lo bello artístico, al mismo tiempo está a punto de dejar de ser arte y pasar a la “prosa del pensar”. En este sentido así como el arte simbólico, como dice Hegel, es una especie de *pre-arte* (*Vorkunst*), así también se podría afirmar que el arte romántico es una suerte de *post-arte*; esta posterioridad

²²Hegel, G.W.F. (1970), vol.13, p.392

expresa el desequilibrio a favor de la interioridad y el desmedro de la representación sensible. El equilibrio y la correspondencia, en cambio, pertenecen al arte clásico y su realización histórica al pueblo griego:

Gracias a esta correspondencia (*Entsprechens*), que implican el concepto de arte griego tanto como el de mitología griega, ha sido en Grecia el arte la suprema expresión de lo absoluto, y la religión griega es la religión del arte mismo (*Religion der Kunst selber*), mientras el arte romántico posterior, aunque es arte, apunta ya sin embargo a una forma de consciencia superior a la que el arte está en disposición de ofrecer²³.

Esta paradoja del arte romántico – su propia superioridad respecto del arte clásico ya apunta a su desaparición como arte – quizá se pueda discernir mejor si lo comparamos ya más concretamente con el arte clásico y las figuras que respectivamente asumen ambas formas. La *correspondencia* del arte clásico tiene su concreción esencial en la *figura humana*: “La figura (*Gestalt*) – afirma Hegel – es esencialmente la humana, pues únicamente la exterioridad del hombre (*Äusserlichkeit des Menschen*) es capaz de revelar de modo sensible lo espiritual”²⁴. Es en la expresión humana del rostro, de los ojos, la postura, los gestos, donde se refleja el espíritu. En el arte clásico el espíritu no es ajeno al cuerpo: la corporeidad (*Leiblichkeit*) pertenece al espíritu como *su* ser-ahí (*Dasein*) y a su vez el espíritu es lo interno que pertenece al cuerpo. No hay aquí pues heterogeneidad alguna entre lo interno y lo externo. En este sentido, y lejos de una acusación, ciertamente hay que decir que el arte clásico es antropomórfico. Sin embargo, para Hegel no lo es suficientemente, si lo comparamos con el arte romántico:

²³Hegel, G.W.F. (1970), vol. 14, p.26

²⁴Hegel, G.W.F. (1970), vol. 14, p.21

En relación con la siguiente forma artística, la romántica, ha de observarse a este respecto que indudablemente el contenido de la belleza artística clásica es todavía deficiente, como religión del arte misma; pero la deficiencia radica tan poco en lo antropomorfista como tal, que ha por el contrario de afirmarse que el arte clásico es ciertamente bastante antropomorfista para el arte, pero demasiado poco para la religión superior²⁵.

El arte romántico lleva el antropomorfismo mucho más lejos. En la doctrina cristiana Dios no es solamente un individuo *humanamente configurado*, sino un individuo singular *efectivamente real*: un Dios al mismo tiempo enteramente Dios y enteramente hombre, sujeto a una *existencia* escindida por el dolor y la temporalidad, pero finalmente reconciliado en una “carne” renacida. Es decir, el cristianismo implica “el movimiento infinito de llegar hasta el extremo de la oposición (*zum Extrem des Gegensatzes*) y, sólo como superación (*Aufhebung*) de esta separación, volver en sí a la unidad absoluta”²⁶. Aquí ciertamente ya desaparece la completa adecuación del arte clásico - la perfecta armonía y la serena grandeza de esos dioses que tan vívidamente había descrito Winckelmann - y, en su lugar, se instaura el “desgarro” como condición de retorno hacia una interioridad absoluta. De allí la imposibilidad de expresar el “drama cristiano” con los medios del arte clásico:

En las formas de la belleza clásica no puede representarse (*darstellen*) a Cristo flagelado, con la corona de espinas, arrastrando la cruz al lugar del suplicio, clavado en la cruz, agonizante en el tormento de una lenta muerte de martirio, sino que en estas

²⁵Hegel, G.W.F. (1970), vol. 14, p.23

²⁶Hegel, G.W.F. (1970), vol. 14, p.24

situaciones lo superior es la santidad en sí, la profundidad de lo interno, la infinitud del dolor como momento eterno del espíritu, la resignación y la divina calma²⁷.

La limitación del arte clásico reside, en definitiva, no solamente en que no alcanza la interioridad y la espiritualidad absoluta, sino sobre todo en que no ha “elaborado” dicha interioridad desde la escisión y el desgarramiento. La imperturbable armonía de los dioses griegos, su ventura y serenidad, su existencia perfectamente “adecuada”, no hacen sino revelar su carácter todavía abstracto: la individualidad libre del arte clásico no se constituye desde el devenir y el movimiento que concilia la oposición. De allí también su falta de concreción, su ignorancia del pecado y el mal, su ausencia de quebranto e inestabilidad, su proscripción de lo feo y lo repugnante. Ciertamente, afirma Hegel, en el arte clásico “la sensibilidad no está muerta y rematada (*getötet und gestorben*), pero tampoco por ello resucitada (*aufgestanden*) a la espiritualidad absoluta”²⁸. Solamente desde el movimiento y el devenir concretos – y no desde la serenidad de la “perfecta adecuación” – se hace posible la subjetividad como tal.

Ciertamente el lugar del arte clásico es ambivalente: por una parte constituye el auténtico *punto medio* del arte – y, por lo mismo realiza el propio *ideal* de arte como tal – y, por otro, está destinado a ser *superado* por el arte romántico. Los “lugares” que ocupan las formas de lo bello artístico constituyen – como por lo demás era de esperar en una ordenación dialéctica como la de Hegel - “lugares de paso”, tránsitos hacia realizaciones cada vez superiores. No obstante, aún en dicho pasaje, el arte clásico representa el propio *ideal* de arte: el perfecto equilibrio y compenetración entre lo espiritual y su figura natural. Si el arte simbólico se

²⁷Hegel, G.W.F. (1970), vol. 14, p. 153

²⁸Hegel, G.W.F. (1970), vol. 14, p. 24

desequilibra en favor de la exterioridad sensible y el arte romántico a favor de interioridad espiritual, solamente el arte clásico mantiene la ponderación de ambos momentos. La inestabilidad del arte romántico en favor de una subjetividad efectivamente autónoma comporta, empero, el anuncio de su desaparición como arte. Finalmente el arte romántico es tan subjetivo y espiritual – puesto que la materia se encuentra saturada de inteligibilidad - que está a punto de dejar de ser arte.

Lo mismo que en las “formas de lo bello artístico” sucede con el “sistema de las artes”: arquitectura (arte simbólico) escultura (arte clásico), pintura, música y poesía (arte romántico) conforman una ordenación cuyo criterio son los niveles crecientes de inteligibilidad y repleción racional de la materia sensible. Si pues la belleza artística consiste en la *aparición sensible de la idea* y, por lo mismo, el progreso de las artes se estructura conforme a niveles crecientes de espiritualización de la materia, es evidente que la poesía representa el arte espiritual por excelencia. Sin embargo, por ello mismo – y aquí reside la ambivalencia a que no hemos referido - lo mismo que la poesía gana en espiritualidad lo pierde en sensibilidad:

Según el contenido –afirma Hegel- la poesía es por tanto el arte más rico, más ilimitado. Sin embargo, lo que consigue por el lado espiritual lo pierde a su vez igualmente por el sensible. En efecto, puesto que no trabaja para la intuición sensible como las artes figurativas, ni para el sentimiento meramente ideal, como la música, (...) para ella el material a través del cual se revela no retiene todavía más que el valor de un medio –si bien artísticamente tratado- para la exteriorización del espíritu en el espíritu (*Außerung des Geistes an den Geist*), y no vale como un existente sensible

(*sinnliches Dasein*) en el que el contenido espiritual pueda encontrar una realidad correspondiente a él²⁹.

Atendamos al texto. La “des-sensibilización” de la poesía, proporcional a su espiritualización, se fundamenta en la función o en el uso respectivo del material: aquí el contenido espiritual no vale en su *correspondencia* – como en la escultura – con la existencia sensible, sino que la existencia sensible es un simple medio para que lo espiritual se revele como tal. Dicho de otra forma, en la poesía el sonido no conserva ya un valor propio, sino que sirve como simple *mención* externa de un contenido espiritual. Esta “degradación” de la materia tiene indudables consecuencias para el lugar que ocupa la poesía en el sistema de las artes. La poesía, es verdad, se encuentra en el vértice de las artes: es el arte del espíritu en cuanto tal. Sin embargo, precisamente por ello, en cierto sentido deja de ser arte. Su mayor espiritualidad constituye a la vez su virtud y su defecto. La poesía anuncia de alguna manera la muerte del arte y constituye un punto de transición en que comienza ya a convertirse a la prosa del pensar y ceder su lugar a la religión y a la filosofía: “precisamente en esta fase suprema, – afirma Hegel- el arte va más allá de sí mismo al abandonar el elemento de sensibilidad reconciliada del espíritu y pasar de la poesía de la representación a la prosa del pensar (*Prosa des Denkens*)”³⁰. En cambio, la escultura, como arte clásico por antonomasia, representa precisamente el perfecto equilibrio entre lo interno espiritual y la figura sensible – no mera *alusión* como en la arquitectura o pura *mención* como en la poesía –. Por ello, en su perfecta adecuación, la escultura por sí misma queda remitida, más que cualquier otro arte, al *ideal* del arte clásico: es sin más el *centro* del arte clásico y el *ideal* del arte en general. Si la arquitectura ha preparado el

²⁹Hegel, G.W.F. (1970), vol. 14, p. 261

³⁰Hegel, G.W.F. (1970), vol. 13, p. 123

templo del dios, la casa de su comunidad, con la escultura “el dios mismo entra en el templo, al caer el rayo de la individualidad (*Blitz der Individualität*) sobre la masa inerte (...)”³¹. Este “rayo de la individualidad”, sin embargo, no queda disperso en el juego de las contingencias y pasiones, sino que se recoge en las *formas ideales* de la figura humana: con la escultura – afirma Hegel – “accede a manifestación por primera vez en su eterna calma (*ewigen Ruhe*) y esencial autonomía lo eterno y espiritual”³². La deuda con Winckelmann no necesita ser enfatizada: el arte clásico, al fin y al cabo, culmina en la noble simplicidad y la serena grandeza de los dioses griegos.

Bibliografía

Assunto, R. (1990). *La antigüedad como futuro*. Barcelona: Visor.

Butler, E. M. (1958). *The Tyranny of Greece over Germany: A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth, and twentieth centuries*. Boston: Beacon Press.

Constantine, D. (1993). *Los primeros viajeros a Grecia y el ideal helénico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gadamer, H.G. (2001). *Verdad y Método I, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

³¹Hegel, G.W.F. (1970), vol. 13, p. 118

³²Hegel, G.W.F. (1970), vol. 13, p. 118

Hegel, G.W.F. (1970). *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. (1989) *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.

Janicaud, D. (2000). *Hegel et le destin de la Grèce*. Paris: Vrin.

Schiller, F. (1971). *Kallias oder über die Schönheit. Über Anmut und Würde*. Stuttgart: Reclam

Szondi, P. (1992). *Poética y filosofía de la historia I*. Madrid: Visor.

Taminiaux, I. (1967). *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'Idéalisme Allemand. Kant et les grecs dans les itinéraires de Hegel, Schiller et Hölderlin*. Nijhof: La Raye.

Winckelmann, J.J. (2007). *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Winckelmann, J.J.(1968). *Kleine Schriften, Vorreden, Entwürfe*. Berlin: De Gruyter.

Winckelmann, J.J. (2002). *Historia del arte en la antigüedad*. Barcelona: Folio.

A MORTE COMO MOVIMENTO PARA A LIBERDADE E O RECONHECIMENTO DO OUTRO EM HEGEL

Grasiela Cristine Celich

Universidade Federal de Santa Maria

1 - Considerações iniciais

Vida, morte, reconhecimento, crenças, preconceitos e liberdades são temas que se entrelaçam. Expõe-se isso, pois Hegel (2008) ao tratar acerca da consciência em sua Fenomenologia do Espírito, preocupou-se com a vida e a morte. Embora este artigo tenha como base a Fenomenologia do Espírito de Hegel, não visa discutir a referida obra, mas, a partir das ideias contidas no livro, expor novos conceitos para demonstrar a possibilidade dos sujeitos libertarem-se de suas crenças e preconceitos para buscar o reconhecimento das particularidades um do outro.

Assim, extrai-se, da Fenomenologia do Espírito, o seguinte questionamento: “quando são banidos todos os preconceitos, [crenças sensíveis] e superstições, então, surge a pergunta: e agora, que resta?” (HEGEL, 2008, p.385). Partindo desse questionamento realizado por Hegel (2008), ainda é possível pensar em mais duas outras perguntas. A primeira refere-se ao modo, ou seja: como ou através de que os sujeitos conseguem banir de sua vida as crenças e os

preconceitos sensíveis? A segunda questão apresenta-se da seguinte maneira: tomando por base a resposta concedida à indagação anterior, é possível alcançar o reconhecimento entre os sujeitos? Para responder a esses questionamentos e, também, para que ocorra a libertação dos sujeitos de suas crenças e preconceitos, já que estes são formulados por eles com base na experiência sensível, é preciso levar em consideração as ideias acerca do que é vida e morte.

Há muitos indivíduos que, mesmo estando biologicamente vivos, não vivem uma vida realmente plena, livre, reconhecedora do outro, posto que estão apegados às crenças e aos preconceitos sensíveis que eles mesmos formularam para si. Esses indivíduos, em verdade, vivem (pois estão vivos biologicamente) uma vida morta. Entretanto, há outros sujeitos que, além de estarem vivos biologicamente, também possuem uma vida interior. Estes foram capazes de refletir, de pensar acerca de suas próprias crenças e preconceitos e, por isso, conseguiram se elevar para além de sua certeza, tornando-se seres livres e reconhecedores uns dos outros. Ocorre que, para deixarem a vida morta e se encontrarem na vida viva, os sujeitos necessitam morrer. Essa morte, porém, não ocorre em seu corpo físico, mas em sua interioridade. Ela é compreendida como a transformação interior – uma transformação das crenças pela qual os sujeitos passam, tanto em si próprios quanto em relação aos outros, para afastarem de si suas crenças e preconceitos, pois assim terão oportunidade de deixar sua vida morta para trás e libertar-se de si mesmos, alcançando o reconhecimento.

Para demonstrar tal compreensão, inicialmente é mostrado como que os sujeitos, enquanto participantes de uma relação de reconhecimento, conseguem negar a vida morta, bem como o modo como os sujeitos realizam uma transformação em si mesmos para serem reconhecidos e reconhecerem um ao outro, afastando de si suas crenças e preconceitos para que possam ser livres. Seguindo essa ideia,

expõe-se sobre a continuação, ou uma nova etapa do reconhecimento. Nessa segunda etapa, os sujeitos lançam-se ao mundo, à sociedade, para que consigam afastar desta a vida morta que a envolve. Desse modo, os sujeitos conseguem se reconhecer na sociedade, e esta os reconhece como seres que precisam ter suas características individuais preservadas e reconhecidas por todos. Já no último item, é exposta a solidificação do reconhecimento entre os sujeitos, tendo por fundamento a evolução de tais desde o afastamento da vida morta até encontrarem a vida viva dentro deles, considerando como base de mudança e movimento a morte capaz de trazer transformação para os sujeitos. Por fim, são apresentadas as considerações finais.

2 – O reconhecimento entre seres individuais

Conforme já exposto, os sujeitos precisam se libertar de suas crenças e seus preconceitos sensíveis e, para isso, é necessário que cada um acate, em seu interior, a morte como ideia de transformação. Ocorre que, enquanto estiverem apegados às crenças sensíveis, percebem-nas como sendo a negação de tudo que há, inclusive de sua própria vida. Nesse sentido, não há transformação da vida morta, não há mudança nas crenças dos sujeitos, mas apenas a negação da vida viva e livre, ou seja, o apego a algo “estático e dado que se mantém na identidade [com o próprio sujeito que está imerso nesse algo estático e dado]” (KOJÈVE, 2002, p.12). Sendo assim, os sujeitos que mantêm suas crenças e seus preconceitos arraigados em seu interior negam o reconhecimento das diferenças entre eles, negam a própria individualidade, a liberdade para si próprios e para o outro. Ao agirem assim, os sujeitos negam que o outro possa ser diferente de si. Dessa maneira, a vida viva é negada, bem como a morte enquanto transformação. Nesse sentido, a ideia que os sujeitos possuem um do outro é um conteúdo

proveniente da sensibilidade, das experiências deles, e é por isso que se afirma que

O conteúdo concreto da certeza sensível faz aparecer imediatamente essa certeza como o mais rico conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; [...] Além disso, a certeza sensível aparece como a mais verdadeira, pois do [...] [outro] nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si. (HEGEL, 2008, p.85).

Como os sujeitos se apegam à certeza sensível – o que, para este artigo, seria a vida morta –, falta-lhes o discernimento entre aquilo que eles pensam que algo seja (portanto, sua crença apegada à vida morta) e aquilo que algo realmente é (que seria a crença em algo inserido na vida viva). Disso se retira, utilizando as palavras de Kojève (2002), que o sujeito

Tem a certeza subjetiva de sê-lo. Mas sua certeza ainda não é um saber. O valor que ele atribui pode ser ilusório, a ideia que ele faz de si pode ser falsa ou louca. Para que essa ideia seja uma verdade, é preciso que ela revele uma realidade objetiva, isto é, uma realidade que vale e existe não apenas para si, mas também para realidades outras (que não seja ela). (KOJÈVE, 2002, p.17).

Portanto, os sujeitos que vivem nessa vida morta, sem fazê-la morrer, negam a transformação de si mesmos, bem como a própria liberdade e o movimento de mudança. Assim, não se fala em reconhecimento entre os sujeitos. Entretanto, aqueles que permanecem vivendo uma vida cuja interioridade está morta, presa a uma crença e um preconceito sensível, nunca conseguirão evoluir até terem sua característica individual reconhecida pelo outro ou reconhecerem a individualidade desse outro. É por tais

motivos que a morte também precisa ser compreendida como ato de mudança, como dinâmica de transformação da vida e, também, de si mesma, pois a morte é aquela que guarda, conserva dentro de si o término de algo e a sua continuação. É, portanto, no movimento de transformação que a morte realiza no interior dos sujeitos que estes conseguem alcançar a liberdade, bem como o reconhecimento. Desse modo, os sujeitos percebem que essa morte transformadora, que lhes retira de sua vida morta, promove o abandono de uma situação na qual estavam. Surge, a partir desse abandono, um novo sujeito que tem capacidade para principiar o movimento de reconhecimento do outro. Entretanto, cabe mencionar que essa etapa ultrapassada pelos sujeitos é conservada dentro deles para que sempre possam lembrá-la quando avançarem para a liberdade, a vida viva e reconhedora das características individuais de cada um.

Após ultrapassarem essa etapa, há nos sujeitos o desejo de deixar a crença e o preconceito sensíveis supressumidos, isto é, de sair de sua vida morta. Sendo assim, esse desejo torna os sujeitos “inquieto[s] e leva-o[s] à ação. Oriunda do desejo, ação tende a satisfazê-lo, e ela só pode fazer isso pela negação, pela destruição ou, ao menos, pela transformação do objeto desejado” (KOJÈVE, 2002, p.12). Por haver o desejo de mudança, os sujeitos passam a destruir e transformar sua crença sensível (vida morta). Entretanto, para que isso ocorra, os sujeitos necessitam morrer, deixar que a morte adentre em seu ser, posto que ela pode transformar, mudar o seu interior. Nessa mudança, realiza um movimento de entrada e saída do interior dos sujeitos, onde, ao sair, deixa a vida morta transformada e, ao mesmo tempo, suprassume esta, conserva e eleva seu interior na busca pela liberdade e pelo reconhecimento. Então, é possível dizer que o sujeito é ação e que “seu início imediato, que é também seu objetivo, é o [...] [desejo], que gera a ação, isto é, a destruição, a negação do ser dado. A

ação se revela pela consciência e a consciência se realiza pela ação: as duas formam um todo” (KOJÈVE, 2002, P.87). Desse modo, se é pelo desejo que os sujeitos começam a modificar o ser dado, a realidade, então também há neles um desejo de reconhecimento por sua particularidade, posto que a crença sensível que possuíam também é modificada. Assim, o reconhecimento é um “Desejo dirigido a um outro sujeito, isto é, desejo de reconhecimento. [Desse modo, o sujeito] é desejo que se dirige a um outro desejo; isto é, desejo de reconhecimento, isto é, ação negadora efetuada a fim de satisfazer esse desejo de reconhecimento”. (KOJÈVE, 2002, p.351).

Para haver esse reconhecimento entre os sujeitos, é necessária a satisfação desse desejo, ou seja, cada sujeito deseja que todos os outros lhe atribuam “um valor absoluto à sua individualidade livre. [...] à sua personalidade [que é ‘única no mundo’]” (KOJÈVE, 2002, p.514). Entretanto, para que isso aconteça, os sujeitos devem negar, destruir sua vida morta, que não deixa de ser a realidade dada, além de transformá-la para modificarem a si mesmos. Ocorre que, para que os sujeitos modifiquem a si próprios, precisam sair de si mesmos e se olharem a partir do outro, verem-se no lugar do outro. Quando isso ocorre, os sujeitos

Se reconhece[m] nessa exteriorização [se reconhecem um no outro e] mesmo se conhece[m] melhor depois [...] [de realizarem esse processo de sair de si próprios e ir até o outro]. Dali retorna[m] sobre si mesmo[s], enriquecido[s] com as determinações do exterior [ou seja, do outro]. (MENESES, 2006, p.59).

A partir desse movimento realizado pelos sujeitos, há o princípio da transformação do ser. Nesse momento, sua crença sensível é suprassumida, pois, quando um vê o outro sujeito como a si mesmo, cada sujeito eleva a consciência que possui de si próprio, ou seja, torna-se consciente-de-si. É por

isso que cabe mencionar que a consciência somente é consciência-de-si porque refletiu “a partir do ser do mundo sensível e percebido” (HEGEL, 2008, p.136). Sendo assim, pode-se ainda afirmar que a crença e o preconceito provenientes da certeza sensível, quando os sujeitos colocam-se no lugar um do outro e retornam para si, são compreendidos como algo negativo que realmente necessita ser suprassumido, ainda que seja conservado pelos sujeitos para que cada um consiga reconhecer o outro e tornar-se um ser livre. Por isso, os sujeitos passam a aceitar, em seu interior, a morte daquela vida que está apegada à crença e ao preconceito sensível. Cada sujeito vê o outro como um igual, como um ser que é consciente-de-si e, portanto, passível de reconhecimento. Quando isso ocorre, a consciência-de-si dos sujeitos alcança a razão, posto que consegue perceber e ter conhecimento das mudanças, das transformações pelas quais necessitou passar. Assim, é através da razão que, quando os sujeitos alcançam a consciência-de-si, colocando-se um no lugar um do outro e retornando para si, pode-se dizer que

Eu sou eu, no sentido de que o Eu para mim é objeto. Não no sentido de objeto da consciência-de-si em geral – que seria apenas um objeto vazio em geral; nem de objeto da consciência-de-si livre -, que seria somente um objeto retirado dos outros; que ainda são validos ao lado dele; mas sim no sentido de que o Eu é objeto, com a consciência de não-ser de qualquer outro objeto: é objeto único, é toda a realidade e presença. (HEGEL, 2008, p.173).

A consciência-de-si se percebe como outra, também, da relação à qual pertence. Entretanto, ela não é qualquer outra consciência-de-si; é uma consciência que, interagindo com o outro, mostra-lhe a realidade como ela é. Essa realidade que se revela aos sujeitos existe entre eles e para eles, ou seja, a mudança, a transformação pela qual passaram,

“Permanece íntima, puramente subjetiva, revelada só a ele, mudo, não se comunicando aos outros. E essa transformação interna o põe em desacordo com o mundo que não mudou e, com os outros que se identificaram com esse mundo não mudado”. (KOJÈVE, 2002, p.30).

Sendo assim, percebe-se que os sujeitos, quando aceitam a morte que lhe traz transformação, conseguem afastar de si a crença e o preconceito sensível que cada um possuía em relação ao outro e, assim, afastam aquela vida morta de si mesmos, despertando para uma vida que é viva, livre do apego às crenças e aos preconceitos sensíveis, e que reconhece as diferenças entre eles. Esse reconhecimento ocorre na relação entre os sujeitos e para eles; por isso, eles não conseguem ainda se expor diante do mundo, da sociedade, para serem reconhecidos pelos outros indivíduos que fazem parte desta. Portanto, no próximo item será mostrado que o reconhecimento precisa ocorrer entre os sujeitos para que estes sejam inseridos em uma sociedade.

3 – Os seres individuais reconhecidos no mundo

Conforme explicitado no item anterior, os sujeitos conseguem afastar de si sua vida morta e são reconhecidos um pelo outro. Esse reconhecimento ocorre entre eles e para eles, visto que não se confrontaram com o mundo que, nesse momento, possui a vida morta em seu interior, pois não consegue suprasumir a crença e o preconceito sensíveis. Assim, se os sujeitos não expõem sua vida viva para o mundo, eles permanecem imersos na vida morta, pois são “aniquilado[s] pela realidade objetiva natural e social” (KOJÈVE, 2002, p.30). Ocorre que, pelo fato de os sujeitos terem uma vida viva dentro de si, eles não retornam à sua vida morta, mas deparam-se com a vida morta do mundo, da sociedade. Os sujeitos, para serem livres e deixarem o outro livre e vivo, precisam afastar de si a vida morta que adentrou na sociedade, no mundo. Em verdade, seria o suprasumir

da crença, do preconceito sensível no mundo, a transformação do mundo dado. Por isso, pode-se dizer que,

Vivendo nesse mundo [...] [o sujeito percebe que] a ideia que tem de si mesmo, [...] difere de sua realidade no mundo. Ele age para transformar ainda o mundo dado a fim de torná-lo conforme a ele, [...] [sujeito de vida viva]. E o jogo continua necessariamente, enquanto [...] [o sujeito] não constatar um perfeito acordo entre ele e o mundo. (KOLJEVIĆ, 2002, p.378).

Sendo assim, visto que os sujeitos já possuem a vida viva dentro de si próprios, eles vão se exprimir para o mundo, pois este necessita suprassumir sua vida morta. É no momento em que os sujeitos agem que conseguem fazer com que a morte transformadora avance sobre a vida morta do mundo, e este precisa se libertar daquilo que lhe mantém preso à vida morta. Quando os sujeitos de vida viva se exprimem para o mundo, mostram e agem de acordo com sua vida viva e precisam ser reconhecidos pelos outros sujeitos que fazem parte do mundo por suas particularidades para, então, poderem se reconhecer nesse mundo. Se, diante do agir, os sujeitos começam a ter certeza de que sua vida viva poderá permanecer dentro de si e, também, externamente a si quando a morte transformadora adentra no mundo, então eles veem os outros sujeitos como a si mesmos. Desse modo, portanto, “o mundo tem um interesse para [...] [com os sujeitos]; este[s] sabe[m] que pod[em] agir no mundo, e para o mundo” (KOLJEVIĆ, 2002, p.77). A partir dessa ideia, é possível falar no início de uma consciência universal – esta não aniquila os sujeitos. A consciência universal é aquela que sempre irá preservar a vida viva dos sujeitos, enquanto seres individuais, bem como do mundo e da sociedade, no momento em que esta necessita acolher e reconhecer os sujeitos de vida viva. Nesse

sentido, aduz-se que os sujeitos (tanto seres individuais, quanto a própria sociedade)

Não se contenta[m] em atribuir a si mesmo[s] um valor. Quer[em] que esse valor particular seu, seja reconhecido por todos, universalmente. Em outras palavras: [os sujeitos somente podem] [...] estar verdadeiramente satisfeito[s] [...] na e pela formação de uma sociedade, [...] em que o valor estritamente particular, pessoal, individual de cada um seja reconhecido como tal, em sua particularidade, por todos, pela universalidade encarnada [...] [na sociedade, no mundo] como tal, e em que o valor universal [...] [da sociedade] seja reconhecido e realizado pelo particular como particular, por todos os particulares. (KOJÈVE, 2002, p.178).

Nesse aspecto, é pertinente completar tal ideia com as palavras de Hegel (2008), posto que os sujeitos se veem “Em todos [...] [os outros] que, para si mesmos, são apenas esta essência independente, como Eu sou. Neles vejo a livre unidade com os outros de modo que essa unidade é através dos Outros como é através de mim. Vejo-os como me vejo, e me vejo como os vejo”. (HEGEL, 2008, p.252).

Para os sujeitos tornarem-se seres de vida viva, seres livres, necessitam desprender-se de qualquer crença e preconceito sensível. Entretanto, isso somente ocorre se o mundo (a sociedade) perceber a vida morta, tiver consciência daquilo que a ocasionou e, principalmente, reconhecer a mudança pela qual necessita passar para viver livremente. É nesse momento, portanto, que se terá o povo, o mundo livre, reconhecedor das diferenças e, sendo assim, os sujeitos “não apenas encontra[m] sua determinação, isto é, sua essência universal e singular expressa e dada como coisidade, senão que ele[s] mesmo[s] [...] [são] tal essência e [alcançam] também sua determinação” (HEGEL, 2008, p.252).

Desse modo, a consciência do mundo, bem como a dos sujeitos, possui outro saber. Este que não mais provém da observação, e sim do reconhecimento de que é necessária uma vida viva proveniente da própria morte, da transformação que esta pode proporcionar. É possível dizer que cada sujeito pode ser reconhecido pelo outro se aceitar a morte e se tiver capacidade de transformar e (re)construir aquilo que lhe foi dado. Os sujeitos somente podem desejar o reconhecimento um do outro se souberem reconhecer, dentro de si e para si, a vida morta que possuem e que devem fazer morrer. Entretanto, para que isso ocorra, é necessária uma ação por parte dos sujeitos, pois é através desta que eles conseguirão suprasumir a vida morta do mundo, visto que

O agir é precisamente o vir-a-ser do espírito como consciência. Assim, a partir de sua efetividade, sabe o que é em si. O indivíduo não pode saber o que ele é antes de se ter levado à efetividade através do agir. Mas, com isso, parece não poder determinar o fim de seu agir antes de ter agido; mas ao mesmo tempo, o indivíduo, enquanto consciência, deve ter antes à sua frente a ação como inteiramente sua, isto é, como fim. (HEGEL, 2008, p.280).

Sendo assim, percebe-se que é através do agir próprio, da ação, desde que esta seja feita visando uma vida viva e livre, que os sujeitos vêm a ser como espírito. Seu agir está baseado na vida viva, e isso traz, para os sujeitos, a necessidade de reconhecer sua vida morta e de deixá-la suprasumida mas guardada dentro de si, como algo ultrapassado que levou a uma nova etapa de reconhecimento. Somente assim eles terão a capacidade de retornar para si e recuperar sua essência viva, que, por algum momento, deixaram afastada de si ao entrarem na vida morta. Portanto, quando os sujeitos realizam o seu agir, começam a se expressar no mundo, na sociedade, para que este (mundo) consiga realizar o processo de suprasumir sua

vida morta e deixar que a vida viva surja em seu lugar. No entanto, para que isso ocorra, faz-se importante o processo de alienação mencionado por Hegel (2008) em sua *Fenomenologia do Espírito*.

A alienação permite fazer com que os sujeitos evoluam em sua essência espiritual, ou seja, emergem de sua vida morta. Porém, isso somente é possível quando os sujeitos (o espírito) extrusam-se de si mesmos, saem de si mesmos e, olhando de fora a situação em que se encontram, podem suprassumir a vida morta para seguir para uma vida viva e reconhecedora das diferenças. Em outras palavras, quando os sujeitos conseguem se alienar, cada um de si mesmo, percebem sua vida morta, seu agir devido à imersão em sua vida morta, um em relação ao outro, e, desse modo, conseguem produzir o seu mundo. Dessa forma, quando os sujeitos se encontram nessa alienação – que é alienação de si próprios, como também alienação do outro e perante esse outro –, eles devem procurar o retorno para si, além de procurarem reconhecer-se um ao outro como a si mesmos para que ambos possam ser livres. Para isso, portanto, os sujeitos realizam um sacrifício, em que “ele[s] se abandona[m] tão completamente como na morte, porém mantendo-se igualmente nessa extrusão: assim, se torna efetivo como o que é em si, como unidade idêntica a si mesmo; e de si como o oposto” (HEGEL, 2008, p.350). Assim, quando os sujeitos conseguem se extrusar de si mesmos, percebem que a vida viva proporciona a (co)existência de muitas particularidades em si. Em função dessa percepção, é possível afirmar que o mundo (sociedade), enquanto coletividade de sujeitos, “tem de morrer como morre o indivíduo humano” (KOJÉVE, 2002, p.359), isto é, quando os sujeitos, enquanto seres individuais, buscavam o reconhecimento de suas particularidades, eles tiveram de morrer – suprassumir sua vida morta. Situação pela qual o mundo também deve passar, afinal “a existência

verdadeiramente humana só é possível pela negação da vida [morta]” (KOJÈVE, 2002, p.357).

Desse modo, quando há a negação da vida morta, é possível dizer que os sujeitos retornam de sua alienação como seres que foram capazes de se verem e se compreenderem de outra maneira; sujeitos que sabem morrer, sabem quando e o que necessitam suprassumir para reconhecer e serem reconhecidos pelos outros. Nesse sentido, é possível dizer que

A morte do [...] [sujeito] deve pois ser compreendida [...] [como autônoma], isto é, voluntária ou desejada e, portanto, consciente. [...] [Afinal, o sujeito] só é individual na medida em que é mortal [...]. [Daí se dizer que ele] se realiza como múltiplo, cada um vivendo uma vida individual que lhe é própria, é unicamente porque os seres humanos são mortais. [Por isso] que a liberdade do [sujeito] está ligada à morte. [Daí se dizer que o sujeito é livre posto que é mortal]. (KOJÈVE, 2002, p.515).

Quando os sujeitos que estavam imersos em uma vida morta conseguem sair de si mesmos, ver e compreender a si mesmos como se sua vida fosse o outro de si próprio, eles, ao retornarem para si próprios, precisam passar por aquele que é o contrário de si, isto é, os sujeitos de vida viva. Nesse processo, os sujeitos que antes estavam imersos em sua vida morta percebem-se como seres modificados e têm a capacidade de alcançar a liberdade. Entretanto, por tal processo, os sujeitos têm a possibilidade de, ao libertarem-se de sua vida morta, libertar também o outro, mas somente de modo externo, nunca internamente, afinal essa liberdade, que deixa suprassumida a vida morta (a crença, o preconceito sensível) para poder elevar a consciência, depende exclusivamente do outro. Diz-se do outro, posto que

Um sujeito só se pode constituir como Ser humano sob a condição de ser finito ou mortal (isto é, vivo). Equivale a dizer que um [sujeito] só pode viver humanamente se realizar sua morte: tomar consciência dela, suportá-la, ser capaz de enfrenta-la voluntariamente. Ser [...] [sujeito] é poder e saber morrer. ‘O ser verdadeiro do [sujeito]’ é [...] sua morte como fenômeno consciente. (KOJÈVE, 2002, p.527-528).

Essa dinâmica do movimento da morte permite que os sujeitos se reconheçam no mundo (sociedade), que é modificado pelos sujeitos que já possuem a vida viva dentro de si, e, por tais motivos, a sociedade não deve permanecer com a vida morta dentro de si. É necessário que seja modificada, e isso é feito através do acatamento da morte transformadora dentro da sociedade. A partir disso, os sujeitos passam a se reconhecer no mundo, na sociedade, e estes neles. Sendo assim, no próximo item será demonstrado como que os sujeitos, tanto como seres individuais quanto como mundo (sociedade), conseguem modificar seu interior, afastar a vida morta e alcançar a liberdade, unindo-se, reconhecendo-se um no (ao) outro.

4 – A solidificação do reconhecimento

Nesse item, será demonstrado como que os sujeitos, tanto como seres particulares quanto como mundo (sociedade), alcançam a liberdade, a solidificação do reconhecimento entre si. Para isso, cabe mencionar que os sujeitos somente se reconhecem no mundo e este neles por puro dever, e não por realmente quererem a mudança dentro de si. Afirma-se isso porque

A consciência-de-si sabe o dever como a essência absoluta. Só está ligada pelo dever, e essa substância é sua própria consciência pura, para a qual o dever não

pode assumir a forma de algo estranho. Mas encerra desse modo em si mesma, a consciência-de-si moral ainda não é posta nem considerada como consciência. [...] Essa consciência-de-si tem em seu conceito a relação para com um ser-outro, e é consciência. Para ela esse ser outro, de um lado, é uma efetividade completamente privada-de-significações, pois o dever constitui seu único e essencial fim e objeto. (HEGEL, 2008, p.411).

No que se refere à moralidade, os sujeitos ainda não conseguem se reconhecer um no outro nem reconhecer esse outro como a si mesmo, afinal, por ainda estarem presos a um dever, cada sujeito vê o outro como ser natural, ser sensível, e é por isso que os sujeitos, mesmo que já tenham evoluído, ainda estão apegados à sua vida morta e necessitam morrer para transpor a ideia de moral que há em seu ser. Para o sujeito realizar a mudança em si mesmo, precisa perceber que, na verdade, ele e o outro são apenas uma unidade. Assim, precisa saber que a consciência, que nesse momento exprime o dever, está equivocada e, portanto, é preciso que cada um enxergue sua moral a partir do outro. Desse modo, os sujeitos percebem que a moral, que é multiforme, abarca a vida viva e livre, uma vida sem apego à crença e ao preconceito sensível. Os sujeitos, então, conseguem se reconhecer nessa moral, sendo apenas um, no sentido de que há vida viva dentro deles. Diante disso, é possível afirmar que

A visão moral do mundo está consumada. De fato, no conceito da consciência-de-si moral estão postos em uma unidade os dois lados, dever [...] e efetividade; e, por isso, um como o outro, não como essente em si e para si, mas como momento ou suprassumido. (HEGEL, 2008, p.418).

Hegel (2008), no entanto, compreende que há, nesse momento, entre os sujeitos, somente uma representação de uma consciência moral, mas que esta não é necessariamente verdadeira, pois toma os impulsos sensíveis e os transforma conforme a razão. Sendo assim, não há mudança real no interior dos sujeitos, pois a vida viva é apenas uma ideia, e não algo efetivo. Essa representação da consciência moral é apenas uma dissimulação no interior dos sujeitos. Ocorre que estes, por já terem, de algum modo, suprasumido sua certeza sensível, conseguem perceber essa dissimulação e, com isso, percebem que a sua moral não era verdadeira, que possuía conteúdo vazio. Nesse momento, “a consciência-de-si moral abandona, ou melhor, suprassume dentro de si mesma, a separação donde nascera a dissimulação” (HEGEL, 2008, p.432), posto que esta é que levava os sujeitos para fora da realidade moral, deixando-os imersos na crença sensível. Assim, os sujeitos fazem com que sua consciência-de-si retorne para si mesma e percebem que

É o espírito moral concreto, que na consciência do dever puro não adota para si um padrão-de-medida vazio, que fosse oposto à consciência efetiva. Ao contrário: o dever puro, tanto como a natureza a ele oposta são momentos suprassumidos. O espírito moral é, em unidade imediata, essência moral que-se-efetiva; e a ação é figura moral imediatamente concreta. (HEGEL, 2008, p.432).

Os sujeitos deixam de lado a sua dissimulação e passam a ver a moral que está imbuída de vida viva como algo concreto, que se efetiva. Assim, procuram modificar a si mesmos, abandonam o estado em que se encontram, conservando-o para elevarem-se a um nível mais exigente de reconhecimento. De outro modo, pode-se dizer que o ato de os sujeitos modificarem a si mesmos é uma ação realizada através da morte, ou seja, é justamente o ato de deixar de ser

algo para vir-a-ser. Sendo assim, a lei moral consegue supprassumir a crença, o preconceito sensível dos sujeitos, e, segundo Hegel (2008),

Agora é a lei que é por causa do Si, e não o Si por causa da lei. Contudo a lei e o dever têm, por isso não só a significação do ser-para-si, mas também a do ser-em-si: pois esse saber, em razão de sua igualdade-consigo-mesmo, é justamente o Em-si. Dentro da consciência, esse Em-si se separa também daquela unidade imediata com o ser-para-si; contrapondo-se assim, ele é ser, ser para Outro. (HEGEL, 2008, p.435).

Ocorre que, para que os sujeitos realmente consigam fazer isso, eles necessitam agir. Expõe-se isso, pois

O agir é somente o trasladar de seu conteúdo singular para o elemento objetivo, onde o conteúdo é universal e reconhecido: e isso justamente – o fato de ser reconhecido – faz que a ação seja efetividade. Reconhecida, e, portanto efetiva, é a ação porque a efetividade aí-essente se vincula imediatamente com a convicção ou [com] o saber; ou seja, o saber de seu fim é imediatamente o elemento do ser-aí, o universal reconhecer. (HEGEL, 2008, p.436).

O agir dos sujeitos é o próprio ato de morrer, ou seja, é negar, supprassumir sua vida morta, é negar que se identificam com a crença e o preconceito sensível, mas é também embasar sua própria essência (que nunca pode ser a vida morta), aquilo que o torna diverso de outrem mas que o coloca em posição de ser reconhecido pelo outro e, da mesma forma, reconhecer a essência diversa do outro. Por isso, é importante que os sujeitos ajam, pois é através da ação deles que os indivíduos que possuem uma moral de vida viva e livre são reconhecidos pelos outros e se reconhecem neles. Nesse momento, há um duplo reconhecimento entre os

sujeitos. O primeiro ocorre quando os sujeitos se percebem como seres iguais e emergem da vida morta. Nesse caso, os sujeitos abarcam em sua alma a vida viva. O segundo ocorre quando os sujeitos se reconhecem, cada um, em seu interior, ou seja, reconhecem que não devem permanecer com a crença sensível e que devem agir para fazer com que esta fique suprassumida dentro de si, para que a vida viva possa seguir seu curso. Portanto, os sujeitos devem agir

Tendo em vista o reconhecimento de sua realidade [que é não poder permanecer possuindo, expondo sua crença e preconceito sensíveis – vida morta] e de seu valor humano em geral. Ora, segundo Hegel, os [...] [sujeitos] só são humanamente reais e realmente humano[s] na medida em que são reconhecido[s] como tais. Logo, é para ser humano e para se manifestar ou aparecer como tal que [...] [os sujeitos] deve[m] poder morrer. (KOJÈVE, 2002, p.529).

De outro modo, diz-se que, a ação deles próprios, para eles mesmos, leva-os a suprassumir a crença sensível, e, portanto, a morte, enquanto transformação, precisa ser vista como “o princípio negativo-ou-negador [...] [dos próprios sujeitos, isto é, o ato de suprassumir a si mesmo], tem um significado-ou-valor positivo [...] [para os sujeitos, pois eles conhecem a sua própria] nulidade” (KOJÈVE, 2002, p.285). Sendo assim, quando os sujeitos acatam a morte transformadora dentro de si, aquela vida que eles consideravam tranquila dentro deles (e que, em verdade, é a vida morta) passa a ser uma vida que destrói a si mesma para poder se elevar a uma vida viva. Desse modo, ao negar a vida morta, o sujeito tornam-se outro, o oposto do que era, mas permanece o mesmo ser. Nesse sentido, há a transformação do sujeito por ele mesmo. Isto é, ele nega e, ao mesmo momento reafirma sua identidade em relação ao outro e a si mesmo. Assim, os sujeitos tornam-se totalidade.

Quando cada um chega à unidade consigo mesmo nessa totalidade, percebe-se como o outro de si mesmo, ou seja, consegue perceber que havia um outro dentro dele, que era ele mesmo. Havia, na alma dos sujeitos, algo mau, uma crença e um preconceito que, em verdade, proporcionavam aos sujeitos uma vida morta, isto é, algo outro que não era eles. Ao perceberem isso, os sujeitos aceitam a morte, aceitam morrer, ou seja, compreendem que é somente através da morte, do deixar de ser, do supracumir de sua vida morta, que se tornarão seres reconhecidos uns dos outros. Os sujeitos deixam as crenças e os preconceitos sensíveis supracumidos, realizando uma morte sobre si mesmos e, a partir disso, conservando esse ato de morrer, ressurgem para a liberdade, para a vida viva e reconhecida das diferenças. Para corroborar tal ideia, expõe-se que

A liberdade [...] consiste no ato de negar [...] a sua estrutura dada e manter a negação sob a forma de uma obra criada por essa negação ativa. Essa liberdade, que é a negatividade, é a realidade-essencial [...] [dos sujeitos]. [...] [Então, como a] liberdade é negatividade, [...] [diz-se] que não há liberdade sem morte, e só o ser mortal [aqueles sujeitos que sabem supracumir sua vida morta] pode ser livre. [Portanto, é pertinente dizer] que a morte é a manifestação última e autêntica da liberdade. (KOJÈVE, 2002, p.518).

Portanto, é somente através da morte, do ato de reconhecer que suas crenças e seus preconceitos sensíveis são realmente maus, os sujeitos, tanto como seres individuais quanto como o próprio mundo e a sociedade, encontram-se livres, sentem a liberdade dentro e fora de si mesmos e, portanto, tornam-se seres de vida viva.

5 – Considerações finais

De acordo com o exposto ao longo do texto, percebe-se que é possível, ao utilizar-se da teoria de Hegel (2008) e, mais especificamente, do movimento que a consciência dos sujeitos realiza, compreender como eles conseguem alcançar o reconhecimento um do outro quando suprassumem as crenças e os preconceitos sensíveis. Diante disso, há uma base para responder as indagações que foram colocadas nas considerações iniciais deste artigo. Desse modo, a primeira questão que foi retirada da obra de Hegel (2008) – “quando são banidos todos os preconceitos, [crenças sensíveis] e superstições, então, surge a pergunta: e agora, que resta?” – possui como resposta a liberdade. Inicialmente, quando os sujeitos não se reconhecem entre si e evitam reconhecer as características que os tornam diversos entre si, agem movidos por crenças e preconceitos que os impedem de vislumbrar e viver a própria liberdade e de deixar o outro livre. Por isso, diz-se que os sujeitos vivem uma vida morta. Isso ocorre tanto com os sujeitos no nível mais individual, conforme visto no primeiro item, quanto com o mundo (sociedade), conforme exposto no item seguinte. Quando, portanto, os sujeitos vivem imersos nessa vida morta, precisam afastar de si suas crenças e seus preconceitos sensíveis. Assim, torna-se necessária a segunda indagação, pois refere-se ao modo como os sujeitos conseguem banir de sua vida tais crenças e preconceitos.

Para que os sujeitos alcancem a liberdade, afastando a vida morta, é preciso aceitar a morte. Essa morte, que deve ser aceita e adentrar na alma dos sujeitos, é a morte transformadora, responsável por proporcionar mudanças na interioridade deles. É somente mediante a morte, o ato de viver a própria morte, o ato de saber morrer, saber que é necessário suprassumir sua crença e seu preconceito sensível (vida morta), conservando-os suprassumidos, que os sujeitos conseguem se elevar para uma vida viva e livre. É por meio

da morte – a figura responsável pelas mudanças e transformações – que os sujeitos conseguem afastar de si suas crenças e seu preconceitos sensíveis.

Sabendo que é assim que se alcança a vida viva e livre, tem-se a terceira indagação: tomando por base a resposta concedida à segunda indagação, é possível alcançar o reconhecimento entre os sujeitos? A resposta é positiva, posto que o reconhecimento entre os sujeitos não ocorre porque estão presos à sua vida morta (crença e preconceito sensíveis), mas porque conseguem sair desta. Ou seja, é deixando suprassumida a vida morta que os sujeitos conseguem deixar afastados de si as crenças e os preconceitos que impedem o reconhecimento um do outro.

Portanto, para os sujeitos reconhecerem e serem reconhecidos um pelo outro, tanto como seres participantes de uma relação ética individual quanto como seres que fazem parte de uma sociedade e que estão inseridos no mundo, eles precisam morrer. É somente através da morte – desde que esta seja compreendida como o ato de mudança e transformação – que eles conseguem suprassumir suas crenças e seus preconceitos sensíveis, conservá-los suprassumidos e, então, elevar-se para uma vida viva e de liberdade.

6.1 Referências

6.1 – Obra de Hegel utilizada

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

6.2 – Obra de Hegel consultada

HEGEL, G.W.F. *O sistema da vida ética*. Edições 70: Lisboa, 1991.

6.3 – Literatura secundária utilizada

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

MENESES, P. *Abordagens hegelianas*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

6.4 – Literatura secundária consultada

BOURGEOIS, B. (2004). *Hegel: os atos do Espírito*. Editora Unisinos: São Leopoldo.

TIMMERMANS, B. (2005). *Hegel*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade.

HYPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. (2003). 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial.

LA DIALÉCTICA EN HEGEL COMO NECESIDAD Y CONEXIÓN DE LO LÓGICO

Rubén Céspedes

Universidad de Santiago de Chile

Finalizando el denominado período de Jena, Hegel publica la *Fenomenología del Espíritu*, en donde aborda el camino que debe recorrer la conciencia natural hasta alcanzar la reconciliación entre pensamiento y ser. Para comenzar nuestra exposición, tomaremos como guía la Introducción a la *Fenomenología* pues en ella se expone el movimiento dialéctico que se contemplará a lo largo de todo el camino de la conciencia hacia el saber absoluto. Hegel inicia este camino cuestionando a aquel representado por la crítica del conocimiento, pues este presupone como verdad una serie de cosas que habría que examinar si son o no verdaderas. De esta manera, Hegel menciona las “representaciones acerca del conocimiento como un instrumento y un *médium*”¹ así como la presuposición de que “lo absoluto

¹ Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968 ff. (= GW) Band IX, 54; traducción al español de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra (1966): *Fenomenología del espíritu*. México/ B. Aires: Fondo de Cultura Económica, pág. 52. Se incluyen las referencias a la obra de Hegel tanto de la edición académica como de las traducciones al español

se halla de un lado y el *conocimiento de otro*, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real”². Esto último, implica suponer que el conocimiento pueda ser verdadero aun estando fuera de lo absoluto, es decir, estando fuera de la verdad, suposición que se descarta al tomar en cuenta que “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto”³. Para Hegel, esta representación de la verdad no es más que una “manifestación vacía del saber”⁴ que desaparece, se volatiliza, una vez que aparece la ciencia. Sin embargo, Hegel hace notar que la aparición de la ciencia, no es aún “la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada”⁵. Ante la imposibilidad de que la ciencia aparezca en su verdad “debemos abordar la exposición del saber tal y como se manifiesta”⁶, y de esta exposición dirá que puede considerarse como “el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber”⁷, dejando en claro que esta exposición no es ella misma “la ciencia libre, que se mueve bajo su figura peculiar”⁸. Como veremos más adelante, esta clarificación, establecida por Hegel en la introducción, es vital a la hora de interpretar la *Fenomenología* y lo que este filósofo alemán entiende por ciencia. Volveremos sobre esto más adelante.

El trayecto que ha de recorrer la conciencia natural constituye tanto el camino de la desesperación como el

detalladas en la Bibliografía, esto con el fin de facilitar la ubicación y comparación de las mismas.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ GW IX, 55; trad., pág. 53.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

camino de su formación hacia la ciencia. Este camino, que es “la exposición de la conciencia no verdadera en su no verdad”⁹, no es puramente negativo, pues para Hegel, la presentación de una verdad como no verdad es ya una superación del error, constituye un nuevo saber. Toda nada “es nada de aquello de lo que es resultado”¹⁰, de ahí que sea algo *determinado* y tenga un *contenido*. Es lo que Hegel denomina una *negación determinada*. En cambio el escepticismo, que es una de las figuras de la conciencia no verdadera y que como tal se presentará en el camino que ha de recorrer la conciencia natural, no tiene contenido, pues abstrae la nada y no puede así, ir más allá. Es esta visión de la negatividad, opuesta al escepticismo, la que hace calificar el camino de la conciencia natural como uno de desesperación ante la aparición de la no verdad, pero, también como el camino hacia la ciencia, pues si el resultado se aprehende como negación determinada, esto implica tanto el surgimiento de una nueva forma como la autonomía del proceso lógico dado a través de las figuras de la conciencia.

Resulta interesante ver cómo Hegel adelanta en la Introducción a la *Fenomenología* su idea de la negatividad y su aspecto positivo, además de observar cómo este aspecto central solo es entendible al tomar en cuenta la inmanencia del todo en este caminar de la conciencia natural, esto es, la inmanencia de lo absoluto. El que de la negación determinada emerja un nuevo contenido no es algo que sea evidente a primera vista, tal como lo ilustra Jean Hyppolite con la siguiente pregunta: “Dado un término A, ¿puede su negación no A engendrar un término verdaderamente

⁹ GW IX, 57; trad., pág. 55.

¹⁰ *Ibid.*

nuevo, tal como B?”¹¹ Para que la respuesta a esta interrogante sea afirmativa es importante tomar en cuenta que el todo es inmanente a la conciencia, inmanencia que sería constatable en el carácter teleológico de su desarrollo “la *meta* se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso”¹². Esta meta sería en donde el saber se encuentra a sí mismo, la correspondencia entre el concepto y el objeto, esto es, lo absoluto mismo: lo verdadero que es el todo¹³. Hegel resalta el que la progresión de la conciencia natural hacia esta meta, producto de la acción de la negatividad, es incontenible; aunque precisa que la acción de la negatividad revela el cómo aquello que se limita a una vida natural, esto es, la conciencia natural “no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte.”¹⁴. Esta muerte no es sino el comienzo de una nueva figura de la conciencia.

Este camino que recorre la conciencia natural hacia la ciencia tiene su necesidad en la acción de la negatividad, la cual se presenta en la experiencia que hace la conciencia “sobre el saber que se manifiesta”¹⁵. La conciencia distingue de sí misma algo con lo que se relaciona y que es algo para ella misma, este ser que es para ella misma es el *saber*. A su vez, de este ser para otro la conciencia distingue un ser *en sí*, que es aquello que está referido al saber – el saber es saber de algo – y esto sería la *verdad*, ambos, como

¹¹ HYPOLITE, J (1991). *Genesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Traducción de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península. Pág. 17.

¹² GW IX, 57; trad., pág. 55.

¹³ GW IX, 19; trad., pág. 16.

¹⁴ GW IX, 57; trad., pág. 55.

¹⁵ GW IX, 55; trad., pág. 54.

“determinaciones abstractas”¹⁶ de la conciencia. De acuerdo a lo anterior, si se investiga la verdad del saber “parece que investigamos lo que este es *en sí*”¹⁷, sin embargo, al ser el saber objeto de la conciencia, al ser para nosotros, el *en sí* del cual provendría dicho saber, sería también un *en sí* para la conciencia; lo que señalaríamos como la esencia del saber no sería su verdad, sino el saber de la conciencia acerca de su propio saber, en la conciencia filosófica. En definitiva, ambos elementos son para la conciencia, están en ella como determinaciones abstractas que la misma conciencia establece, pues como el propio Hegel definirá más adelante la conciencia es tanto conciencia del objeto como conciencia de sí misma: “conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello”¹⁸. De esta manera, Hegel desplaza a la conciencia la diferencia entre el *en sí* y el *para nosotros*, esto es, la diferencia entre objeto y sujeto. Tal como señala Walter Jaeschke, “La distinción kantiana entre los fenómenos [*Erscheinungen*] y las cosas [*Dingen*], tal y como éstas son en sí, será introducida en el saber mismo y de ese modo será disuelta – para nosotros – como no verdadera”¹⁹, pues la distinción sujeto-objeto está ahora en la conciencia misma, que es la que establece esta distinción. De ahí que el examen que la conciencia realice para ver si su saber se corresponde con el objeto de ese saber, ya no sea necesario, pues ambos elementos pertenecen a la conciencia misma, a su movimiento propio; por lo cual, basta con “limitarnos a ver”²⁰ la experiencia que hace la conciencia para captar el

¹⁶ GW IX, 58; trad., pág. 56.

¹⁷ *Ibid*; trad., pág. 57.

¹⁸ GW IX, 59; trad., pág. 58.

¹⁹ JAESCHKE, W (2010). *La experiencia de la conciencia*. En ‘Hegel. La odisea del Espíritu’ (Félix Duque, Ed.), Madrid: Círculo de Bellas Artes. Pág. 48.

²⁰ GW IX, 59; trad., pág. 58.

nuevo objeto que emerge ante ella mediante la disolución de la contradicción.

En esto consiste la dialéctica de la conciencia, la cual Hegel describe con detalle en cuanto a su carácter científico. La conciencia sabe algo, y este objeto es lo *en sí*, pero tenemos también que este *en sí* es también el *en sí* para la conciencia. En consecuencia, tenemos el *en sí* y el *ser para ella de este en sí*, en cuanto objetos de la conciencia. El segundo parece ser la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un nuevo objeto, sino de su saber acerca del primero, esto en la conciencia natural. Pero, a partir de este nuevo saber, el primer objeto cambia, pasa a ser *en sí* para ella: “lo verdadero es el *ser para ella de este en sí*”²¹, el nuevo objeto para la conciencia.

El paso de lo *en sí* al *ser del en sí para la conciencia* se encuentra ya en la idea de la negación determinada, aunque es importante destacar que Hegel afirma que esta negación se hace a espaldas de la conciencia, y que solo sale a la luz en la observación del filósofo²². Cuestión esta última que para Walter Jaeschke es de gran relevancia, pues de lo contrario, “la conciencia sería ella misma «la ciencia»”²³. Sin embargo, la necesidad propia de la negación no es introducida por el observador, pues ya se encuentra en el propio proceso de la conciencia, a pesar de que esta no sea *para* la conciencia. De hecho Hegel destaca el que, en virtud de la necesidad presente en el proceso de la conciencia, “este camino hasta la ciencia sea ya él mismo ciencia”²⁴. La ciencia, aclara Jaeschke, no es conformada por el filósofo, sino que se ofrece a este último: “En este proceso, el filósofo no podría introducir la necesidad en la que se encuentra el

²¹ GW IX, 60; trad., pág. 59.

²² GW IX, 61; trad., pág. 60.

²³ JAESCHKE, W (2010), pág. 48.

²⁴ GW IX, 61; trad., pág. 60.

presupuesto de la cientificidad: sino que su tarea es solamente la de reconocer esta necesidad como inmanente al proceso mismo”²⁵. De esta manera, es importante destacar que “una semejante «Ciencia de la experiencia de la conciencia», no es la cosa [*Sache*] misma de la conciencia, la cual haga esta experiencia”²⁶, en este sentido, si bien la ciencia es inmanente al recorrido de la conciencia, esta actúa a espaldas de la conciencia, y si bien, solo es captada por el filósofo, este solo contempla su despliegue. De ahí que podamos concluir que, si bien el camino hacia la ciencia es él mismo ciencia, lo es de un modo inmanente. La *Fenomenología* supone la ciencia y en este sentido, la dialéctica actúa a espaldas de la conciencia y solo es contemplado su despliegue por parte del filósofo.

1. La dialéctica como *conexión* y *necesidad* de lo lógico

Antes de abordar el concepto de dialéctica en su forma lógica, es importante detenerse en el problema del lugar de la *Fenomenología* en el sistema de Hegel. La *Fenomenología* fue considerada como introducción y primera parte del sistema de filosofía, y en particular como introducción a la Lógica²⁷. Si bien en la *Fenomenología* la conciencia mediante la experiencia del saber alcanza la identidad entre sujeto-objeto, llega a ser lo *en sí y para sí*, y se reconoce como espíritu, esto solo es posible gracias a la necesidad interna de ese proceso, la cual se encuentra en la inmanencia de la ciencia, que actúa a espaldas de la conciencia y solo es *contemplada* por el filósofo. De ahí que la *Fenomenología* supone la acción de la ciencia, pues la necesidad del movimiento progresivo de la conciencia se da

²⁵ JAESCHKE, W (2010), pág. 49.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cfr. GW XI, 8; traducción al español de Félix Duque (2011): *Ciencia de la lógica*. Madrid: Abada. Pág. 186.

gracias a la acción de la pura y simple negatividad, que como Hegel recuerda en el Prólogo de la *Fenomenología*, es lo absoluto en cuanto sujeto. Por otra parte, siguiendo con la circularidad de la relación entre *Fenomenología* y Ciencia, esta última presupone la *Fenomenología* pues, la conciencia debe liberarse de la oposición entre sujeto y objeto, oposición que es la conciencia misma, de modo que esa liberación es también su superación en cuanto a que se encuentra como el elemento del saber en cuanto concepto de la Ciencia²⁸. De ahí que Hegel señale en la misma *Ciencia de la Lógica* que “la ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. (...) En cuanto ciencia, la verdad es la pura autoconciencia”²⁹.

En el Prólogo a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel vuelve a narrar el movimiento de la conciencia natural expuesto en la Introducción a la *Fenomenología*, pero esta vez, de acuerdo al lenguaje de la ciencia:

²⁸ Indicar que la *Ciencia de la Lógica* tiene como presupuesto a la *Fenomenología* no implica aceptar que la *Ciencia de la Lógica* no sea un teoría del absoluto carente de presupuestos, mas bien implica indicar la presuposición de la *Fenomenología* en el camino del pensar hegeliano. La *Ciencia de la Lógica* es la exposición, ya carente de presupuestos, de las determinaciones del pensar. En este sentido, lo que Hegel busca superar en la *Fenomenología*, el sujeto mismo, no es sino el último presupuesto ensayado por la filosofía trascendental a la hora de exponer las categorías del pensar. Tal como lo indica el Profesor Anton Friedrich Koch, podemos leer la *Fenomenología* como un “presupuesto” de la *Ciencia de la lógica*, pero esto no significa que la situemos como una “premisa” lógica de la misma (Koch, A.F. (2000). “Sein – Nichts – Werden”. En Arndt, A. e Iber C. (Ed.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*. Berlin: Akademie Verlag. Pág. 140). La literatura en torno a este tema es extraordinariamente amplia, por lo que, salvo menciones puntuales, no ahondaré en esta problemática más allá de lo que exige la temática central de la presente exposición.

²⁹ GW XI, 21; trad. pág. 199.

“El espíritu es lo negativo, aquello que constituye la cualidad tanto de la razón dialéctica como del entendimiento, niega lo simple, y pone así la diferencia determinada del entendimiento; pero en la misma medida la disuelve y es, así, dialéctico. Pero no se detiene en la nada de este resultado, sino que es allí, justamente de este modo, positivo, restableciendo así, por ende, lo simple primero, pero como universal; no es que venga a subsumirse bajo éste un particular dado, sino que el particular se ha codeterminado ya en aquel determinar y en su disolución.”³⁰

De esta manera, Hegel continúa su exposición describiendo el movimiento anterior como el desarrollo *inmanente* del concepto³¹ que es “el método absoluto del conocer, y a la vez el alma inmanente del contenido mismo”³². Este movimiento progresivo en donde, tal como vimos en la exposición del movimiento de la conciencia natural, la conciencia llega a ser lo en sí y para sí mediante el desarrollo inmanente del concepto en cuanto método absoluto del conocer, permite alcanzar la verdad en cuanto esta es lo *en y para sí*, vale decir, el saber absoluto. Es este el movimiento mediante el cual Hegel expone la conciencia en la *Fenomenología*, en donde la conciencia es el espíritu en cuanto *objeto* concreto, cuyo movimiento progresivo hasta al saber absoluto “descansa únicamente – como ocurre con el desarrollo de toda vida, natural y espiritual – en la naturaleza de las esencialidades puras, que constituyen el contenido de la lógica”³³. Este movimiento progresivo es lo que Hegel, en la introducción a la *Fenomenología* denomina como “el

³⁰ GW XI, 7-8; trad., pág. 185.

³¹ GW XI, 8; *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*; trad., pág. 186.

movimiento dialéctico”³⁴ de la conciencia natural, que es la acción inmanente de la lógica, esto es, de las *esencialidades puras* que constituyen su contenido. Vemos así como el movimiento dialéctico de la conciencia natural descansa en la inmanencia de la lógica, por lo que cabe preguntar ¿es el movimiento dialéctico, esto es la lógica misma, la dialéctica?

En el mismo Prólogo antes citado, Hegel indica el lugar de la dialéctica en el interior de la ciencia, además de su sentido en cuanto determinación de lo lógico: “El entendimiento determina y mantiene firmes las determinaciones; la razón es negativa y dialéctica, por disolver en nada las determinaciones del entendimiento; es positiva, por engendrar lo universal y *subsumir bajo él* lo particular”³⁵. La distinción entre el momento abstracto o inmediato, el negativo o dialéctico y el positivo o especulativo se refiere, en primer lugar, al momento del entendimiento, en segundo lugar al momento esencial y en tercer lugar, al momento conceptual de la razón. Esta distinción sitúa nuestro objeto de estudio – la dialéctica – como el segundo momento de la ciencia, y lo caracteriza como aquel en donde las determinaciones del entendimiento se disuelven en nada. Esto último se entiende al revisar cómo Hegel entiende el devenir considerado como dentro de la esencia en la *Ciencia de la Lógica*, en ella señala:

“El devenir dentro de la esencia, su movimiento reflexionante, es por tanto el movimiento de nada a nada y, por este medio, de vuelta a sí mismo. El transitar o devenir se asume dentro de su [propio] transitar; lo otro, que deviene dentro de este transitar, no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser.”³⁶

³⁴ GW IX, 60; trad., pág. 58.

³⁵ GW XI, 7; trad., pág. 185.

³⁶ GW XI, 250; trad., pág. 447.

Por lo que, cuando Hegel indica que la razón dialéctica disuelve en nada las determinaciones del entendimiento, se está refiriendo tanto al movimiento de la reflexión dentro de la esencia, a nivel lógico, como al momento de la negación determinada antes descrito en el movimiento de la conciencia natural en la Introducción a la *Fenomenología*, cuando señala que “toda nada es nada de aquello de lo que es resultado”³⁷. Así, vemos cómo la dialéctica, en cuanto determinación de lo lógico, se refiere a este momento puntual de la ciencia – su *movimiento reflexionante* – y del movimiento de la conciencia natural expuesto en la Introducción a la *Fenomenología*. Este movimiento reflexionante que es el devenir dentro de la esencia, es descrito como momento de la misma en la *lógica de la reflexión*, primera sección de la *Lógica de la esencia*.³⁸

Esta posición de la dialéctica es reafirmada por Hegel en la primera sección de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio* (en adelante, *Enciclopedia*), publicada por primera vez en 1817. En esta primera sección relativa a la *Ciencia de la Lógica*, en su primer apartado denominado *Concepto previo*, Hegel señala que lo lógico, según la forma, tiene tres lados: “ α) *el abstracto* o propio del *entendimiento*; β) *el dialéctico* o *racional negativo*; γ) *el especulativo* o *racional positivo*”³⁹. Vemos así, cómo la dialéctica vuelve a situarse como el segundo momento de

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Para Dieter Henrich la particularidad de la lógica de la reflexión con respecto a las otras secciones de la ciencia de la lógica, que también tratan esta relación – el movimiento dialéctico – en sus respectivos niveles, está en que “La lógica de la reflexión es el *único* nivel del desarrollo lógico en el cual se tematiza esa relación directamente y en abstracto, y sin referirla a otros conceptos fundamentales de la ontología formal” (HENRICH, D (1990). *Hegel en su contexto* (Trad. de Jorge Aurelio Díaz). Caracas: Monte Avila editores. Pág. 100).

³⁹ GW XX, 118; traducción al español de Ramón Valls Plana (1997): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza. Pág. 182.

la lógica. Luego, Hegel detalla los tres momentos de la lógica. En el § 80, refiriéndose al primer momento de la lógica, señala que el pensamiento aparece en cuanto entendimiento, distinguiendo de sí las determinidades que este fija. Ya en el § 81, Hegel define el momento que interesa a nuestra investigación, esto es, el momento dialéctico, señalando que es el superar tales determinaciones a través de la reflexión inmanente propia del concepto:

Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito⁴⁰.

Pero entonces, ¿por qué Hegel define como «dialéctico» al movimiento reflexivo de la conciencia natural en su totalidad y no solo a su negación determinada? Y si tal como se señaló anteriormente, el movimiento progresivo de la conciencia natural descansa “únicamente en la naturaleza de las esencialidades puras, que constituyen el contenido de la lógica”⁴¹ ¿es el contenido de la lógica en su totalidad, en cuanto soporte inmanente del movimiento progresivo, lo dialéctico, y no sólo el segundo momento de la lógica, esto es, la esencia? Al respecto, podemos señalar que la ‘dialéctica’ es utilizada por el autor para caracterizar el movimiento especulativo, porque es precisamente aquella la que confiere “*conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia”⁴² y es en este último sentido en el que se debe entender nuestro concepto, pues el sentido que designa a la dialéctica como el

⁴⁰ GW XX, 119; trad., pág. 184.

⁴¹ GW XI, 8; trad., pág. 186.

⁴² GW XX, 119; trad., pág. 184.

segundo momento o determinación de lo lógico “debe tomarse en cualquier caso como una indicación de carácter histórico y como anticipo”⁴³ puesto que estas tres determinaciones “no constituyen tres partes de la lógica, sino que son tres momentos de todo lo lógico-real, de todo concepto o de todo lo verdadero en general”⁴⁴. Al interior de la lógica, el momento negativo es el momento dialéctico, entendido tal como lo captaba Kant, es la acción de la razón dialéctica, aunque esta razón, que es una y la misma, no se detiene en este momento, sino que avanza progresivamente hacia su momento positivo, el cual Hegel detalla al describir la tercera parte de la lógica en su *Enciclopedia*, la que también es fundamental para la comprensión del concepto de dialéctica, pues ahí se vuelve sobre el carácter positivo de la negación determinada, sobre ese resultado concreto que surge de la oposición de determinaciones que se conservan en el mismo.

De esta manera, vemos cómo para Hegel, en un primer momento, el concepto de dialéctica es tal como la concibe Kant en cuanto lo antinómico propio de la razón. La diferencia que introduce Hegel a este respecto es que lo antinómico no sólo está en los objetos tomados de la cosmología, sino en todo: “Saber esto y conocer los objetos bajo esta propiedad pertenece a lo esencial de la contemplación filosófica; esta propiedad constituye aquello que más adelante se determinará como el elemento *dialéctico* de lo lógico”⁴⁵. De ahí que lo dialéctico sea un elemento de lo lógico y, muy exactamente, el segundo, esto es, el momento del movimiento reflexivo propio de la lógica de la esencia, el cual se encuentra en “*todos* los objetos de todos los géneros, en *todas* las representaciones, conceptos e

⁴³ GW XX, 118; trad., pág. 183.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ GW XX, 85; trad., pág. 149.

ideas³⁷⁴⁶, esto es, en todo lo verdadero que tal como Hegel indicó en el Prólogo de la *Fenomenología*, es lo absoluto. La dialéctica es inmanente al despliegue del ser en cuanto sujeto, esto en cuanto determinación, pues concretamente no es otra cosa que el ser en cuanto sujeto, es inmanente a la lógica toda en cuanto es el momento que entrega la *conexión* y *necesidad* al movimiento del todo. Es la lógica inmanente del movimiento del ser.

Es así como se comprende la positividad de la dialéctica, pues toda nada es nada de aquello de lo que es resultado y, al interiorizar la dialéctica en las determinaciones de la cosa, ésta adquiere su propio automovimiento a partir de su muerte, un final que no es sino la génesis de su devenir.

Bibliografía

Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968 ff. (= GW)

Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg 1980. Traducción al español de Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra (1966): *Fenomenología del espíritu*. México/ B. Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bd. 11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*. Hrsg. F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1978. Traducción al español de Félix Duque (2011): *Ciencia de la lógica*. Madrid: Abada.

Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften um Grundrisse (1830)*. Hrsg. W. Bonsiepen und H.-C.

⁴⁶ *Ibid.*

Lucas, Hamburg 1992. Traducción al español de Ramón Valls Plana (1997): *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza.

Henrich, D (1990). *Hegel en su contexto*. Trad. de Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Avila editores.

Hyppolite, J (1991). *Génesis y estructura de la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel*. Traducción de Francisco Fernández Buey. Barcelona: Península.

Jaeschke, W (2010). “La experiencia de la conciencia”. En ‘Hegel. La odisea del Espíritu’ (Félix Duque, Ed.), Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Koch, A.F. (2000). “Sein – Nichts – Werden”. En Arndt, A. e Iber C. (Ed.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*. Berlin: Akademie Verlag.

EL PLAN DE LA *FILOSOFÍA* *DEL DERECHO* Y EL PROBLEMA DE LO POLÍTICO

Julio De Zan
CONICET

1.

La *Filosofía del Derecho de Hegel* comienza con “El derecho abstracto”, sigue con “La moralidad”, que es considerada también abstracta, y recién en la Tercera Parte: “La Eticidad” o el “mundo ético” llega a la realidad concreta que son las instituciones de la sociedad y del Estado moderno (*die sittliche Welt*). Los puntos de vista del derecho y de la moralidad son por cierto condiciones necesarias para la comprensión de estas instituciones modernas en cuanto diferentes de la eticidad natural inmediata de las comunidades antiguas. Pero este comienzo parece asimilable a la lógica de las teorías jusnaturalistas que reconstruyen el mundo social y el origen del Estado a partir de los derechos, de la conciencia y del libre arbitrio de los individuos¹.

El autor advierte sin embargo que el orden de la exposición no responde ni al orden genético, o temporal, ni a la estructura ontológica de la cosa misma. La

¹ En el § 156 y agregado sostiene que “la sustancia ética es el espíritu real de una familia, o de un pueblo”, y agrega: “Lo ético no es abstracto... al respecto sólo hay por lo tanto dos puntos de vista posibles: o se parte de la sustancialidad... o se procede de modo atomístico, elevándose de la particularidad como fundamento. Este último punto de vista carece de espíritu”.

sistematización hegeliana de los contenidos sustantivos se desarrolla en la secuencia de los momentos de la Eticidad, que son: la familia, la sociedad civil, el Estado, y la historia del mundo. La pregunta que se plantea entonces es: ¿a qué criterios obedece la estructura de la *Filosofía del Derecho*?

El propio Hegel ha considerado también problemático este comienzo con el “derecho abstracto” y se ha detenido a justificar su sistematización en diferentes lugares, especialmente en la *Lección* de 1823/24². Después de dar la explicación lógica como el proceso que avanza de lo abstracto a lo concreto, admite todavía que en esta materia “uno podría preguntarse por qué no comenzamos [directamente] por lo concreto?”. Luego reitera de manera machacona que “si solamente lo tercero, la eticidad es lo verdadero, lo efectivamente real y lo primero (*das Wahre, das Wirkliche, das erste Wirkliche*) tanto más justificada está la pregunta ¿por qué no queremos comenzar con lo verdadero?”. La reiteración de estas preguntas se puede interpretar como llamados de atención sobre el carácter no sistemático sino propedéutico del plan de exposición.

En el tratamiento del “Derecho abstracto” y de la “Moralidad” realiza Hegel al mismo tiempo la exposición y la crítica (*Darstellung und Kritik*) de estos conceptos que la moderna filosofía del derecho natural y de la moral han hecho objetos de la ciencia como figuras independientes, a fin de mostrar precisamente su carácter abstracto, la imposibilidad de pensarlos como realidades en sí, y poner en evidencia las contradicciones que entraña esta manera de pensar³. Parece imposible comprender por lo tanto el pasaje

² *VRph* 3, 1823/24, p. 164-170, §31-32.

³ “So hat die Idee, wie sie als Familie bestimmt ist, die Begriffsbestimmungen zur Voraussetzung, als deren Resultat sie in Folgenden dargestellt werden wird. Aber daß diese inneren Voraussetzungen auch schon als Gestaltungen, als Eigenthum, Vertrag, Moralität pp vorhanden seien, dieß ist die andere Seite der Entwicklung, die nur in höher vollendeter Bildung es zu diesem eigenthümlich

del derecho abstracto a la moralidad, y de la moralidad a la eticidad como un desarrollo inmanente del concepto, que progresa lógicamente de lo abstracto a lo concreto, porque el final de las dos primeras partes demuestra más bien lo contrario, a saber, que su desarrollo inmanente no se sostiene ni produce por sí mismo ningún resultado verdadero y concreto. Demostrar esto contra el individualismo metodológico es precisamente uno de los objetivos que autor lleva a cabo en esos capítulos.

Las Primera Parte reconstruye la racionalidad inmanente a los *conceptos existentes* del sistema del derecho vigente, formulados por la jurisprudencia. La fuente o la materia del conocimiento, tanto en la ciencia jurídica como en la filosofía del derecho, no es otra que el derecho positivo, el único existente⁴. El punto de partida del estudio está por lo tanto en *la experiencia* histórica de la evolución de la conciencia jurídica y moral⁵. En la Segunda Parte se trata de la forma de la moralidad reflexiva tematizada por Kant, que es constitutiva de la conciencia moderna.

La exposición no es por lo tanto conceptual a priori, ni tampoco meramente empírico-descriptiva, sino que el sistema jurídico, el sentido moral, y las instituciones sociales y políticas de su tiempo son expuestos y analizados como ya pensados en los conceptos de la ciencia jurídica, de la *Staatswissenschaft* y de la filosofía. Se trata por lo tanto de comprender el sentido y la racionalidad de las cosas a partir de conceptos, y de confrontar al mismo tiempo estos conceptos con la verdadera realidad de las cosas. Hegel pone en obra ya de este modo procedimientos que serán retomados por Marx y por llamada “Teoría crítica de la sociedad”.

gestalteten Dasein ihrer Momente gebracht hat” (VRph, 1824/25, 160).

⁴ Cfr. *Rechtsphilosophie*, “Prefacio” y § 3.

⁵ Sobre el concepto hegeliano de “experiencia” cfr. J. De Zan, *La Filosofía social y política de Hegel*, Ediciones del Siglo, Cap. 5 p.119-127, Bs. As. 2009.

Esta es una *crítica interna* que se apoya en la reconstrucción racional de la idea esencial inmanente al derecho y a la moralidad. Este procedimiento se opone al punto de vista que él considera como “ateísmo del mundo ético” según el cual *lo verdadero se encuentra fuera*” de las cosas, en la imaginación o en el sentimiento del sujeto”⁶ y presupone la confianza hermenéutica de que hay un sentido por descubrir en el mundo de las costumbres, de las instituciones y en la historia del mundo. El punto de vista de Hegel es el de una hermenéutica racional que somete al análisis crítico las pretensiones de validez, tanto de las formas empíricas de lo existente, como de las ciencias.

Es posible leer entonces las dos primeras partes de la *Rph* como *una teoría crítica del derecho, de la moralidad* y de la sociedad moderna. “Concebir lo que es, esta es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, sin más, hijo de su tiempo; y así también la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”⁷. Es significativo que estos enunciados aparezcan formulados precisamente en el “Prefacio” de la *Filosofía del Derecho*. En este contexto identifica incluso Hegel expresamente “la verdadera comprensión histórica” con “el auténtico punto de vista filosófico” (*die wahrhafte historische Ansicht, den echt philosophischen Standpunkt*)⁸.

A renglón seguido comienza sin embargo una larga y dura polémica contra el procedimiento narrativo de la historia del origen de las instituciones como método para la justificación de su validez. El texto es una refutación del

⁶ “Das geistige Universum ... soll *gotverlassen* sein, so dass nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das *Wahre* sich *ausser* ihr befinde... (*Werke*, Shurkamp, 7, p.15-16).

⁷G.W.F. Hegel, *Werke*, Ed. Shurkamp, Frankfurt 1970 VII, p. 26 y 28. La etiqueta del “método genealógico” no es de Hegel. Se ha vulgarizado a partir de Nietzsche y Foucault.

⁸ *Op.cit.*, VII, p. 35.

historicismo, del positivismo jurídico y del método genealógico, el cual confunde la explicación genética con la justificación (o la crítica) de la validez⁹.

El plan de la exposición de la *Filosofía del Derecho* invierte el orden real del tiempo en la formación histórica del Derecho, la Moralidad y la Eticidad o el mundo ético, secuencia que el propio Hegel ya había enunciado con claridad en diferentes textos¹⁰. En la Eticidad antigua de las comunidades premodernas la moralidad y el derecho se encontraban como fundidos, formaban una unidad simbiótica, y eran inseparables incluso de la religión. La autonomización de estos ámbitos de la vida del espíritu es un fenómeno de la “*modernidad tardía*” (la expresión es de Hegel). El tratamiento diferenciado de las dos dimensiones del mundo ético moderno con el que comienza la *Filosofía del Derecho* cobra la forma de una ciencia conceptual, pero no deduce sus contenidos de unos primeros principios a priori o de un supuesto derecho natural, sino que explicita de manera reflexiva los puntos de vista que la cultura jurídica y política europea ha producido en la evolución de su

⁹ “El considerar el surgimiento y el desarrollo de las determinaciones jurídicas, *tal como se manifiestan en el tiempo (in der Zeit erscheinend)*, esa preocupación *meramente histórica...* no guarda relación alguna con la consideración filosófica, dado que, en efecto, el desarrollo a partir de causas históricas no puede confundirse con el desarrollo a partir del concepto, y la explicación y justificación histórica (*die geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung*) no tienen el alcance y el significado de una justificación *válida en sí y por sí*”⁹, o de la justificación de su validez racional. El punto de vista de Hegel se sitúa a igual distancia del racionalismo jusnaturalista y del historicismo de la Escuela histórica del derecho.

¹⁰ Cfr. J. De Zan, *Op. cit.*, 2009, cap.13.

historia¹¹. Lo mismo puede decirse de la cultura moral de la modernidad, que se expresa filosóficamente en Kant.

2.

Los primeros parágrafos de la 3ª Parte de la *Rph.* (257-259) son una introducción sistemática (lógico-metafísica) a *la idea* del Estado moderno. Pero la formación y la comprensión de esta idea presuponen también la memoria del proceso histórico que ha comenzado con la lucha por el reconocimiento de las autoconciencias, la salida del estado de naturaleza, y todo el proceso evolutivo hasta el acontecimiento de la gran Revolución del poder político, de la libertad y de la moderna sociedad civil (§260). Resultados de esta historia son la institución del estado de derecho interno y el reconocimiento externo del Estado por los otros Estados como los principios de la soberanía. El Estado moderno es para Hegel una idea ética “que tiene su existencia inmediata en el ethos, o en las costumbres, y su existencia mediada en la autoconciencia de los individuos, en su saber y en su actividad” (§ 257); es “la libertad sustancial” de los individuos, “la realización de su libertad”, o la libertad misma efectivamente realizada pero, advierte nuestro autor en sus lecciones: “solamente es [un verdadero] Estado en tanto está presente en la conciencia [de los ciudadanos] y se sabe en ella como la objetivación existente de sí misma” (*Nur als in Bewußtsein vorhanden, sich selbst als existierender Gegenstand wissend, ist er der Staat* § 258 Z).

Si bien no encontramos en la *Rph.* una diferenciación explícita entre lo político y lo estatal, está claro que una estructura de dominación o un sistema esclavista que se

¹¹ Siep, L. (1997) “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede”, en: L. Siep (ed.), *Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin *p. cit.*, 1997, p. 8-9.

sostiene por la mera fuerza no es para Hegel un Estado. Este implica el estado de derecho, pero no se define desde un punto de vista meramente jurídico, sino político. Por eso, cuando se habla del *poder* político hay que clarificar, advierte el autor, “en qué sentido se piensa el término poder” (*in welchem Sinne hier die Macht gemeint ist*). La fuerte crítica a la confusión entre *el poder y la fuerza* (*Macht und Gewalt*) en la obra del jurista von Haller permite aclarar y explicitar el concepto del poder del propio Hegel. Poder político no es la dominación mediante la fuerza (*Gewalt*), o la imposición del más fuerte como una ley de la naturaleza que se da también en el mundo animal, sino que es solamente “el poder de lo que es justo y de lo ético” (*die Macht des Gerechten und Sittlichen*).

Según mi manera de entender lo que es justo tiene poder real en tanto es reconocido como tal y en tanto pasa a la praxis como el sentido ético intrínseco de la acción social de muchos que actúan juntos, o se unen en su actuar conforme al mismo sentido de lo justo y lo ético. La mera facticidad de una relación de fuerza, o la violencia física (*zufällige Naturgewalt*) no es poder en sentido político. Podría decir provocativamente que el poder político es una suerte de *fuerza moral*, pero no en el sentido del mero deber, sino de una fuerza real, efectiva, que mueve la voluntad y las acciones de muchos. “Lo ético” en el sentido de Hegel no es algo del campo de la interioridad y de la subjetividad de la conciencia, sino que es el mundo del espíritu objetivo realizado en el habla, en la cultura, las costumbres, las instituciones, y la voluntad general, etc. Por eso si bien ha señalado antes “la impotencia de la moralidad”, o del mero deber, Hegel puede hablar ahora con propiedad y sin contradecirse del “*Macht des Sittlichen*”, porque el poder de lo

ético no tiene una fuerza meramente moral sino política, o es lo único que debe llamarse “poder” en sentido político¹².

3.

El *concepto de lo político* y de su relación con el Estado tiene una formulación clara y escueta en la “Introducción” a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*:

“El Estado es en sí mismo algo abstracto (*ein Abstraktum*) que solamente en los ciudadanos tiene su realidad... Solamente a través de la Constitución (*die Staatsverfassung*) lo abstracto del Estado llega a tener vida y realidad efectiva; pero con la Constitución se introduce también la diferenciación de los que mandan y los que obedecen, de los que gobiernan y los gobernados, *von Befehlenden und gehorchenden, Regierenden und Regierten*¹³.

La diferencia real de los que mandan y los que obedecen como una determinación primaria de lo político no permite hablar por lo tanto de igualdad entre esos dos términos, ni de la identificación de pueblo y gobierno como en la *idea de la democracia directa* y en el discurso del *populismo*.

Pero Hegel considera al mismo tiempo que la relación del mando y la obediencia, entendida en el significado común o vulgar, como una relación vertical de mando autoritario y de sumisión pasiva, es incompatible con el sentido de la libertad política y con el concepto del Estado. “El obedecer sin embargo parece no ser adecuado a la libertad, y el mandar

¹²“Ihre höhere Macht (der Staat)... hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und des besonderen Interesses der Individuen” (§261). Estas distinciones han sido precisadas después por H. Arendt (*Macht und Gewalt* München/Zürich 1970) aunque ella no cita a Hegel.

¹³ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, edición J. Hoffmeister, Hamburg 1985, p. 138.

parece hacer incluso lo contrario de lo que corresponde al fundamento del Estado que es el concepto de la libertad...” (*Die Vernunft...*139)¹⁴.

El texto rechaza también finalmente “la opinión que separa pueblo y gobierno, como si una buena Constitución del Estado fuera la que garantiza esta separación y la limitación recíproca de ambos”. Este punto de vista que es, por lo menos en parte, la posición del *liberalismo político*, no se corresponde con el concepto racional del Estado moderno y con la realidad del poder político que radica por el contrario en “la unidad de pueblo y gobierno” (*Op. cit.* 142). Esta unidad ya no existe sin embargo de manera sustantiva en la sociedad moderna, y no es un dato previo, o un presupuesto de lo político, como en las comunidades pre-modernas, sino que es el *resultado histórico y contingente* de una construcción

¹⁴ En la exposición de la *Rph* sobre el Estado nos topamos con expresiones que los intérpretes muchas veces han preferido pasar por alto porque son cada vez más comprometidas y difíciles de explicar después del trágico, o el macabro final de aquella época de oro del Estado moderno en la que Hegel escribió su texto. Esta embarazosa dificultad de la explicación se plantea, por ejemplo, con las expresiones que hablan del Estado como “la marcha de Dios sobre la tierra”, o “el Dios efectivamente real” (§ 258, *Zus.*). Se trata por supuesto, como en Hobbes, de un “Dios mortal”, pero además, observa el autor, un estado particular “puede ser declarado malo” por sus carencias o sus políticas desastrosas. Un estado “no es una obra de arte [o un artefacto de relojería, como lo imaginaba Hobbes]... sino que está en el mundo [histórico y político], es decir en la esfera de la arbitrariedad, de la contingencia y del error” (*in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums* (*Ibid.*)). Estas acotaciones se refieren sin embargo a los Estados particulares, pero *la idea* del Estado moderno es considerada en cambio como *la verdadera realidad del espíritu en el mundo*. En la filosofía política posterior encontramos más bien la representación del Estado como una superestructura de dominación (Marx), que ejerce el monopolio de la violencia física (Max Weber), o como una maquinaria administrativa y burocrática sin espíritu (H. Arendt). Desde fines del siglo pasado incluso lo político ha emigrado del Estado a la sociedad civil que, como escribían Marx y Engels, es el espacio en el que se generan todas las transformaciones históricas.

política “mediada por la conciencia y la acción de los individuos” (§ 257).

En *Rph.* §71 leemos que: “En toda relación del espíritu objetivo está presupuesto y contenido el momento del reconocimiento”. Eso vale también especialmente para la *relación de poder* constitutiva de lo político, que es una relación *dialéctica de mando y obediencia*, dinámica, reversible y simétrica, cuyo modelo es la *Umkehrung*, es decir: la inversión esencial de la relación amo-esclavo mediante el *reconocimiento recíproco*¹⁵.

4.

La estructura de la *Filosofía del Derecho* presenta un desarrollo en cierto *modo* accidentado, como se ha visto, pero más allá de sus quiebres sigue una línea claramente ascendente que culmina con la eticidad concreta de las instituciones. Sin embargo al final, en el tratamiento de “La soberanía exterior” del Estado (*das Völkerrecht*), esta línea ascendente se quiebra nuevamente (cfr. §330) y se produce la caída en la contingencia de la histórica del mundo (*die Weltgeschichte*), en la que los Estados particulares quedan expuestos a un acontecer de resultados inciertos, se ven enfrentados en situaciones de guerra y están destinados finalmente a perecer, dando lugar al surgimiento de siempre nuevas formaciones histórico-políticas¹⁶. La idea del Estado

¹⁵ Sobre la relación de libertad de los individuos y el Estado en términos de reconocimiento cfr. *Rph.* §260-261.

¹⁶ Cfr. *Enciclopedia* (§§ 545 a 548). “El Estado tiene finalmente la unilateralidad de ser la realidad inmediata de un pueblo singular, naturalmente determinado. En cuanto individuo singular es *excluyente* frente a *otros* individuos de esta misma clase. En las *relaciones* entre ellos tiene lugar el arbitrio y la contingencia, porque debido a la totalidad autónoma de estas personas [jurídicas] *lo universal* del derecho entre ellos es algo que *debe ser*, pero *no es efectivamente real*. Esta independencia puede llevar a los conflictos entre los Estados hasta una relación de fuerza, o un *estado de guerra*... En el estado de guerra la autonomía de los Estados queda puesta en juego, solamente se consigue mediante el

existe solamente en los Estados particulares y no significa el fin de la historia.

El Derecho político externo, o Derecho internacional, es definido en términos que representan un paso atrás, al nivel del derecho abstracto, o de la moralidad, en cuanto tiene la forma del *deber ser* (*die Form des Sollens*), porque su realidad efectiva depende de diferentes voluntades soberanas que pueden no reconocer los pactos establecidos y hacer prevalecer sus propios intereses o motivos políticos particulares por sobre el imperativo moral kantiano: “no debe haber guerras” (§331).

“El principio del *derecho internacional* en cuanto derecho de *lo universal* debe ser un derecho reconocido como válido entre los Estados... y los *tratados* sobre los que se basan las relaciones mutuas entre los Estados *deben ser respetados*” (§ 333).

El reconocimiento recíproco de los Estados soberanos no vuelve a alcanzar ya la forma de una eticidad universal concreta e institucionalizada como el estado de derecho interno que garantiza la paz social, aunque tiene también fisuras en las que se desarrollan los juegos de fuerza de las pasiones e intereses. Hegel habla de “restos [ineliminables] del estado de naturaleza” que tienen lugar sobre todo en la sociedad civil. Hoy diríamos que esas fisuras y lagunas del sistema jurídico son también los espacios de la vida y de las luchas políticas. Pero en la *Rpb* la política está formalmente objetivada en el derecho y en las instituciones del Estado.

reconocimiento mutuo de la libre individualidad de los pueblos, y se sostiene mediante *tratados de paz* que *deben* durar de manera perpetua (*Friedensvergleiche, die ewig dauern sollen*) ...”

Hubo siglos en la historia europea después de las guerras de religión de los siglos S. XVI y XVII en los que los conceptos de lo político y de lo estatal eran indiscernibles, y la unidad política de un pueblo estaba atada mediante el vínculo de la obediencia al soberano. En esa época clásica del Estado moderno (S. XVIII y XIX) lo político era algo ajeno a la sociedad y la política estatal se ejercía en las relaciones externas, era solo política internacional. “Ser como tal para los otros, es decir *ser reconocido* por otros [o el reconocimiento externo] es para un Estado su primera y absoluta legitimación” (§ 331). En el interior de estos Estados, en la sociedad civil tal como la describe Hegel, no encontramos agrupamientos o sujetos políticos sino la diferenciación de los sectores de la actividad económica, las relaciones de mercado, las organizaciones gremiales y de la solidaridad social, etc., y la gobernanza general está dada por *la administración de la justicia* y por *la policía* que garantiza la tranquilidad, la seguridad y el orden¹⁷.

En el marco de las instituciones del mundo ético el reconocimiento recíproco de los individuos está ya siempre presupuesto, no tiene lugar por lo tanto la primitiva lucha a muerte por el reconocimiento y se han suprimido en principio las formas de la dominación despótica (amo-esclavo). Pero al final del tratado, en las relaciones entre los Estados, reaparece no solamente “un resto” sino el puro estado de naturaleza como insuperable, con la *violencia de la guerra como ultima ratio*¹⁸. En las relaciones internacionales se oscurece la diferencia entre *Macht* und *Gewalt*; el

¹⁷ Die Formel “Ruhe, Sicherheit und Ordnung” diene bekanntlich als Definition der Polizei. Im Innern eines solchen Staates gab es tatsächlich nur Polizei und nicht mehr Politik” (C. Schmitt, *Der Begriff des politischen*, Berlin, 1963 p. 10).

¹⁸ Cfr. H. Ottmann, “Die Weltgeschichte”, en L. Siep, Hrsgg., *G.W.F Hegel. Rph.* Berlin 1997.

reconocimiento de la independencia se consigue y se pierde en situaciones de guerra (§351).

La política internacional reitera en otro nivel la situación de la lucha por el reconocimiento en referencia a “determinados contenidos o posiciones”. El final de la *Filosofía del Derecho* no tiene un cierre sistemático mediante la universalización del derecho constitucional o la constitucionalización de un derecho universal, porque entonces se anularía el pluralismo de los Estados y eso significaría la clausura del último espacio esencial de lo político. El final abierto del libro muestra en cambio que el realismo político del filósofo es más fuerte que su voluntad de sistema.

La paz entre los Estados, la concordia interior y las relaciones amigables entre los ciudadanos son situaciones que no puede ser jurídicamente garantizadas; se logran solamente como resultado de una buena construcción política de la justicia y se mantienen mediante la acción ordenada a estos fines que *deben ser* considerados como los fines esenciales de la política.

5.

En cuanto a la relación Estado-sociedad y al rol del Estado en la economía, la concepción de Hegel es bien clara en principio y se ubica dentro de un “liberalismo intervencionista”, que se opone tanto al liberalismo abstencionista como a la gestión estatal de la economía del socialismo¹⁹.

La introducción de fines políticos en el juego de las fuerzas económicas es posible para Hegel porque este

¹⁹ En este punto retomamos investigaciones anteriores en: J. De Zan *La Filosofía social y política de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires 2009, Cap. 9, esp. p. 275-284. Esta exposición es deudora de la interpretación de P. Chamley, *Op. cit.*, pp. 38-56.

“gigantesco sistema de dependencia recíproca, que se mueve por sí mismo de manera ciega y elemental” es, sin embargo, un mundo puramente humano, que surge de la propia actividad o del trabajo del hombre, aunque lo enfrente con su ciega necesidad y domine al individuo arrastrándolo en su “movimiento inconsciente”. Esta contradicción, de un mundo que es producto del trabajo humano y que, al mismo tiempo, se impone al hombre como algo externo, objetivo, muerto; como algo que tiene una vida propia, independiente, que se rige por su propia ley, es la contradicción que se expresa con la idea de *alienación*.

No se puede confundir la “apariencia de racionalidad” del sistema de las necesidades y del desarrollo de la economía moderna con la obra de la razón autoconciente y verdaderamente libre, porque “esta apariencia de racionalidad (*dies Scheinen der Vernünftigkeit*), en esta esfera de la finitud, es el *entendimiento (der Verstand)*” (Rph. §189). Este punto de vista del entendimiento, que no puede rebasar la ciencia de la economía política, no obstante sus logros en el descubrimiento de los principios simples que gobiernan la cosa en este terreno, tiene que resultar en definitiva profundamente insatisfactorio para la conciencia, y suscita por lo tanto, como reacción natural y complementaria, la indignación del moralismo (Rph., §189. Obs.) que condena el egoísmo y la indiferencia moral del juego competitivo del mercado, y que atribuye a la insensibilidad moral de los intereses puramente individualistas que impulsan la acción económica, o a los fines subjetivos y a los errores de concepción intelectual [o al “modelo” económico, para emplear una expresión actualmente en boga] las situaciones que son consecuencia de una *política* mala, o inexistente.

El desarrollo de la economía genera la *posibilidad* del bienestar general, pero la satisfacción de las necesidades y el bienestar del individuo quedan librados a las contingencias de su habilidad y de la suerte. Lo que asegura la *realidad* del bienestar, “que el *bienestar particular* sea tratado como un

derecho y se realice efectivamente” (Rph. §230) son las instituciones del mundo ético y la regulación conciente de los desequilibrios económicos por el gobierno del Estado, que tiene que introducir sus fines políticos, o la dirección conciente y racional en este ciego movimiento. “Los intereses divergentes de productores y consumidores pueden entrar en conflicto entre sí, y si bien *en el todo* la relación correcta se produce por sí misma, la compensación requiere una regulación conciente que esté por encima de ambas partes” (Rph. §236). La confianza de Hegel sobre la posición imparcial del Estado “por encima de las partes” de la sociedad civil ha sido también objeto de merecidas críticas, que son bien conocidas. Es en este terreno de la formación del poder y de la toma de decisiones políticas dónde radica la clave del problema, el cual tampoco ha sido resuelto aún por las democracias liberales existentes.

El intervencionismo del poder de policía y de la política económica del Estado no puede avanzar sin embargo hasta el control y la planificación total de la economía, porque con ello habría matado a la bestia que se trataba de domar. En el *Artículo sobre el Derecho Natural* hemos visto la crítica a este tipo de estatismo, crítica que Hegel reitera en diversos pasajes de la *Filosofía del Derecho*, como en la Obs. al mismo parágrafo que acabamos de citar: “Frente a la libertad de la industria y el comercio en la sociedad civil, está el otro extremo de la provisión y la reglamentación del trabajo de todos por medio de las instituciones públicas, tal como ocurriera con el trabajo de las pirámides y las otras enormes obras egipcias y asiáticas, que fueron realizadas con fines públicos, sin la mediación del trabajo del individuo conforme a su arbitrio y al interés particular. Este interés invoca aquella libertad contra la regulación superior, pero cuanto más ciegamente se hunde en el autointerés de sus fines, más necesita de aquella regulación para ser reorientado a lo universal y para suavizar las peligrosas convulsiones y acortar la duración del período en el que los conflictos

habrán de conciliarse por la vía de la necesidad inconciente”, o sistémica de la economía misma (Rph. §236, Obs.). La regulación política de la economía tiene también sus propios riesgos y debe evitar absolutamente la tendencia regresiva a un control integral, la cual llevaría al estancamiento y la burocratización del estatismo, que ha caracterizado al Estado antiguo y a las civilizaciones orientales²⁰. Aquel *modelo asiático* no solamente es incompatible con la sociedad y con la economía modernas, sino sobre todo con la conciencia moderna de la libertad, con el derecho privado del individuo y con el espíritu de la religión del mundo europeo. “El principio de los Estados modernos tiene la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad alcance su consumación hasta el *extremo de la independencia* de la particularidad personal, para reconducirlo al mismo tiempo a *la unidad sustancial* y mantenerlo así desarrollado en su propio seno” (Rph. §260).

La libertad económica, libre iniciativa de los individuos y libre juego del mercado, deben ser mantenidos; la intervención necesaria del Estado debe ser “tan discreta como sea posible” (HGW 8.244), evitando paralizar la dinámica de las fuerzas económicas y empleando en cambio las estrategias más adecuadas para hacer que ellas mismas realicen en su desarrollo los fines del interés general que no estaban en sus propósitos. Esta *posibilidad* de la conversión de lo particular a lo general, lejos de ser algo automático y mecánico, requiere la mayor *sabiduría*, la cual no está, como hemos visto en la economía misma (sistema *ohne Weisheit*), sino que tiene que ser introducida desde fuera por la *política* económica. “La intervención de lo *general* en todo lo singular es como los vasos sanguíneos y los nervios, que

²⁰ Estas ideas se esbozan ya desde el final del período de Frankfurt, cfr. Nohl, 245, pero la expresión condensada y vigorosa de esta concepción política de Hegel, y de los principios que la inspiran, puede leerse en su formulación más madura en los §§124, 185 y 260 de la *Filosofía del Derecho*.

introduciéndose por todas las partes del cuerpo lo animan, lo conservan y reorientan las funciones particulares a lo general... [Lo universal] es la administración y el devenir de la riqueza pública, como el ejercicio del derecho y del poder de policía. La fuerza del gobierno consiste en dejar que cada sistema se desarrolle conforme a su principio, libre e independiente, como si estuviera sólo. *Y la sabiduría del gobierno* consiste en modificar a su vez cada sistema conforme a su propio principio...”(HGW 8.270-271; FR 220-221).

Esta “sabiduría” que menciona el texto citado no está evidentemente en el campo de la teoría, sino que se trata de una *sabiduría práctica*, que corresponde en Hegel, como en Aristóteles, a la política, ciencia arquitectónica del campo práctico. Sin embargo, frente a la posible pretensión perfeccionista de regular y prever todas las circunstancias mediante una legislación que intentara eliminar toda la contingencia y el desorden, recuerda Hegel la máxima popular: “Le plus grand ennemi du bien c’est le mieux [en francés en el texto]. Esta es la expresión del sano sentido común contra la vanidad del entendimiento racionante y reflexionante” (§216, Obs.).

No obstante las limitaciones del intervencionismo del Estado en la economía (que habría que atribuir probablemente a las limitaciones de la ciencia económica de la época, de la que Hegel podía disponer), la idea de las políticas económicas activas y de la intervención directa del Estado en los propios mecanismos de la economía, no era de ninguna manera ajena al pensamiento de Hegel: “El poder del estado se hace presente y tiene que velar para que cada esfera [de la producción] pueda mantenerse, interviniendo *en medio* [del proceso económico]; tiene que buscar salidas, nuevos canales de ventas en otros países, etc.; poner trabas a una esfera cuando crece desproporcionadamente en detrimento de otras... El sistema fiscal tiene que introducirse por todas partes, proceder de manera discreta, requiriendo poco de todo pero en todas partes...”(HGW 8.244-245; HFR

198-199). En situaciones de crisis el Estado tiene que intervenir de manera todavía más directa para impedir, mientras sea posible, la quiebra de ramas enteras de la producción amenazadas por catástrofes naturales o por la competencia externa, y cuando estas situaciones sean económicamente insostenibles, el Estado tiene que promover la creación de otras fuentes de trabajo alternativas (HGW 8.245; Rph. §124).

No puede confundirse tampoco sin embargo esta concepción hegeliana con el modelo que, en el lenguaje de la ciencia política contemporánea, se conoce como el Estado de bienestar (*Welfare State*). No obstante que puedan encontrarse en los textos casi todos los temas del programa político de una economía de bienestar, sin embargo para Hegel la función del Estado en este terreno es *básicamente* negativa, en cuanto se ha de ocupar de remover los obstáculos para que los propios individuos, los emprendimientos empresarios y las organizaciones de la sociedad civil puedan alcanzar por sí mismos, mediante su propio trabajo, las condiciones del bienestar y el desarrollo de la economía. Los individuos no pueden esperar ni exigir del Estado su bienestar particular. Pero tampoco el Estado puede permanecer indiferente frente a los necesitados que, por diversas causas, no logran satisfacer por sus propios medios las condiciones mínimas de su bienestar²¹, porque este es un derecho que debe ser atendido. Y en este sentido el papel del Estado no es *meramente* negativo como en la concepción clásica del liberalismo pasivo y del Estado mínimo. La concepción de Hegel se acerca más en este aspecto a la idea de la función supletoria del Estado, o al principio de subsidiariedad del poder público en la esfera

²¹ Este mínimo exigible no puede determinarse de manera general por cuanto se expande con el progreso de la civilización: “Lo que los ingleses llaman *comfortable* es algo absolutamente inagotable y que progresa al infinito” (Rph., §191, *Zus.*)

privada. “El derecho a la vida que tiene todo individuo no significa solamente que su vida debe ser protegida; el hombre no tiene solamente este derecho negativo, sino que tiene también un derecho positivo. La realidad de la libertad [y no la mera posibilidad] es fin de la sociedad civil. Del hecho que el hombre tiene el derecho a la vida se sigue que tiene el derecho positivo [no meramente formal], derecho pleno de contenido”²².

El significado esencial de lo público y del Estado no puede encontrarse en sus funciones subsidiarias con relación al bienestar privado. Hegel ha criticado desde sus escritos de Juventud la tendencia de la modernidad a mediatizar lo público en función de lo privado y la justificación meramente utilitarista del Estado (que es la que se expresa en la concepción del *Welfare State*). Glosando el parágrafo 258 de la *Filosofía del Derecho* podríamos decir aquí entonces que, cuando se pone el fin último de lo político y del Estado en el bienestar de los individuos en cuanto tales y se instrumenta lo público como un medio en función de los intereses privados, o de la protección de la propiedad, etc., “se confunde el Estado con la sociedad civil”. De esta manera la relación con los otros y la comunidad política misma quedan rebajadas a la categoría de medios relativos al único absoluto que es el individuo. Frente a esta ideología del individualismo sostiene Hegel enfáticamente la idea aristotélica según la cual el vivir en comunidad es algo que se busca por sí mismo, que no es medio para otra cosa sino que tiene razón de fin, porque es mejor que la existencia aislada. Solamente en el espacio público intersubjetivo del espíritu objetivo, como miembro de una comunidad de comunicación e interacción, alcanza el individuo el reconocimiento objetivo de su propio ser, la verdad, la eticidad. Por eso: “La *unificación* en cuanto

²² *Vorlesungen/Heidelberg*, §118, p. 160. Sobre el tema de los *derechos positivos* del individuo frente a los otros y frente al Estado en Hegel, cfr. D. Losurdo 1991, p. 310 ss.

tal (*Die Vereinigung als solche*) es en sí misma el verdadero contenido y el fin [de la vida social y del Estado], porque la determinación (*die Bestimmung*) del individuo es llevar una vida universal” (Rph. §258).

BIBLIOGRAFIA²³

Abreviaturas

- NRA *Naturrechtsaufsatz* - (Artículo sobre el Derecho Natural)
SE *System der Sittlichkeit* - (Sistema de la Eticidad)
HFR Filosofía Real
PhG *Phänomenologie des Geistes*
FE Fenomenología del Espíritu
WL *Wissenschaft der Logik* (Ciencia de la Lógica)
E *Enzyklopädie* (3ª edic.) - (Enciclopedia de las Ciencias filosóficas)
Rph *Rechtsphilosophie* - (Filosofía del Derecho)
VRph *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* - (Lecciones sobre la Filosofía del Derecho)
HGW *Hegel, Gesammelte Werke*
WW *Werke in Zwanzig Bänden*

Obras de Hegel

Creer y Saber, trad. de J. A. Díaz, Barcelona: Norma, 1994

Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, trad. por B. Bourgeois, Paris: Vrin, 1972

²³ Se mencionan solamente las ediciones empleadas y citadas de las obras de Hegel.

Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, trad. de M. C. Paredes Martín, Madrid: Tecnos, 1990

Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. por J. Hoffmeister, 1936, 2da ed., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974

Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, ed. de R. Valls Plana, Madrid: Alianza, 1997

Escritos de Juventud, trad. de Z. Szankay y J. M. Ripalda, México: FCE, 1978

Fenomenología del Espíritu, trad. de W. Roces, México: FCE, 1966

Filosofía Real, México, Madrid, Buenos Aires: FCE, 1984

Gesammelte Werke, ed. por la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften y Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg: F. Meiner, 1968 y ss

Hegels theologische Jugendschriften, ed. por H. Nohl, según manuscritos de la Kgl. Bibliothek, Berlin, Tübingen, 1907, reimpresión Frankfurt, 1966

La première philosophie de l'esprit, trad. por G. Planty-Bonjour, Paris: PUF, 1969

Lecciones sobre filosofía de la religión, ed. y trad. de R. Ferrara, Madrid: Alianza, 1984 ss

Phänomenologie des Geistes, F. Meiner, Hamburg, 1988; beruht auf dem Text der kritische Edition, GWF Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 9

Politische Schriften, ed. por H. Blumenberg, J. Habermas, D. Henrich y J. Taubes, Frankfurt: Suhrkamp, 1966

Principios de la filosofía del derecho, trad. de J. L. Vermal, Barcelona: Edhasa, 1988

System der Sittlichkeit, ed. por G. Lasson en: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, reimpresión de la 2a. ed. de 1923, Hamburg: Felix Meiner, 1967

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, T. I, “Die Vernunft in der Geschichte”, Philosophische Bibliothek, 171a, Hamburg, 1955

VRph 1817/18: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg, 1818/1819, Nachgeschrieben von P. Wannemann, ed. por v. C.Becker, Hamburg, 1983

VRph 1818/19: *Naturrecht und Staatswissenschaft*, nach der Vorlesungsnachschrift von C.G.Homeyer, 1818/1819, T. 1., ed. por K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1973

VRph 1819/20: *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift, ed. por D. Henrich, Frankfurt, 1983

VRph 1822/23: *Philosophie des Rechts* nach einer Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho, 1822/1823, ed. por K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, B. 3, 1973

VRph 1824/25: *Philosophie des Rechts* nach einer Vorlesungsnachschrift von K.G. v. Griesheims 1824/1825, Ed v. K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, B. 4, 1973

Werke in zwanzig Bänden, red. E. Moldenhausner y K. M. Michel, Theorie Werkausgabe, Frankfurt: Suhrkamp, 1971

Literatura secundaria citada

Arendt, H. (1970) *Macht und Gewalt*, München/Zürich.

Chamley, P. (1963) *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris: Dalloz, p. 38-56.

De Zan, J. (2009) *La Filosofía social y política de Hegel*, Ediciones del Siglo, Cap. 5 p.119-127, Bs. As.

Losurdo, D. (1991) „Zwischen Rousseau und Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen”, en: H.-F.Fulda, R.-P. Horstmann, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart.

Ottmann, H. (1997) “Die Weltgeschichte”, en L. Siep, Hrsgg., *G.W.F Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin.

Schmitt, C. (1963) *Der Begriff des politischen*, Berlin, p. 10.

Siep, L. (1997) “Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien im Blick auf die Vorrede”, en: L. Siep (ed.), *Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, p. 8-9.

JUICIO E INFERENCIA

DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL A LA LÓGICA ESPECULATIVA

Emilio Díaz Barrón

Universidad Nacional Autónoma de México

1. Introducción

Una de las contribuciones más grandes del proyecto kantiano en la *Crítica de la razón pura* es haber mostrado que existen ciertos conceptos que determinan la posibilidad de nuestra experiencia cognitiva. Con ello se propone que los conceptos puros o *categorías*, junto con las formas puras de la sensibilidad, constituyen las condiciones o reglas sin las cuales no tendríamos el tipo de experiencia que de hecho tenemos. Así, las *categorías* como condiciones de posibilidad son anteriores a toda experiencia, de manera que no pueden ni depender, ni encontrarse en ella. Sin embargo, con ello se abre la posibilidad de preguntarnos de qué manera podemos descubrir o tomar las categorías con independencia del contenido dado por la experiencia. La salida de Kant será tomar la actividad del entendimiento de unificar representaciones en juicios como el punto de partida para presentar sus categorías.

Si bien es innegable la importancia que ha tenido la tesis de Kant sobre el papel determinante de algunos de nuestros conceptos para la experiencia, sobre todo en el marco del denominado Idealismo alemán, también ha sido el blanco de diversas críticas. Una de las más importantes es la de G.W.F. Hegel, la cual se plantea de la siguiente forma:

“Así como la filosofía kantiana no consideró las categorías en sí y por sí, sino que las declaró –solamente por el motivo erróneo de que ellas fueran formas subjetivas de la autoconciencia–, determinaciones limitadas incapaces de contener la verdad, así aun menos sometió ella a la crítica las formas del concepto, que son el contenido de la lógica común; más bien, aceptó una parte de ellas, es decir, las funciones del juicio, para lograr la determinación de las categorías, y las hizo valer como presuposiciones valederas.”¹

Lo que nos interesa resaltar de la crítica hegeliana a la exposición de las categorías de Kant son dos aspectos: a) Las categorías han sido tomadas de los juicios de la lógica común, la cual no fue puesta a crítica para demostrar su necesidad y verdad; y b) Los categorías son tomadas como formas subjetivas de una autoconciencia que relaciona el material dado por la sensibilidad. La explicación de estos dos puntos constituye el primero objetivo en el presente trabajo, nuestra hipótesis es que el punto b) descansa en última instancia en el privilegio que Kant le otorga a la definición y el papel de los juicios como una operación lógica desde la cual pueden ser expuestas las categorías. Bajo esta conclusión, veremos que el planteamiento crítico de Hegel busca presentar la insuficiencia del juicio, a través de mostrar que su determinación sólo se puede dar dentro del papel que juegan en el razonamiento. De esta manera, para la filosofía de Hegel la conformación de nuestros conceptos es principalmente un resultado de nuestras inferencias y no de la capacidad de hacer juicios.

Un aspecto clave es que si bien Hegel girará hacia las inferencias como la operación lógica fundamental, esto

¹*CdL*. 526. La *Ciencia de la lógica* será citada según la traducción de Augusta Algaranti y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Las cuarenta, 2013. Se citará bajo las siglas *CdL* seguida del número de la paginación castellana.

conllevará la confrontación directa con la perspectiva kantiana que coloca a la inferencia como una actividad propia de la razón que en ningún caso puede otorgarnos principios que determinan la experiencia. Dando como resultado una superación que va desde la lógica trascendental de Kant a la lógica especulativa de Hegel.

2. De la lógica tradicional a la lógica trascendental de Kant.

De manera breve es conveniente decir algunos puntos sobre la innovación kantiana respecto a la lógica con el fin de poder caracterizar con mayor detalle la lógica trascendental. En primer lugar, la lógica ha concebido nuestras operaciones lógicas, tales como el juicio y la inferencia, como formas mentales en las que relacionamos el contenido conceptual bajo ciertas reglas. Esto con lleva una estructura gradual donde en la base encontramos los conceptos como las unidades mínimas que sustituyen lo que nombran o representan; posteriormente encontramos los juicios como relaciones entre conceptos, y al final tenemos las inferencias como relaciones de juicios.

Hay que notar que esta manera de entender nuestras operaciones lógicas presupone que los conceptos tienen un significado independientemente de las relaciones que puedan ser establecidas con otros conceptos. El contenido conceptual es un dato que proviene del exterior del sujeto, ya sea que se adquiera mediante la referencia hacia un objeto o por la abstracción de diferentes propiedades que tienen en común distintos objetos. Ahora bien, una vez que se ha establecido el contenido de nuestros conceptos, entonces podemos relacionarlos en la estructura del juicio. Por juicio estamos pensando en una operación mental mediante la cual se unen dos conceptos a través de la cópula “es” o “son” de tal forma que se afirma o se niega el predicado de un sujeto. Por ejemplo, cuando yo digo “La manzana es roja”, tanto el

sujeto como el predicado son conceptos que han sido definidos previamente, ya sea por un gesto ostensivo donde se denominó a un objeto bajo la palabra “manzana”, o a partir de identificar la propiedad “ser rojo” abstrayéndola de diversos objetos. A pesar de que ambos conceptos tienen un contenido ya dado e independiente, al ser vinculados en un juicio conforma un contenido nuevo

Frente dicha concepción tradicional del juicio, el planteamiento Kantiano se propone señalar los siguientes límites:

“Nunca he podido quedar satisfecho con la definición que dan los lógicos, del juicio en general; éste es, según dicen ellos, la representación de una relación entre dos conceptos. Sin discutir aquí con ellos acerca de lo defectuoso de la definición, que conviene, en todo caso, sólo a los juicios categóricos, pero no a los hipotéticos ni a los disyuntivos (pues estos últimos no contienen una relación entre conceptos, sino de otros juicios), solamente observo (prescindiendo de que de este error de la lógica han brotado muchas consecuencias importunas), que aquí no está determinado en qué consiste esa relación.”²

Como nos señala Kant, existen dos problemas: a) La definición que se da del juicio como la vinculación entre dos conceptos donde uno es un sujeto particular y el otro un universal que predica algo del sujeto, no representa cierto tipo de juicios que se caracterizan por ser la unión de dos juicios, por ejemplo, los juicios hipotéticos y disyuntivos. Y b) La definición del juicio no explica el tipo de relación que mantienen los conceptos.

²KrV B141. La *Crítica de la razón pura* se citará con las siglas *KrV* seguidas de la paginación de la edición original en alemán de 1781 (edición A) y 1787 (edición B). La traducción castellana que se ha utilizado es la traducción de Mario Caimi, México: FCE, UAM, UNAM, 2009

Aunque en el pasaje al que hemos recurrido, Kant no nos explica con detalle en qué consisten dichos problemas, es conveniente desarrollar su idea. Para comenzar tomemos uno de los dos casos problemáticos propuestos por Kant, por ejemplo, el juicio hipotético “*Si Pa entonces Pb*” donde *a* es un término singular y *P* una propiedad, evidentemente se tratan de dos juicios relacionándose en uno mayor pues “*Pa*” ya está predicando algo de un sujeto, al igual que en “*Pb*”. Por otro lado, Kant nos dice que la relación que entabla un juicio, es decir, la necesidad de que al tener *Pa* entonces se produzca *Pb* no se explica, ni se justifica. Por ejemplo si yo digo: “Si todos los cuerpos son compuestos entonces son divisibles” no nos estamos comprometiendo con que en efecto todos los cuerpos son divisibles, sino que si algo cumple con ser un cuerpo compuesto entonces será divisible. Con ello, la vinculación de los dos elementos en un juicio no está vinculada en una unidad necesaria, sino sólo en un agregado de términos que no *adscribe* el contenido. La relación “Si... entonces...” sólo es una forma que no se compromete con ningún tipo de contenido, ni representación, pues éste le viene al sujeto de manera externa. Como puede verse el problema radica en que la concepción tradicional separa el contenido conceptual de la forma de relacionarse en un juicio, de tal modo que la unidad que resulta en el juicio no puede comprometerse con una necesidad entre el contenido de los conceptos.

Ante dicha crítica, Kant inaugurará una nueva forma de comprender nuestras operaciones lógicas, como menciona D. Perinetti en su artículo *Inferencia y racionalidad en Hegel*

“Contra toda una tradición que tiende a pensar el contenido conceptual como algo *dado* al sujeto; esto es, como una materia prima sobre la cual el entendimiento y la razón humana realizan *luego* su labor, Kant es quizás el primero en plantear la posibilidad de pensar el

contenido de ciertos conceptos como producto de actos lógicos”³

Para comprender la manera en la cual Kant concibe el contenido conceptual en relación con los actos lógicos es importante mencionar algunos aspectos previos. En primer lugar, en el denominado *Pasaje clasificatorio*, Kant nos dice que “[un concepto se refiere al objeto] por medio de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien *concepto empírico*, o bien *concepto puro*”⁴. De esta forma, se concibe al concepto como una función que toma las características en común de un particular para tomarlo como miembro de una clase. Sin embargo existe una diferencia en el origen de los conceptos que lo determinan como *empírico* o como puro. Si se trata de un concepto empírico es debido a que es el resultado de una actividad que se lleva a cabo mediante los objetos de la experiencia, si es *puro* es debido a que su origen se debe a las funciones propias del entendimiento. El entendimiento para Kant es la facultad *espontánea* que lleva a cabo la función de unificar diversas representaciones en una nueva unidad. La manera en la cual el entendimiento lleva a cabo su actividad es a través de los juicios, esta medida Kant llama al entendimiento la facultad de juzgar.⁵ Al respecto nos dice:

“La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones *en una intuición*; [función] que expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento.”⁶

³ Perinetti, D. (2009). *Inferencia y racionalidad en Hegel*. Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXV N°2, p.263

⁴KrV A320/B377

⁵Cfr. KrV A69/B94

⁶KrV A79/B105

En esta medida, cuando el entendimiento unifica las representaciones se trata de un juicio, mientras que cuando unifica determinaciones dadas por la sensibilidad bajo intuiciones espacio-temporales, entonces se trata de una *categoría*. Para concluir podríamos decir que si la función que unifica las representaciones es la misma que rige a las representaciones dadas *en una intuición*, entonces se puede deducir la serie completa de conceptos puros de la razón de la serie completa de la operación lógica del juicio.

Hasta aquí hemos podido demostrar que existe una simetría entre los juicios y la exposición de los conceptos puros o *categorías* que condicionan la posibilidad de la experiencia. Además hemos visto que se presenta una innovación respecto a la lógica trascendental pues el contenido conceptual queda en función del juicio y no antecede a él. Con ello hemos cumplido el punto a) de la caracterización hegeliana de la lógica trascendental, sin embargo, aún cabe ahondar en el punto b) que nos menciona el carácter subjetivo de las categorías, en tanto se exponen mediante las posibles formas en las que enjuiciar una autoconciencia. Para explicar este punto podríamos remitirnos a la afirmación que realiza Robert Brandom según la cual “Kant considera el juicio como la unidad mínima de la experiencia (y, por tanto, de la conciencia en su sentido discursivo) porque es el primer elemento en la jerarquía lógica tradicional del que uno puede responsabilizarse”⁷. De dicha afirmación nos interesan los siguientes dos puntos: el primero es la característica de los juicios de ser la unidad mínima la experiencia, este punto como hemos visto genera una innovación respecto a la estructura lógica tradicional que coloca a los conceptos. El segundo punto es la idea según la cual en el juicio nos hacemos responsables, como veremos a

⁷Brandom, Robert. (2002) *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, p. 16

continuación esto remite a la deficiencia explicativa que presenta la concepción tradicional del juicio como unión de dos conceptos.

Para explicar la tesis de Brandom, es conveniente remitirnos a la definición a la siguiente afirmación: “Un juicio no es más que la manera de llevar a la unidad *objetiva* de la apercepción, conocimientos dados. A eso apunta la cópula **es** en ellos, para distinguir la unidad objetiva de las representaciones dadas, de la [unidad] subjetiva”⁸ Como puede verse un juicio no es una relación entre dos conceptos, sino una relación de diversas representaciones en una unidad que los contenga y se responsabilice de ellos, esta unidad es lo que Kant llama *unidad objetiva de la apercepción*, se trata de una autoconciencia que unifica las funciones que lleva a cabo nuestro entendimiento, y con ello demuestra que ellas son condiciones de posibilidad de la experiencia. Es importante señalar que cuando Kant se refiere a una *unidad subjetiva* entiende una que se ha llevado a cabo bajo una asociación de diversos eventos de la experiencia, dando como resultado una sucesión o cadena de eventos. Bajo esta unidad podría pensarse en una estructura del tipo “Yo pienso x”, “Yo pienso y” “Yo pienso z”, etc. Ahora bien, por *unidad objetiva*, Kant entiende una unidad que vincula sus elementos con absoluta necesidad, se trata de una unidad que puede ser representada como “Yo pienso que (“Yo pienso x”, “Yo pienso y”, “Yo pienso z)”. La diferencia entre la *unidad objetiva* y la *subjetiva* radica en que esta última es un mero agregado, mientras que la objetiva es una unidad que muestra una necesidad entre sus elementos, pues es imposible incorporar al conjunto un elemento como “Yo pienso que no x”.

⁸KrV B142

3. Del juicio a la inferencia.

Desde la perspectiva de Hegel la filosofía de Kant ha dado un gran paso en la manera de concebir nuestras operaciones lógicas, pues ha logrado caracterizar el contenido conceptual en función de nuestras formas de pensamiento, en otras palabras los conceptos puros o *categorías* que determinan la condición de posibilidad de la experiencia están deducidas de la actividad del entendimiento de juzgar. Sin embargo, Hegel piensa que Kant no ha sometido a crítica las formas de los juicios, las ha tomado tal cual la lógica las había presentado desde Aristóteles, con ello ha dejado de lado las propias insuficiencias que el juicio conlleva. En esta medida, la filosofía hegeliana llevará a cabo la crítica al juicio para demostrar su insuficiencia como una operación lógica fundamental capaz de presentar y exponer los *conceptos puros*.

El análisis hegeliano sobre el juicio es presentado en la sección “Doctrina del Concepto” de la *Ciencia de la lógica*. Dicho de manera breve, el Concepto⁹ presupone la dialéctica del Ser donde las categorías que se han utilizado al pensar lo real se han concebido como individuos inmediatos, diferentes y separados a las otras categorías, de manera muy similar a como la concepción tradicional concibe el contenido conceptual al margen de cualquier relación entre conceptos. También presupone a la Esencia, la cual presenta las categorías caracterizadas como relaciones binarias, bajo términos de apariencia y realidad, que surgen por la inestabilidad presentada al pensar las categorías de la Doctrina del Ser como inmediatas. Como puede verse en esta dialéctica el acento no está en la

⁹ Utilizamos los términos ser, esencia y concepto con minúscula, a diferencia de Ser, Esencia y Concepto con mayúscula, ya que para estos últimos hacemos referencia a las diferentes partes o doctrinas de la Ciencia de la Lógica, y no al uso normal de dichos términos.

inmediatez, sino en la mediación. Estos dos momentos, tanto el del Ser como la Esencia muestran categorías que en estructura son rebasadas por lo que tratan de pensar, lo real; ante ello se presenta el Concepto como la dialéctica que piensa lo que es en términos de totalidad y procesos. Bajo la Doctrina del Concepto, las determinaciones del pensamiento o *categorías* ya no se ponen como elementos extrínsecos, al respecto Hegel nos dice:

“si las formas lógicas del concepto fueran realmente recipientes muertos, pasivos e indiferentes de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante y, para la verdad, superfluo”,

En lugar de dicha concepción de las formas lógicas que corresponde a la tradicional, Hegel concibe los momentos de la actividad del pensamiento como “*el espíritu vivo de lo efectivamente real* y de lo efectivamente real sólo es verdadero aquello que lo es *en virtud de estas formas, por ellas y en ellas.*”¹⁰ De esta forma, la filosofía hegeliana pensará las operaciones lógicas en íntima conexión con la formación del contenido de la totalidad de los conceptos.

Si recordamos para Kant la actividad del juicio podía originar un tipo particular de conceptos, a saber los *puros*. Sin embargo, Hegel llevará más allá dicha tesis, proponiendo que todos nuestros conceptos, y no sólo algunos, adquieren su contenido significativo en virtud de la operación lógica de la inferencia. Para mostrar dicha tesis, la filosofía hegeliana tiene que demostrar que la inteligibilidad de un concepto es en virtud de la relación que se entabla en el juicio. Sin embargo, este primer paso concuerda con lo ya mencionado en nuestra presentación de la lógica trascendental, en esa

¹⁰Enz, §162, pp. 247-248. La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se citara mediante las siglas Enz, seguido del número de párrafo y la paginación de la edición castellana traducida por Roberto Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

medida hemos decidido no exponerlo y entrar de lleno a la dialéctica del Juicio.

El argumento de Hegel comienza asumiendo que el juicio se determina con independencia a otros juicios, es decir, al margen del rol que juega en un razonamiento; la idea es que observando al juicio en sí mismo lo podemos determinar. En otras palabras, clasificando la estructura y el tipo de relación que el juicio mantiene entre un sujeto y un predicado, podemos desarrollar la totalidad de posibles formas en las que se predica algo de un sujeto. Pareciera plausible que identificando el sujeto y el predicado como formas gramaticales podemos establecer el tipo de relación que condiciona su contenido, esto es debido a que la totalidad de juicios se presentan bajo la forma sujeto-objeto, la forma en que vincula ambos elementos es lo que lo determina como un juicio específico. Por ejemplo, si analizo un juicio que pone el sujeto dentro de la esfera del predicado, me podré dar cuenta que se trata de uno afirmativo, en el caso de que el sujeto se piense fuera de la esfera del predicado, se tratará de un juicio negativo.

Si bien nos es útil este tipo de clasificaciones de acuerdo a la misma estructura del juicio, Hegel piensa que no pueden determinar su contenido, se trata sólo de un nombre para etiquetar a un particular como en el caso del sujeto y a un universal como predicado. Al respecto nos dice:

“Es oportuno y necesario mantener, para las determinaciones del juicio, estos nombres de sujeto y predicado. Como nombres son algo indeterminado, que tiene todavía que conseguir su determinación, y por consiguiente no son otra cosa que nombres [...] El sujeto como tal es en primer lugar sólo una especie de *nombre*, pues lo que él es está expresado sólo después,

por medio del predicado, que contienen el ser en el sentido del concepto”¹¹.

Un elemento muy innovador que nos presenta Hegel es que la estructura sujeto y objeto sólo conforma un enunciado o proposición, pero no un juicio. La idea es que el juicio debe de *adscribir* una determinación de manera necesaria, es decir, tiene que mostrar explícitamente que lo que se predica es verdadero para el sujeto. Para entender mejor esta tesis, Hegel nos ofrece el siguiente ejemplo:

“Si se dice Aristóteles falleció en el 739 año de su edad, en el 49 año de la 115^o Olimpiada —ésta es una pura proposición, no es un juicio. Habría algo de un juicio, en esto, sólo si una de las circunstancias, la época del fallecimiento, o la edad de aquel filósofo, hubiera sido puesta en duda, y fundado en algún motivo luego se afirmarían los números dados aquí. Porque en este caso, esos números serían considerados como algo universal, que subsistiría aún sin aquel determinado contenido del fallecimiento de Aristóteles, llenado de otro contenido, o también sin éste, como tiempo vacío. Así la noticia: *Mi amigo N. ha fallecido* es una proposición; y sería un juicio solamente si se planteara la cuestión, si ha muerto realmente o sólo en apariencia”¹²

En la estructura de sujeto-predicado presente en toda oración la relación que se entabla es un agregado extrínseco, no hay un compromiso con una determinación del sujeto, no se adscribe nada. En cambio, en el momento en que nuestra oración es el resultado de un proceso en el que nuestro conocimiento es puesto en duda, o se presentan nuevos conocimientos que corrigen nuestra anterior concepción, se trata de un juicio. Como se puede anticipar, el juicio sólo

¹¹*CdL.*, p. 782

¹²*Ibid.*, p. 785

tendrá sus determinaciones en una relación inferencial que establece otros juicios como premisas para tener hacer inteligible y determinar el tipo de contenido que se emitió. Si el juicio fuera sólo una estructura sujeto-objeto, podría decirse que la repetición constante de una oración, en el ejemplo de Hegel, la fecha en que falleció Aristóteles, no constituye un juicio. Establecer algo respecto a un concepto, enjuiciarlo o predicar algo respecto a un sujeto es una actividad que sólo ocurre en el contexto de un razonamiento. En otras palabras, juzgar es la capacidad de los sujetos de legitimar con razones lo que uno afirma.

La conclusión de la dialéctica del juicio apunta que su determinación sólo se logra cuando entra a ocupar un papel de premisa o conclusión en un razonamiento. Sin embargo no sólo el silogismo es la verdad del juicio, sino también el concepto adquiere su verdad en el silogismo. Bajo esta crítica de Hegel, la lógica trascendental que postula la existencia de ciertos conceptos en virtud de la operación lógica de los juicios fracasa, pues el juicio para poder determinar su contenido presupone un ámbito más fundamental que es inferencial. Por otro lado, Hegel no cree que sólo algunos conceptos tengan su origen en nuestras operaciones lógicas, sino que cualquier contenido conceptual debe de estar colocado en una red inferencial que lo legitima y ofrece razones a su favor, a este aspecto se refiere Hegel cuando nos dice que el “no sólo el silogismo es lo racional, sino que todo lo racional es un silogismo”¹³.

3. Algunas objeciones al modelo inferencial

El modelo inferencial que propone Hegel puede recibir dos objeciones, la primera de ellas es presentar contenidos que se consideren no-inferenciales, por ejemplo, el contenido que captamos sensiblemente. En segundo lugar,

¹³*CdL.*, p. 831

el mismo planteamiento kantiano puede presentar la objeción según la cual, las inferencias no pueden constituir ni determinar ningún contenido, pues su actividad es sólo dar principios que regulen y nos orienten en la experiencia, pero de ninguna manera tiene un carácter determinante.

Respecto a la primera objeción podemos decir que se trata de una crítica que muestra que existen términos que no pueden entrar en relaciones inferenciales, en tanto ellos tienen un contenido independiente de cualquier relación conceptual. Por ejemplo, piénsese en el contenido sensible “rojo”, el cual es adquirido simplemente cuando estamos frente a un objeto rojo. Un caso que puede ayudarnos a pensar este problema es el relato que presenta Wilfrid Sellars¹⁴. La historia comienza con un vendedor de corbatas llamado John que sabe clasificar las corbatas a partir del contenido que recibe directamente a su campo visual. John ha ordenado todos los días la corbata de acuerdo a los colores que identifica, sin embargo un día se encuentra una situación anormal, por ejemplo, un día donde han cambiado la iluminación de la tienda en la que trabaja, la nueva iluminación hace que algunos colores se vean diferentes. Ese mismo día llega un comprador y le pide una corbata verde a John, él le lleva la que ha clasificado como verde de acuerdo a su reporte visual. El comprador se da cuenta que esa corbata que parece verde realmente no lo es, en verdad la corbata es azul sólo que bajo el efecto de la luz se ve como verde, él comprador decide llevar a John a una situación donde las condiciones sean normales, por ejemplo, la luz de sol. Una vez que John ha entendido que la corbata parece verde pero en verdad es azul, está capacitado para dar razones que sustenten el juicio “la corbata es azul”, sin embargo ese juicio constituye un logro o la conclusión de una inferencia.

¹⁴Cfr. Sellars, W. (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press.

Existe otro tipo de objeción que puede ser planteado desde la filosofía de Kant, y que apela al carácter negativo de la inferencia. La idea es que así como existe una relación entre la facultad del entendimiento y la capacidad de juzgar, existe una entre razón e inferencia. Kant nos dice:

“Si el entendimiento es la facultad de la unidad de los fenómenos mediante las reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. La razón nunca se refiere, pues, directamente a la experiencia o a algún objeto, sino al entendimiento, a fin de dar unidad a priori, mediante conceptos a los diversos conocimientos de éste.”¹⁵

La idea es que así como el entendimiento se encarga de unificar representaciones bajo reglas, la razón busca unificar en un principio las distintas condiciones a las que ha llegado el entendimiento. La manera mediante la cual la razón procede es a través de las inferencias, donde se conoce un particular por medio de lo universal. Por ejemplo yo puedo decir “Sócrates es mortal”, y puede ser que conozca este juicio debido a que es un producto de la experiencia, sin embargo se vuelve un juicio racional si lo sé porque lo he inferido de que “Sócrates es un hombre” y “Todos los hombres son mortales”. En este ejemplo, el contenido particular se determina a partir de lo universal. Ahora bien, bajo una actividad similar, la razón a partir de la máxima coherencia posible busca reducir una gran variedad de conocimientos del entendimiento, en un principio o condición universal. Sin embargo, las ideas o principios de la razón no van a determinar a los objetos, ni tampoco contiene el fundamento de su posibilidad de conocerlo. En este sentido decimos que

¹⁵KrV B359

tienen un carácter negativo pues sólo se trata de una ley que administra las condiciones del entendimiento y reduce los conceptos comparándolos entre sí. Existen las siguientes razones por las cuales la razón y sus ideas no pueden determinar a los objetos: a) En primer lugar no se refiere a intuiciones, es decir, a objetos espacio-temporales, sino sólo a conceptos a juicios del entendimiento. b) La razón busca la condición general, al igual que la inferencia subsume un elemento bajo una regla general, en otros términos, se busca la condición de la condición, es decir lo incondicionado. Y c) Los principios de la razón al buscar la condición de lo que ya está condicionado, es decir, de los objetos o fenómenos que están determinados por los conceptos puros y las intuiciones puras encuentra una idea trascendente.

La manera en la cual Hegel hace frente a esta objeción constituye uno de los grandes esfuerzos a lo largo de toda su obra, y puede ser resumido en la siguiente afirmación:

“El intelecto determina y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es positiva porque crea lo universal y en él comprende lo particular. [...] En su verdad, la razón es espíritu que está por encima de los dos, como razón inteligente, o intelecto razonante. El espíritu es lo negativo, es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del intelecto; niega lo simple, y fundamenta así la determinada diferencia del intelecto; al mismo tiempo las resuelve, y por tanto es dialéctico. Pero no se detiene en la nada de esos resultados, sino que en esto es igualmente positivo, y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo: bajo aquel no se subsume un particular, sino que esa definición y en la solución de la misma lo particular ya se ha determinado.”¹⁶

¹⁶CdL 38-39

Como Hegel menciona las determinaciones del pensamiento o *categorías* en la filosofía de Kant se mantiene como formas vacías en las que se ordena lo dado por la sensibilidad. La razón al abandonar el ámbito de lo sensible deja de lado toda posibilidad de determinar sus objetos. Y en esta medida, la idea de Hegel es abandonar la tesis según la cual *categorías* tienen que esperar que le sea dada su verdad. Dado un contenido externo al pensamiento, la sensibilidad. Por el contrario la totalidad del contenido está determinado por las formas del pensamiento. Sin embargo por pensamiento, no se está entendiendo la capacidad de la razón propuesta por Kant, es decir, la actividad que busca lo incondicionado. Por el contrario, la razón es entendida como espíritu, es decir, como aquella negatividad que cancela la posibilidad de que el agregado de particulares, o condicionados, constituya lo universal o incondicionado, ya que en su desarrollo lo particular sólo ha podido ser gracias al proceso de reconocerse desde lo universal. En otras palabras se trata de una relación doble, una capacidad negativa así como positiva. Este movimiento que va más allá de la inferencia como la ha caracterizado Kant termina por reafirmar la necesidad de abandonar la lógica trascendental, y situarse en una lógica especulativa que ponga a la inferencia como la operación lógica capaz de producir los propios procesos que desarrollan los contenidos particulares desde lo universal.

Bibliografía

Obras de Hegel y Kant:

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción, estudio y notas de Mario Caimi. México: FCE, UAM, UNAM, 2009. pp. 734

Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013. pp. 1070.

_____ *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Traducción de Roberto Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 2005. pp. 630.

_____ *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid: UAM ediciones, Abada editores, 2010. pp. 1006

Literatura secundaria:

Brandom, Robert. *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*. Traducción de Eduardo De Bustos y Eulalia Pérez Sedeño. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, 2002. pp. 277

Perinetti, D. *Inferencia y racionalidad en Hegel*. Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXXV N°2, 2009. pp. 253-285

Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Introducción de Richard Rorty y guía de estudio de Robert Brandom. Cambridge: Harvard University Press, 1997. pp. 181.

REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE RELIGIÓN

Jorge Aurelio Díaz

Universidad Nacional de Colombia

Debo comenzar agradeciendo a los organizadores de este evento por su generosa invitación para tomar parte en él como expositor. Espero que la iniciativa que ha llevado a la formación de FILORED logre sus objetivos, y reciba de este encuentro un impulso para su consolidación. La labor filosófica en el ámbito de las lenguas española y portuguesa recibirá con ello un significativo fortalecimiento, al abrirse a la vez a otros horizontes y estrechar los lazos que nos unen por la comunidad de idiomas; ventaja grande que poco hemos sabido aprovechar en el pasado.

En cuanto a la razón para haber tomado como objeto de mi reflexión el concepto hegeliano de religión, todos sabemos la importancia que éste tiene dentro del sistema, así como el papel fundamental que desempeña a la hora de intentar comprender los motivos que orientaban su reflexión filosófica. Tanto el lugar que ocupa la religión en la estructura global de la *Fenomenología* o de la *Enciclopedia*, como la atención que le dedicó en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, que dictó en los últimos años de su vida académica, son muestra fehaciente del carácter crucial de este concepto. Sin embargo, es bien sabida la diversidad de interpretaciones a las que ha dado lugar el concepto hegeliano de religión, que van desde considerar a Hegel como un ateo oculto, o tal vez

vergonzante, hasta ver en él a quien pudiera haber sido la figura más prestante de la teología liberal.

Finalmente, tenemos el fenómeno innegable de que la religión, cuando muchos creían que se hallaba en vías de extinción, ha vuelto a convertirse en objeto de consideración para las diversas áreas del conocimiento. Confrontamos acontecimientos que contradicen los anuncios sobre su desaparición, y manifestaciones profundamente contradictorias que exigen ser reflexionadas. No está mal, entonces, que, desde la filosofía, volvamos a escuchar a quien tuvo la osadía de pensar que la filosofía y la religión no solo compartían un mismo objeto, aunque lo asumieran de formas muy diferentes, sino que el cristianismo, como religión revelada, contenía en sus doctrinas las claves de la verdad buscada por la filosofía.

A este propósito, vale la pena recordar unas palabras de Jürgen Habermas, expresadas en un debate con miembros de la Compañía de Jesús, en München, en el año 2007, cuando, al referirse a Jerusalén y a Atenas como “dos formas complementarias del Espíritu”, añade: “Cuando hablo de formas complementarias del espíritu, me estoy enfrentando a dos posturas concretas: a la Ilustración obtusa que no se ilustra sobre sí misma y que niega a la religión cualquier contenido razonable; y también a Hegel, para quien la religión representa una forma del espíritu digna de recuerdo, pero sólo en la forma de un «pensamiento / imaginante», subordinado a la filosofía” (61-62).

Con un juicio tan sumario como este sobre la interpretación hegeliana del cristianismo, resulta difícil que podamos sacar provecho alguno de dicha interpretación, tan llena de sutiles intelecciones y de inquietantes propuestas. Teólogos cristianos como Karl Barth, Joachim Ringleben, André Léonard, Albert Chapelle, Urs von Balthasar, Michael Theunissen y Hans Küng, entre otros, han juzgado de manera muy diferente la teología hegeliana, aunque no hayan

dejado de tomar clara distancia frente a algunos de sus planteamientos.

Me propongo, entonces, hacer una lectura, aunque naturalmente selectiva, de los párrafos que Hegel le dedica a la Religión en el apartado correspondiente de la *Enciclopedia*. Trato de buscar el punto nodal en el que la teología hegeliana se aparta de la teología cristiana tradicional. Como tendremos ocasión de verlo, no resulta fácil precisar dicho punto. Porque el sistema hegeliano despliega una muy elaborada teología, siguiendo en gran medida los cánones tradicionales. A su vez, toma pie en los dogmas fundamentales del cristianismo, y asume la verdad de los mismos como punto de partida incuestionable. Sin embargo, su teología, como bien lo ha mostrado Karl Barth, ha despertado inquietudes e incluso rechazo en la mayoría de los teólogos cristianos.

Comparto, por otra parte, la interpretación que ha hecho André Léonard del sistema hegeliano, a la luz del triple silogismo con el que la *Enciclopedia* explica la filosofía (*Enc.* §§ 574-577; ver: Léonard 1971). Porque la filosofía examina sus objetos desde tres puntos de vista. Uno objetivo, que los comprende como acontecimientos que se despliegan en el tiempo y en el espacio, tal como son expuestos en los llamados *Cursos de Berlín*. Un punto de vista subjetivo, que los analiza como experiencias de la conciencia humana, tanto singular como colectiva, y es el que encontramos en la *Fenomenología del espíritu*. Finalmente, una comprensión absoluta o especulativa, para la cual las dos visiones anteriores vienen a ser momentos de esa visión final, tal como la vemos desarrollarse en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Esta última viene a ser la comprensión definitiva, sin que las otras dos pierdan nada de su respectiva validez.

Comencemos, entonces, recordando cuáles son, con respecto a la religión, las características de esa perspectiva absoluta del Espíritu absoluto que constituye la cima de la especulación. Se trata en ella de comprender la religión como

el momento reflexivo del Espíritu absoluto sobre sí mismo. Esto es, el momento en el que, arrancándose a la inmediatez objetiva de su manifestación en el arte, toma distancia de sí mismo en la subjetividad representativa de la fe y del recogimiento, para elevarse así hasta su plena comprensión en la filosofía. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto en un lenguaje más cercano a nuestra comprensión? ¿O, como diría Hegel, en un lenguaje que se adapte mejor a las condiciones del entendimiento?

Sabemos que la propuesta de comprender la realidad como Espíritu significa comprenderla como un proceso absoluto, es decir, como un proceso en el que esta se halla constantemente saliendo de sí misma hacia su otro para, en ese mismo otro, ser más plenamente ella misma. Esta idea, piensa Hegel, es precisamente la que el cristianismo ha querido enseñarnos cuando ha sostenido que Dios se nos ha revelado como Espíritu, es decir, como un Dios trinitario. Porque ser trinitario significa, para Hegel, tener la naturaleza del Espíritu: el Padre, que se manifiesta plenamente en su Hijo y retorna a sí en el Espíritu santo. Ahora bien, no es este el lugar para examinar hasta qué punto esa interpretación de la Trinidad satisface las exigencias de la revelación cristiana. Sin embargo, como lo expresa el teólogo Karl Barth, esa interpretación, “por más insatisfactoria que pueda resultar para la teología, es en verdad cualquier cosa menos una adaptación postiza de su filosofía a los deseos de los teólogos. (...) no resulta lícito desconocer que su intención era el conocimiento de Dios, y que lo decía con mucho conocimiento de causa” (Barth 1985 371; 1996 63).

La formulación de Hegel se vuelve así clara cuando nos dice, en el § 554 de la *Enciclopedia*: “El Espíritu absoluto es identidad que tanto está siendo eternamente dentro sí misma, como está regresando y ha regresado a sí misma; es la *sustancia* única y universal en tanto espiritual, [es] el juicio [o la «partición originaria»; *Urteil*] *en sí misma y en un saber* para el cual ella es en cuanto tal”.

Encontramos aquí la mejor explicación de aquel célebre pasaje del Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel nos dice, con respecto al sistema en su conjunto: “A mi modo de ver, que tendrá que justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero, no como *sustancia*, sino igualmente como *sujeto*” (Ph. 13-14; Fen. 71).

La propuesta de Hegel es, así, comprender a Dios no simplemente como siendo, esto es como sustancia, sino como sujeto (como espíritu), es decir, como el proceso que consiste en llegar a ser él mismo por y en su mismo ser otro.

Ahora bien, si examinamos los párrafos de la *Enciclopedia* en los que se expone el concepto mismo de religión, vemos que, a diferencia de su tratamiento en los *Cursos sobre la filosofía de la religión* o en la *Fenomenología del espíritu*, la atención se centra allí, ya no en las diversas formas de religión que han hecho su aparición a lo largo de la historia humana (como en los *Cursos*), o en las experiencias que hace la conciencia tanto singular como colectiva con respecto a lo absoluto (como en la *Fenomenología*), sino en el cristianismo como *la religión revelada*. Porque Hegel, con el buen conocimiento que muestra tener de la tradición teológica cristiana, sabía muy bien que la característica peculiar del cristianismo es precisamente la de haber sido revelado por Dios en Cristo. Toda la tradición teológica ha insistido una y otra vez en que el cristianismo, desde sus raíces judías, no es primordialmente un esfuerzo del ser humano para dirigirse hacia o para alcanzar la divinidad. Se presenta, más bien, como una iniciativa que Dios ha tomado con respecto a los seres humanos, los que son así convocados a responder a ella.

En el párrafo 564 de la *Enciclopedia*, con el que se inicia la exposición del concepto especulativo de religión, leemos: “En el concepto de la religión verdadera, es decir, [en el concepto] de aquella [religión] cuyo contenido es el espíritu absoluto, reside esencialmente que ella sea *revelada*, y

precisamente revelada *por Dios*". Y nos explica luego por qué esto es así: "En efecto, en tanto el saber (principio en virtud del cual la sustancia es espíritu), como forma infinita que está siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar*; el espíritu solo es espíritu en tanto es *para* el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo".

No voy a desarrollar un detallado análisis de esa explicación que nos ofrece Hegel sobre el carácter de revelada, propio de la religión absoluta. Sólo quiero resaltar el sesgo claramente intelectualista de esta forma de entender la revelación, el cual determina muy bien el movimiento especulativo que le sirve de orientación. Porque, como lo indica acertadamente Ramón Valls Plana en su traducción de la *Enciclopedia*, en una nota a este mismo párrafo, el concepto de revelación o de manifestación viene a ser el último de una gradación ascendente, "que recorre toda la lógica de la esencia": primero está el "parecer" (*scheinen*) de la existencia, luego el "aparecer" (*erscheinen*) del fenómeno y, finalmente, el "revelarse" o "manifestarse" (*sich offenbaren, manifestieren*) de la realidad efectiva. Gradación que bien podemos verter al español como un "hacerse presente", un "darse a conocer" y un "revelarse". En otras palabras, Hegel nos está diciendo que la religión revelada, es decir, el cristianismo, se caracteriza precisamente porque en ella el espíritu absoluto, que en lenguaje religioso es Dios, se manifiesta él mismo en toda su plenitud.

Y es ahí, precisamente, en esa manera de comprender la revelación como característica peculiar del cristianismo, donde se hace presente la primera objeción que una teología cristiana ortodoxa podría presentarle a la teología hegeliana. Porque hay claramente dos formas diferentes de comprender lo que significa la revelación. Una primera, que es la sustentada por Hegel, entiende la revelación como la total y plena manifestación del Absoluto a los seres

humanos, de manera que la razón está en condiciones de comprender a cabalidad el carácter de la naturaleza divina. Una segunda forma de comprender la revelación, en cambio, señala que su necesidad se debe precisamente a que la razón humana no está en condiciones de comprender a plenitud la naturaleza divina, y que, por lo tanto, es necesario que Dios mismo se dé a conocer. Por eso, una revelación así entendida, lejos de volver transparente la naturaleza divina para la razón humana, la mantiene lejos de su alcance, guardando su plena transparencia para un futuro escatológico. Como lo expresa Pablo en su Primera Carta a los cristianos de Corinto, como colofón de su conocido *Himno a la caridad o al amor*: “Ahora conocemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conocemos de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido” (13, 12).

Ahora bien, no hay duda de que Hegel sigue fielmente la norma para toda investigación teológica establecida en el siglo XI por Anselmo de Canterbury en su conocido *Proslogion*, cuando, al finalizar el primer capítulo, leemos: “Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender. Creo, en efecto, porque, si no creyere, no llegaría a comprender” (I). Hegel, en efecto, señala con claridad que ha sido precisamente la revelación cristiana la que ha dado a conocer a los seres humanos que Dios es Espíritu, y lo hizo mucho antes de que la razón humana pudiera llegar a comprenderlo. Y ese mismo principio anselmiano es el que lo lleva a defender con firmeza el valor de verdad de las doctrinas centrales del cristianismo, tales como el carácter trinitario de Dios, su encarnación en Cristo y la resurrección de este en la comunidad creyente.

En su réplica al libro de August Tholuck sobre *La doctrina especulativa de la Trinidad en el oriente tardío*, Hegel no deja dudas al respecto. Le critica a Tholuck el intento de presentar la doctrina de la Trinidad como mero resultado de

un proceso histórico-cultural, y le increpa: “¿Merece acaso el conocimiento elevado de Dios como uno y trino un respeto diferente al de atribuirlo sólo a un proceso histórico externo? En todo su escrito no he podido encontrar la más pequeña señal de un sentido adecuado para esa doctrina. Soy un luterano, y plenamente confirmado en el Luteranismo gracias a la filosofía. No me contento para nada con explicaciones históricas externas con respecto a una doctrina tan fundamental. Allí se encuentra un espíritu superior al de una simple tradición humana. Me causa horror ver que se la explica de esa manera, como el origen y la difusión del cultivo de la seda, de la cereza, de la viruela, etc.” (*Briefe*, IV, 28).

Ahora bien, esta manera de comprender la revelación como total transparencia del Absoluto constituye, para Hegel, precisamente la demostración más consistente del carácter de verdad del cristianismo, porque permite justificarlo a plenitud ante el tribunal de la razón. Se trata de que dicha revelación nos ha permitido acceder a una visión del Absoluto desde el Absoluto mismo, visión que nos ofrece el sistema hegeliano como tal. Es cierto que con ello la fe religiosa se ve “superada” por el saber especulativo; pero se trata de una “superación” en el sentido hegeliano de la *Aufhebung*, es decir, que simultáneamente con su negación, se lleva a cabo su conservación y su elevación a un nivel superior de verdadera sabiduría. Superar no significa, para Hegel, negar, en el sentido de una negación abstracta, sino avanzar más allá, desplegar lo que se halla implícito o, como dirían los escolásticos, “en potencia”, de modo que el resultado viene a ser un enriquecimiento de lo superado.

Lejos de menospreciar la religión, como pareciera haberlo entendido Habermas, esta se ve, en el caso de cristianismo, confirmada por la razón. Además, como la especulación no es un camino accesible para la mayoría, la fe “representativa” sigue siendo, para el creyente, una forma adecuada de acceder a la verdad. Porque no cabe olvidar lo

que señala el parágrafo 565 de la *Enciclopedia*: nos dice que, en la religión revelada, el Espíritu absoluto, “con arreglo a la forma, es primeramente para el saber subjetivo de la *representación*”, Esta le “confiere autosuficiencia a los momentos de su contenido (y) los convierte en supuesto unos frente a otros”, siguiendo las “determinaciones finitas de la reflexión”. En otras palabras, los momentos de la revelación se muestran, para la representación, como entidades diferentes y, en gran medida, autónomas. Sin embargo, “esa forma propia de la representación finita viene también a ser superada en la fe en un único espíritu [monoteísmo] y en el recogimiento (*Andacht*) del culto”. Fe y recogimiento cultural son así las formas como el creyente experimenta la verdad profunda de la religión, al superar la “fragmentación” representativa, propia del entendimiento.

¿Qué cabría decir, entonces, desde la perspectiva teológica, acerca de esa superación que convierte las doctrinas de la fe en conocimiento? ¿Con ello no se estaría destruyendo en su raíz misma el carácter religioso del cristianismo? La respuesta a estas preguntas no es inmediatamente clara. Porque la tradición teológica ha establecido una distinción en cuanto a los llamados “misterios de la fe”, al diferenciar entre los misterios en sentido estricto (*mysteria stricte dicta*) y los misterios en sentido amplio (*mysteria late dicta*). Mientras que los primeros siguen siendo incomprensibles para la razón humana a pesar de su revelación, los segundos, en cambio, pueden llegar a ser comprendidos, una vez que ellos han sido revelados. Hegel, entonces, estaría proponiendo considerar los misterios concernientes a la naturaleza divina como misterios en sentido amplio. En otras palabras, se trataría de ampliar el alcance de las llamada “teología natural”.

Por otra parte, es importante resaltar cómo Hegel despliega, a lo largo de sus diversas obras, un verdadero tratado sobre la fe, en el que examina de manera cuidadosa cada una de sus múltiples facetas. El filósofo y teólogo belga

André Léonard, quien ha llevado a cabo un detallado análisis de los textos hegelianos concerniente a la fe, nos dice al respecto: “Hay que señalar, ante todo, la extraordinaria complejidad de la teología hegeliana «histórico-dogmática» de la fe. Todos los tratados teológicos clásicos que gravitan alrededor del *de Fide* son abordados en ella. No sólo el *de Ecclesia*, que resulta inevitable, sino también el *de Revelatione* (parcialmente), el *de Legato divino*, el *de Signis divinis* (los milagros), el *de Sacramentis* e, incluso, ciertos aspectos del *de Gratia* y del *de Novissimis*” (306).

Así, pues, la propuesta de interpretación que nos ofrece Hegel, lejos de rechazar los contenidos de la fe, los eleva a conocimiento especulativo y, si bien es cierto que la tradición teológica ha desplazado la comprensión de esos misterios a una vida después de la muerte, lo que Hegel hace es interpretar de manera estricta las palabras de Jesús en el evangelio de Lucas, cuando dice: “Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, les respondió: «El reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: ‘vedlo aquí o allá’, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros»” (*Lucas*, 17, 20-21). Hegel considera, entonces, que con el desarrollo tanto conceptual como socio-político alcanzado por la Europa de su tiempo, había llegado el momento en que la filosofía especulativa podía comprender a cabalidad el mensaje de la revelación divina y presentarla en un sistema como la manifestación absoluta del Absoluto.

A la objeción que puede hacerle el creyente, según la cual la escatología, es decir, la llegada de los últimos tiempos, no ha tenido lugar todavía, y será solo entonces cuando esos misterios podrán ser plenamente comprendidos, Hegel le respondería, nos dice Léonard, “lo que él les objeta a todos los partidarios de la finitud, a saber, que hay que abrirse a lo infinito; que la verdad de la finitud es su negación, y que no hay, entonces, una humildad más falsa que la de querer encerrarse en esa finitud”. Y el mismo Léonard comenta enseguida: “Desde este punto de vista, Hegel es

evidentemente irrefutable, como lo son todos los filósofos que hablan en nombre del Absoluto / y se rehúsan a un pensamiento diferente del que tiene el Absoluto de sí mismo. Incluso, hay que decir, en general, que por razón de su método comprensivo y englobante, el hegelianismo es absolutamente irrefutable, porque le da sentido a todo y responde a todo” (397-398).

Esta misma idea, pero en una versión diferente, la encontramos en el teólogo Karl Barth, cuando se pregunta: “¿Por qué no se convirtió Hegel para el mundo protestante [está pensando, por supuesto, en la teología liberal] en algo semejante a lo que ha sido Tomás de Aquino para el católico?” (1985 343; 1986 37). Barth, incluso, deja abierta la posibilidad de que con el tiempo Hegel pudiera llegar a ocupar ese lugar. En otras palabras, la interpretación hegeliana de la revelación podría ser aceptable para una cierta manera de entender el mensaje cristiano; a no ser, como lo indica Léonard, que se le contraponga otra forma de “experiencia” cristiana. Pero, ¿cuál podría ser esa otra forma de experiencia cristiana capaz de hacerle frente a la teología hegeliana?

Es aquí, me parece, donde encontramos el punto nodal de la divergencia entre la teología hegeliana y la tradición teológica cristiana; y se trata, paradójicamente, de aquella experiencia en la que el Luteranismo ha insistido con fuerza desde sus inicios, a saber, la experiencia del pecado. Y hablo de paradoja, porque es precisamente Hegel, como teólogo luterano, quien no logra integrar en su teología una concepción del pecado acorde con la doctrina cristiana.

Con lo cual nos adentramos en un terreno lleno de dificultades, la primera de las cuales es, precisamente, el significativo cambio que sufrió el concepto de pecado con la irrupción de la Reforma protestante. A este propósito, sólo voy a resaltar dos puntos que considero los más relevantes para el tema que estamos considerando, pero que sólo podré indicar muy someramente. El primer punto es que, cuando

Lutero niega el libre albedrío, en su famoso texto *De servo arbitrio*, en realidad está afirmando, a nombre de la revelación, precisamente aquello que la razón niega por considerarlo incomprensible, a saber, que el ser humano tenga la capacidad de pecar. En efecto, Lutero afirma que los seres humanos son por naturaleza pecadores, mientras que un racionalista, como Baruch Spinoza, al negar el libre albedrío, lo que niega precisamente es que los seres humanos puedan pecar, es decir, puedan desear el mal en cuanto tal. En otras palabras, lo que sucede es que Lutero, a nombre de la fe, reivindica precisamente lo que niega Spinoza a nombre de la razón. Pero, ojo, mi intención no es criticar a Lutero o a Spinoza, sino prevenir contra las posibles confusiones a las que puede dar lugar esta doble manera de expresarse acerca del pecado.

El segundo punto significativo en el cambio del concepto de pecado consiste en que la Reforma protestante, a diferencia de la tradición católica, sitúa la maldad del pecado, no en el acto mismo como tal, sino en la intención que lo precede. Este desplazamiento se puede ver muy claramente reflejado en la conocida doctrina kantiana del “mal radical”, cuando nos dice: “si decimos: el ser humano es por naturaleza bueno, o bien: el ser humano es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer / fundamento (*insondable para nosotros*) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley)...” (*Werke* 7, 667-668 [BA 7]; 37-38; resaltado mío). Conviene tener muy en cuenta ese carácter “insondable para nosotros” que Kant le atribuye al fundamento de la elección que determina la calidad moral de la acción, pues corresponde precisamente al carácter contradictorio que conlleva la idea de un libre albedrío; contradicción que ya había señalado claramente Spinoza. Porque una afirmación tajante del carácter pecador del ser humano significa aseverar que la voluntad es capaz de obrar al margen o en contra de los dictados de la razón. Pero

entonces ¿cómo entender que la voluntad pueda querer el mal como tal? En otras palabras, ¿cómo puede la voluntad obrar el mal *con plena advertencia y con pleno consentimiento*, como lo formulaba el viejo catecismo católico al definir el pecado?

Este doble cambio en la forma de comprender el concepto de pecado, tanto en la manera de entender el libre albedrío, como en el “lugar” asignado a la maldad como tal, viene a reflejarse precisamente en la interpretación que nos ofrece Hegel. Considero que esto lo ha señalado muy claramente Joachim Ringleben, en su cuidadoso estudio sobre *La teoría hegeliana del pecado*. Solo me fijaré en el punto que considero central, a saber, en la identificación entre pensamiento y voluntad, que desemboca, como en Spinoza, en la consiguiente negación del libre albedrío *Intellectus et voluntas unum et ídem sunt* (el intelecto y la voluntad son una y la misma cosa) (E2P49C), afirmaba Spinoza de manera perentoria. Y considero este punto central, porque es ahí donde se halla el verdadero origen de la divergencia entre la teología hegeliana y la teología cristiana tradicional, al menos en lo que atañe a los representantes más significativos de esta última.

Ringleben se esmera hasta el máximo para exculpar a Hegel de haber comprendido de manera insuficiente el concepto de pecado. Y su mejor defensa la presenta en el Excurso que dedica a refutar las críticas que la doctrina hegeliana del pecado había recibido por parte del teólogo Julius Müller, en su voluminosa obra titulada *La doctrina cristiana del pecado*; obra que Karl Barth considera una de las mejores exposiciones que se hayan hecho sobre el tema. La defensa de Ringleben se apoya en la falta del sentido dialéctico que muestra Müller al interpretar la teología hegeliana. Esta falla le da pie a Ringleben para señalar que la identificación que lleva a cabo Hegel entre pensamiento y voluntad debe entenderse como una identidad dialéctica, es decir, como una identidad donde la diferencia no es

simplemente negada, sino integrada en el concepto englobante de libertad.

“En verdad –escribe Ringleben–, en Hegel no se establece como lo supremo un pensar abstracto [...], que debería entonces subsumir las demás «facultades» (como, p. ej., la voluntad), sino que se piensa precisamente la unidad racional de pensar y voluntad” (265). Y es claro que esa unidad racional, en la que consiste la libertad, conlleva la diferenciación real de sus momentos. Sin embargo, es bien sabido que una identidad dialéctica implica un orden conceptual entre los momentos que la componen, ya que estos se muestran precisamente como *momentos* de un proceso. De ahí que, a pesar de los argumentos en contrario que elabora Ringleben, la identificación dialéctica que lleva a cabo Hegel entre pensamiento y voluntad implica que el proceso que realiza el ser humano al actuar parte del intelecto para retornar a él. El orden conceptual que despliega la Psicología en la *Enciclopedia* lo indica claramente: del espíritu teórico se avanza hasta el espíritu práctico, para culminar en el espíritu libre como realización plena del espíritu teórico.

Y es ahí donde el intelectualismo deja sentir toda su fuerza reductora. En otras palabras, la negación drástica del libre albedrío que formula Hegel, tanto en Dios como en los seres humanos, tiene precisamente su origen en ese intelectualismo que no es posible soslayar. Bernard Quelquejeu, en su estudio sobre *La voluntad en la filosofía de Hegel*, lo señala de manera muy clara: “Si pensar es el acto con el que culmina el espíritu teórico, [si es] la actividad de la inteligencia en su completa autonomía y en su igualdad consigo, (...) se comprende que una filosofía del querer, que quiera pensar el querer, no pueda pensar sino un querer sapiente: para el filósofo que la piensa, es decir, por ella misma y en ella misma, la autodeterminación del querer a partir del querer inmediato no puede efectuarse sino según el encadenamiento dialéctico de las figuras del pensamiento.

A esta profundidad y en este sentido, querer es pensar” (196).

El problema había sido detectado ya en siglo XI con aguda precisión por el nominalista franciscano Guillermo de Ockham, al insistir en el sentido peculiar del Credo cristiano que destaca como carácter fundamental de la naturaleza divina su omnipotencia: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem* (creo en un solo Dios, Padre omnipotente). El teólogo franciscano, que desconfiaba de los alcances de la razón humana en lo concerniente a la religión, establecía como uno de los pilares de su reflexión teológica la radical contingencia de todo lo existente, derivada de la absoluta libertad que debemos atribuirle a Dios. *Deus nullius est debitor* (VII 45), decía, “Dios no es deudor de nadie”; por consiguiente, todo lo que existe pudo haber sido distinto y podría llegar a serlo, si Dios lo quisiera.

No viene al caso entrar a examinar la doctrina de Ockham acerca de la voluntad, que solo he querido traer a colación para señalar cómo una interpretación no intelectualista de la revelación divina, que centre su atención sobre el carácter personal y libre del Dios revelado, parece salvaguardar mejor un elemento fundamental de la fe religiosa, al entenderla como un acto de confianza en una palabra dada. Porque un acto de confianza así supone necesariamente que la persona sobre la cual se deposita esa confianza no pueda ser predecible de manera absoluta; en otras palabras, es necesario que esa persona disponga de una voluntad que no esté sometida a la necesidad. Como bien lo ha formulado recientemente Byung-Chul Han; “La confianza sólo es posible en un estado intermedio entre saber y no saber. Confianza significa: a pesar del no saber en relación con el otro, construir una relación positiva con él. La confianza hace posibles acciones a pesar de la falta de saber” (91).

Es, entonces, en la voluntad y no en el intelecto donde habría que buscar el sentido de la trascendencia divina

exigida por la fe, cuando esta última es entendida como un acto de confianza; en otros términos, cuando esa confianza es exigida por la llamada “fe fiducial” que hace de la religión una opción verdaderamente libre. Cabe sostener, entonces, que lo que Hegel ha propuesto con su marcado intelectualismo es una reducción del cristianismo a la filosofía. Reducción que, si bien tiene la ventaja ofrecerles una fundamentación racional a las doctrinas del cristianismo, se muestra incapaz de comprender el misterio del mal, tal como este ha sido planteado por la revelación judeo-cristiana.

Bibliografía

Anselmo de Canterbury. Obras completas. I-II. Trad. J. Alameda OSB. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

Barth, Karl. “Hegel”. Trad. Jorge Aurelio Díaz. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 68/69, diciembre 1996, 37-70.

Barth, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Theologischer Verlag, 1985.

Díaz, Jorge A. “¿Religión o Mística? En: Barbosa, Carlos Andrés (ed.). *Los caminos de lo místico. Un acercamiento interdisciplinar*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2011, 73-91.

Habermas, Jürgen. Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe. Barcelona: Editorial Paidós, 2009 (título original: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*).

Han, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia* Trad. Raúl Gabas. Barcelona: Editorial Herder, 2013.

Hegel, G. W. F. *Berliner Schriften 1818-1831. Werke 11.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

Hegel, G. W. F. *Briefe von und an Hegel.* J. Hoffmeister (Hrsg.). Frankfurt: Felix Meiner Verlag, 1969.

Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas.* Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Mit den mündlichen Zusätzen. I-III. Theorie* Werkausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu.* Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada Editores, 2010.

Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes.* H.-F. Wessels und H. H. Clairmont (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. I-II.* G. Lassson (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1966.

Kant, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón.* Trad. Felipe Martínez. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

Kant. Immanuel. *Werke in sechs Bänden.* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968,

Léonard, André. «La structure du Système hégélien». *Revue Philosophique de Louvain.* 1971 LXIX, 4, 495-524. (Trad. al

español: *Universitas Philosophica*, Bogotá, VII, 14, junio 1990, 137-173).

Léonard, André. *La foi chez Hegel*. Paris : Desclée & Cie, 1970.

Lutero, Martín. *Obras*. Trad. Erich Sexauer. Buenos Aires: Editorial Paidós. 1976. Vol. IV: *La voluntad determinada (De servo arbitrio)*.

Müller, Julius. *Die christliche Lehre von der Sünde*. I-II. Breslau: Verlag von Josef Max und Komp., 1856.

Ockham, Guillelmi de. *Opera Philosophica et Theologica ad fidem codicum manuscriptorum edita*. I-XVII. Cura Instituti Franciscani Universitatis Sancti Bonaventurae. New York: St. Bonaventure University, 1974-1988.

Quelquejeu, Bernard. *La volonté dans la Philosophie de Hegel*. Paris: Éditions du Seuil, 1972.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

HEGELS ARISTOTELISCHE KRITIK AN KANTS ETHIK IN DER PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES.

Riccardo Dottori

"Tor Vergata" University of Rome

Hegels Kritik der kantischen Ethik steht in der *Phänomenologie des Geistes* unter diesem Titel der moralischen Weltanschauung; wir müssen uns also fragen, was dieser Ausdruck ‚Weltanschauung‘, der heutzutage ein sehr ausgenützter Ausdruck ist, damals für Hegel bedeutete. Wir können davon ausgehen, dass zur Zeit Hegels dieser Name nicht ein sozialpolitischer Schlagwort war, wie er heute ist. Wir sollten also diese Kritik nicht mit der Kritik an die Ideologie vermengen, die heutzutage sehr üblich ist, welche zeigen will, dass keine Ideologie, also auch nicht eine moralische, der Komplexität der heutigen Gesellschaft gerecht werden kann und also nur destruktiv verfährt. Hegel Kritik an die kantische moralische Weltanschauung hat dagegen den positiven Sinn, an dem man heute noch in Bezug auf die Weltanschauung festhält, nämlich dass eine Weltanschauung auf eine oder mehrere ontologische Voraussetzungen gründet, welche festzulegen sind, um ihren Weltentwurf zu rekonstruieren und die sich daraus ergebende Folgen zu verwerten. Wir wollen nur zeigen, dass Hegel gemäss dem Begriff einer Phänomenologie des Geistes die kantische Moralphilosophie nicht einfach kritisieren, sondern ihre weltgeschichtliche Bedeutung erfassen und

zeigen, in welche Richtung sie in Bezug auf die praktische Philosophie uns weiter zu denken zwingt. Insofern können wir sagen, dass Hegel nicht nur phänomenologisch, sondern auch hermeneutisch verfährt. Das werden wir in drei Schritte vollziehen, indem wir a) die konkrete Durchführung in der *Phänomenologie des Geistes* analysieren, b) die Konsequenzen seiner Kritik für die Gegenwart in der *Philosophie des Rechtes* zeigen; c) die dahinter stehende aristotelische Prinzipien der Nichomachischen Ethik.

1) Hegels Kritik an Kant in: Phänomenologie des Geistes VI. Der Geist. C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität, a) Die moralische Weltanschauung, b) die Verstellung.

In der Phänomenologie des Geistes greift Hegel wieder, wie gesagt, auf das Problem des Verhältnisses von Moralität, Liebe und Religion zu, nämlich im dritten Abschnitt des Kapitels VI, Der Geist. Dieser Abschnitt trägt den Titel: Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität, und ist in drei Sektionen gegliedert, a. Die moralische Weltanschauung, b. Die Verstellung, c. Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung. Unter dem Titel der moralischen Weltanschauung ist natürlich die praktische Philosophie Kants gemeint, die von Hegel zuerst nach seinen eignen Voraussetzungen ausgelegt wird, und dann, gemäss der Dialektik der praktischen Vernunft, in der zweiten Sektion, „Die Verstellung“, mit dialektischen oder eher sophistischen Mitteln analysiert wird. In der dritten Sektion will er zeigen, was aus der kantischen Moralphilosophie entstanden ist, nämlich die Vergöttlichung des Prinzips der Subjektivität in der romantischen Bewegung, das hier als das Prinzip des Gewissens auftritt und dann in die schon bekannte Gestalt der schönen Seele übergeht; ein Prinzip, das er in seiner Rechtsphilosophie mit dem abwertenden Ausdruck „die Krankheit der Zeit“

abstempeln wird.¹ Die schöne Seele ist also hier icht mehr Jesus, der eine religiöse Gestalt ist und ins Kapitel über die Religion gehört, sondern es sind die Gestalten von Jacobis Woldemar, von Schlegels Lucinde, von Hölderlins Hyperion usw.

Der Titel „Weltanschauung“, der seine größte Resonanz im XX Jahrhundert haben wird, ist bezeichnend, denn er will bedeuten, dass der Rigorismus des kantischen Imperativs auf eine ontologische Voraussetzung gegründet ist, die sie unbrauchbar für die Praxis und ungeeignet für die Lebenswelt macht; diese Kritik ist heutzutage sehr aktuell, da sie den Beweis liefert, dass keine Weltanschauung, auch nicht eine moralische, der Komplexität der heutigen Gesellschaft gerecht werden kann. Die Grundvoraussetzung dieser Ontologie besteht in dem Widerstreit zwischen dem Handeln gemäß der Pflicht, welche das Wesen des Selbstbewusstseins ausmacht, nämlich die Freiheit, und einer Natur des Menschen, die ihr unangemessenen und von ihr unabhängig bleibt. Aus dieser Grundvoraussetzung der moralischen Weltanschauung folgen im Laufe der Auslegung des kategorischen Imperativs weiter drei Voraussetzungen, welche dann „einen Netz von Widersprüchen“ verursachen, wie sich Kant in der Kritik der reinen Vernunft bezüglich des kosmologischen Arguments ausdrückt.²

¹ Vgl. TWA, 7, § 138, S.260: “Standpunkt des abstrakten Gewissens, der abstrakten subjektiven Freiheit in sich. Das ist der Hauptstandpunkt und die Krankheit dieser Zeit. Auflösung – der Ehefurcht gegen das vorhanden Objektive in Sitten – Reflexion – nur in der Form will man es sehen, dass ich, dieser, es wolle.”

² A.a.O., 19, S.453; so drückt sich Kant selbst bezüglich der Antinomien der reinen Vernunft aus und Hegel selber zitiert diese kantische Stelle der *Kritik der reinen Vernunft*, B 637.

Hegel bleibt dem Vorsatz seines Werkes treu, eine geschichtliche Beschreibung der Gestalt des moralischen Bewusstseins zu geben, welche durch Kant vertreten wird; dieses Bewusstsein, das als das reine Wissen und Wollen erscheint, ist Kants praktische Vernunft, welche insofern reines Wissen und Wollen genannt werden kann, indem sie aus dem Geist der Aufklärung entstanden ist, seine Freiheit weisst und dieses Wissen seiner Freiheit seine Substanz, Zweck, Inhalt ist.³ Dieses Wissen und Wollen seiner Freiheit ist aber für das Selbstbewusstsein wesentlich die Pflicht, als ihr absolutes Wesen. Die moralische Weltanschauung besteht eben in der Beziehung der Pflicht auf ein ihr gegenüberstehendes andere Anundfürsichseins, welches von ihr unabhängig und insofern auch eine Freiheit ist, die Natur.⁴ Diese Voraussetzung des moralischen Bewusstseins ist eine Forderung der Vernunft, die Hegel auch ein Postulat nennt. Aus dieser Voraussetzung folgen im Laufe der Auslegung des kategorischen Imperativs weitere Forderungen der praktischen Vernunft, die Kant Postulate nennt, welche dann „einen Netz von Widersprüchen“ verursachen. So haben wir:

1) das erste Postulat: die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit.

Der Zweck des moralischen Handelns, der als die reine Pflicht ausgesprochen wird, kann nicht bloß auf die

³ Gerade in seiner Schrift *Was ist Aufklärung* lautet der Spruch der Aufklärung so: „Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“ (WA, AA 08: 35.06–08). See also KrV, A 534/B 562.

⁴ Hegel wendet damit den selben Ausdruck an, die Kant in der transzendentalen Dialektik der reinen Vernunft für die Antinomien der Welt gebraucht hatte; TWA, Bd. 3, VI, C, 4, S. 443: es werden durch in arabischen Ziffern das Band der Ausgabe angegeben, in römischen Ziffern das Kapitel der Ph.d.G, in arabischen Ziffern wieder die Seite und wieder in römischen Ziffern der Absatz der WW.

Gesinnung bezogen bleiben, denn diese Gesinnung muss doch sein Glück in der Erreichung seines Zweckes haben, wodurch das moralische Bewusstsein seine Befriedigung findet. So muss die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit als notwendig seiende gedacht werden und nicht bloss als ein Wunsch; sie ist eine Forderung der praktischen Vernunft und wird als Voraussetzung für das Handeln *postuliert*. Das Wesentliche nach Hegel ist, dass diese erste Voraussetzung für Kant eine nötige und ausweichliche Forderung der Vernunft ist, die nicht nur an sich schon in der moralischen Gesinnung (in der Geneigtheit zum moralischen Handeln) liegt, sondern auch für das moralische Handeln nach der Seite seiner Wirklichkeit unabdingbar ist: denn gäbe es keine Sicherheit mehr über das Gute in der Welt, keine Anerkennung des guten Handelns und keine Belohnung für den Gerechten und Bestrafung für den Ungerechten, so wäre dem moralisch selbstbewussten Handel sein Boden entzogen. Dieses Postulat oder Forderung der Vernunft bringt mit sich weitere Voraussetzungen; denn das Postulat der Glückseligkeit betrifft die Ordnung des Seins, sie ist aber als solche nur eine gedachte. Damit die Kluft zwischen dem Sein und Denken überwunden wird, braucht man „einen ganzen Kreis von Postulaten“. Die weitere Forderung der praktischen Vernunft geht dann in das zweite Postulat über.

2) Das zweite Postulat: die Harmonie von Moralität und Sinnlichkeit.

Die Einheit der Freiheit und der Natur soll nicht nur in der äusseren Wirklichkeit, sondern auch im handelnden Bewusstsein selbst statthaben, zu dem die Natur als Sinnlichkeit gehört. Die wirkliche Moralität ist die Forderung, dass in der Handlung das Denken und die Sinnlichkeit eins seien und der Gegensatz sich aufhebt. Doch das ist wieder nur ein Postulat der moralischen

Weltanschauung, weil nach Kant die Neigung im Widerstreit mit dem moralischen Prinzip der Pflicht im handelnden Selbst steht; man muss dann sich damit begnügen, dass die Sinnlichkeit der Moralität *gemäss* sei. So bleibt aber die Harmonie von beiden wieder ein *postuliertes Sein*, das nicht vorhanden ist; weil aber diese Harmonie nicht einfach das Ansichsein der Natur betrifft, sondern das handelnde Bewusstsein selbst, so bleibt sie eben eine Aufgabe, in welcher das Bewusstsein immer Fortschritte machen muss und dessen Vollendung *ins Unendliche* hinausgeschoben wird. In dieser unendlichen Ferne, wo sie verschoben wird, bleibt sie völlig unbestimmt und weißt man aber nicht mehr genau, was sie bedeuten soll, nicht mal ob als absolute Aufgabe, welche doch eine Aufgabe bleiben soll, einen Widerspruch enthält oder nicht; wenn nämlich das der Fall wäre, würde die absolute Pflicht etwas Unwirkliches erscheinen.

So zieht Hegel den Schluss, dass die Voraussetzung der Harmonie von Moralität und der gegenständlichen Natur, aus der Kant ausging, zuerst nach seiner objektiver Seite, d.h. *an sich* betrachtet wurde und als Endzweck der Welt postuliert wird (das Gute bei Plato, die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit); in dem zweiten Postulat ist der Endzweck im handelnden Selbstbewusstseins selbst (Harmonie der Moralität und des sinnlichen Willens); wenn die so gedachten Harmonien oder Postulaten in ihrem Ansichsein und Fürsichsein als *gedacht* getrennt blieben, so sind sie im *wirklichen* Handeln, das ihre Mitte ist, nicht getrennt, sondern vielmehr so verbunden, dass jede das Andere seines Anderen ist. Man muss also ihr ungetrenntes Anundfürsichssein weiter analysieren, um sie in ihrer Wahrheit, als eigentliches moralisches Handeln, nämlich als Wissen und Wollen der einen Pflicht zu erhalten und zu erfahren; daraus folgt noch ein Postulat, welcher der zweite kantische Postulat ist:

c) Dritter Postulat: der heilige Gesetzgeber und Herrscher der Welt.

Es ist nun zu beachten, wie diese Ableitung des dritten Postulats erfolgt; das pflichtmässige Handeln findet sich mit einer Vielfältigkeit von Pflichten konfrontiert, die sich zum Teil widersprechen, wie Hegel es schon in seinen Frankfurter Schriften ausgelegt hatte, wo dann der Geist Jesu und seine Gesinnung sie alle von dem Zwang des Gesetzes befreite und durch die Moralität und die Liebe zu einer religiösen Vereinigung erhebt. Bei der moralischen Weltanschauung finden wir den selben Weg wiederholt: die Vielheit der Pflichten, die sich zum Teil widersprechen können, können nicht durch den Gedanken der reinen Pflicht zusammen gehalten werden, und das moralische Bewusstsein hat nur den einen Weg, sie auf den heiligen Willen eines absoluten Bewusstseins zu beziehen, welche sie alle heiligen kann. Zugleich ist dieser Rückbezug auf das Heilige als das Gute selbst, durch einen Herrscher der Welt erreicht, welcher eben dadurch die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit garantieren kann. Es ist somit klar, warum Hegel in seiner Auslegung die grundlegende ontologische Voraussetzung, die Einheit von Moralität, bzw. Tugend, und Glückseligkeit, das Gute als Endzweck der Welt, ein platonisches Erbe, zu dem ersten Postulat macht und dagegen den ersten kantischen Postulat, die Existenz Gottes, zu einem dritten macht. So liegt diese Forderung der reinen praktischen Vernunft, die Einheit der Moralität und Glückseligkeit, den zwei weiteren Voraussetzungen oder Postulate zugrunde, weil sie nur abgeleitete Konsequenz von diesem des Endzweckes und Ordnung der Welt sind: sollte die Welt nur Chaos sein, dann hätte jedes moralische Handeln keinen Sinn.

Die Pflicht fällt also mit der Ordnung der Welt und dem Heiligen zusammen, welches sowohl Grund der Achtung und Ehre für das Gesetz ist, als auch der Achtung und der

Ehre für die Menschen, die dem Gebot folgen. Hegel konnte sich dabei auf eine Stelle Kants beziehen, die so lautet:

„Denn nichts ehrt Gott mehr als das, was das Schätzbarste in der Welt ist, die Achtung für sein Gebot, die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns sein Gebot auferlegt, wenn seine herrlichste Anstalt dazu kommt, eine solche schöne Ordnung mit angemessener Glückseligkeit zu krönen. Wenn ihn das letztere (auf menschliche Art zu reden) liebenswürdig macht, so ist er durch das erste ein Gegenstand der Anbetung (Adoration). Selbst Menschen können sich durch Wohltun zwar Liebe, aber dadurch allein niemals Achtung erwerben, so dass die grösste Wohltätigkeit ihnen nur dadurch Ehre macht, dass sie nach Würdigkeit ausgeübt wird“.⁵

Dieser Gedanke enthält schon das Prinzip der wechselseitigen Anerkennung zwischen dem menschlichen und göttlichen Selbstbewusstsein, wie aber auch das Prinzip der Überwindung der Moralität durch die Liebe und Religion. Diese Achtung für das Gesetz war in den ersten Frankfurter Schriften der Unterjochung unter das Gesetz gleichgesetzt; doch soll für Hegel die Liebe die Grenzen der Moralität aufheben; denn nur Liebe schafft Anerkennung zwischen menschlicher und göttlicher Natur;⁶ an der

⁵ Vgl. IMMANUEL KANT, *Werken in 6 Bänden*, hrsg. Von Wilhelm Weischedel, Insel, Wiesbaden 1956, Bd. IV, *Critic der practischen Vernunft*, Riga 1788, A 237.

⁶ Das Franfurter Manuskript *Religion, eine Religion stiften* hatte das schon ganz klar ausgelegt: „Die praktische Tätigkeit vernichtet das Objekt und ist ganz subjektiv – nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht. Diese Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit; der getrennte Mensch hat dann Ehrfurcht, Achtung vor ihr, der in sich einige [Mensch hat] Liebe; jenem gibt sein böses Gewissen, das Bewusstsein der Zerteilung, Furcht vor ihr, auf.“ So endet das Manuskript mit dem

kantischen Stellen sehen wir dagegen, dass die Liebe eine untergeordnete Achtung der Moralität gegenüber hat. Dem entsprechend sieht auch der Bezug zwischen Moralität und Religion bei Kant ganz anders aus; dieser Übergang in die Religion wird in der hegelschen Auslegung in der Weise wiedergegeben, dass die absolute Pflicht zu einer Verdoppelung des Selbstbewusstseins führt: auf der einen Seite der Herrscher der Welt, das ansichseiende Heilige und Endzweck der Welt, während auf der anderen das menschliche Bewusstsein steht, das im praktischen Handeln auf ihn folgen soll. Die soeben angeführte kantische Stelle wird indirekt von Hegel an einem Passus unseres Textes kommentiert:

„Es fällt also die Pflicht überhaupt außer es [das moralische Bewusstsein] in ein anderes Wesen, das Bewusstsein und der heilige Gesetzgeber der reinen Pflicht. Dem handelnden, eben weil es ein anderes ist, gilt das andere der reinen Pflicht unmittelbar; diese ist also Inhalt eines anderen Bewusstseins und nur mittelbar, nämlich in diesem, jenem heilig.“ (I, 449, III).

Die Stelle ist zwar nicht so einfach zu verstehen, aber der Sinn ist eindeutig: die Pflicht ist jenem, d.h. dem moralischen Bewusstsein, nur in diesem, d.h. dem Bewusstsein des heiligen Gesetzgebers der reinen Pflicht, heilig. Damit hat aber Kant das moralische Bewusstsein einfach verdoppelt; er hat also, gerade um im reinen moralischen Bewusstsein der Pflicht wegen der Pflicht die Autonomie des Selbstbewusstseins zu finden, dasselbe reine moralische Bewusstsein zu dem Herr und Herrscher der Welt zurückgeführt, um darauf die weiteren Pflichten zu gründen, welche das zweite, echte moralische Bewusstsein, in seinem historischen konkreten Einsatz findet. Findet aber eine

folgenden Schluss: „Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens“. Vgl. TWA, I, S. 242-43.

solche Verdoppelung des Selbstbewusstseins statt, so ist die Autonomie des reinen moralischen Selbstbewusstseins der Pflicht aufgehoben, worauf vor allem Kant ging; dieses hätte nur aus sich selbst, weil es rein moralisches Bewusstsein der absoluten Pflicht ist, sich heilig nennen können, und nicht umgekehrt, weil es das Heilige der Wille Gottes ist, dann zu einem moralischen Bewusstsein werden, wie auch Plato, dem Kant hier folgt, gegen Euthyphron argumentiert hatte.⁷ Was nicht anders sein konnte, wenn man das moralische Bewusstsein oder Gewissen auf einer ontotheologischen Voraussetzung gründet, die Harmonie von Moralität und Glückseligkeit, und man daraus eine Weltanschauung macht.

Diese Kritik, die man am meistens gegen die kantische Autonomie ins Feld gezogen wurde, wird von Hegel als die Entäußerung des moralischen Bewusstseins in ein Fremdes Wesen, in den Herrscher der Welt verstanden; das ist der Weg der Religionskritik, die Feuerbach und Marx gehen werden. Hegel selber hatte aber einen besseren Argument, um die Autonomie des Selbstbewusstseins zu garantieren oder zu retten. Ihm selbst war schon inmitte der Diskussion der idealistischen Wende in Frankfurt klar, dass Gott als das Gute, das Heilige, als Vorsehung und Endzweck der Welt eine Verdoppelung des menschlichen Selbstbewusstsein war⁸, und jetzt zieht er die Folgen davon in bezug auf Kants Begriff des praktischen Handelns. Die Lösung ist sowohl in Frankfurt als in Jena die selbe: die Einheit der menschlichen

⁷ Dieses Argument wird von Hegel nicht in der ersten, sondern in der zweiten Sektion, Die Verstellung, ausgeführt; cfr. 3, pp. 460-61. Wir haben dieses Problem in Bezug auf Platos *Euthyphron* ausführlich behandelt, v.V., *Hosion, eu dzen und dikaiosune in der Apologie des Sokrates und im Euthyphron*, in: "Peitho. Examina Antiqua". Uniwersytet IM. Adama Mickiewicza, 1 (2) 2011, pp.57-78.

⁸ Vgl. das Manuskript *Moralität, Liebe Religion*: "Bei dem moralischen Zweck, den wir der Vorsehung der Gottheit beilegen, reflektieren wir nicht auf ihr übrigens uns unbekanntes Wesen, sondern hier urteilen wir, dass ihre Tätigkeit insofern die Tätigkeit eines Ichs sei"; a. a. O., S. 241.

und göttlichen Natur in der absoluten Pflicht als Endzweck der Welt, welche im Selbst des Selbstbewusstseins da ist; das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch, wird Hegel am Ende seines Werkes behaupten⁹. Kants moralische Weltanschauung erreicht diese Lösung nicht, weil es gehört zu dem Wesen der Weltanschauung, dass sie in der Vorstellung der Idee bleibt, indem Gott als absolute Pflicht und heiliger Wille nur eine Voraussetzung des moralischen Bewusstseins ist, an dem das Bewusstsein festhält, der aber nicht für sich selbst mit der Realität in Einklang bringen kann.

Eine Folge davon ist die Tatsache, dass sein Wissen der Pflichten von diesem anderen Bewusstsein abhängt, wie sein Wollen und Tun, so dass endlich um seiner Unwürdigkeit willen seine Glückseligkeit auch nicht von seiner selbst, sondern vom Anderen abhängt und als etwas Zufälliges, als Gnade angesehen werden kann¹⁰. Dagegen sollte das moralische Bewusstsein ein Wissen und Wollen der Pflicht sein, und das Resultat seiner Handlung als ihr eigenes Verdienst ansehen. Das wird aber dadurch erreicht, dass der reine Wille und Wissen der Pflicht, i.e. sein absolutes Wesen, als ein Jenseits der Wirklichkeit postuliert; kraft dieses Gedankens hält sich auch das unvollständige Wissen und Wollen der Pflicht für vollkommen und meint auch, dass es ihm die Glücklichkeit nach dem ihm zugeschriebenen Verdienst erteilt wird. Das ist wiederum so nur in der Vorstellung und wird in der nächsten Sektion für eine Verstellung der Sache gehalten: darin spricht eher die Nichtmoralität aus, was sie ist, - dass es nicht um die Moralität, sondern um die Glückseligkeit an und für sich ohne Beziehung auf jene zu tun ist.¹¹

⁹ Vgl. *Phän.d.G.*, Kap. VII, Das absolute Wissen, 3, S. 581, I.

¹⁰ A.a.O., 3, 449-50)

¹¹ A.a.O., 3, 459, II.

Hiermit erweist sich der Sinn dieser Vollendung der Weltanschauung: die Einheit der reinen Pflicht und der Wirklichkeit besteht nur in der Vorstellung eines absoluten Wesens, in welchem die beide Teile nicht anundfürsich einig sind, sonder getrennt bleiben; und da dieses absolute Wesen nur gedacht wird, bleibt nur das *Nichtmoralische* als *wirklich* und dadurch als wahrhaft Vollkommene.¹² Die Vollendung der moralischen Weltanschauung ist vielmehr die Unmöglichkeit seiner. Aus den drei Voraussetzungen oder Postulaten der Vernunft, aus denen das moralische Selbstbewusstsein ausging, resultieren somit nach der gegebenen Analyse drei Schlussfolgerungen:

Erstens: aus der Harmonie des Pflichtbewusstseins und der Natur ergibt sich vielmehr die Nichtharmonie des Selbstbewusstseins und seiner eigener Wirklichkeit, so dass *der Satz*, die das ausspricht, lautet: *es gibt kein moralisches vollendetes wirkliches Selbstbewusstsein.*

Zweitens: Man kann aber nicht vom Moralischen reden, wenn es in keinem Bewusstsein vorhanden und vollendet ist; daraus resultiert *der zweite Satz*: es gibt *kein moralisch Wirkliches.*¹³

So haben wir am Schluss des Kapitels *den dritten Satz*: es gibt *ein moralisches Selbstbewusstsein der zu verwirklichende Pflicht*, aber problematisch gefasst, d.h. verbunden mit dem zweiten Satz, dass es keins (d.h. kein wirkliches) gibt; oder es gibt zwar eins, aber *nur in der Vorstellung*, was dasselbe bedeutet als: „es gibt keines, aber es wird von einem anderen [dem heiligen Gesetzgeber] doch gelten lassen.“

¹² A.a.O., 3, 450, III: “Die Weltanschauung ist hierin vollendet; [...] die reine Pflicht nämlich setzt es in ein anderes Wesen, als es selbst ist, d.h. setzt es teils als ein Vorgestelltes, teils als ein solches, das nicht das ist, was an und für sich gilt, sondern das Nichtmoralische gilt vielmehr als das Vollkommen.”

¹³ A.a.O., 3, 452, II.

Das ist eigentlich die moralische Weltanschauung: die Welt wird unter die Herrschaft des moralischen Gesetzes angeschaut, die als die Pflicht eines heiligen Willens gilt, ohne dass das moralische Bewusstsein durch sein Selbst sich zum Begreifen des notwendigen Zusammenhangs der Idee des höchsten Gutes und der Welt, der absoluten Pflicht und seiner Einheit mit den verschiedenen Pflichten erheben könnte. Dieser Schluß des ersten Teils des Kapitels über die moralischen Weltanschauung deckt sich mit einer spitzfindigen Aussage des zweiten Teils, *Die Verstellung*:

„Die Moralität also im moralischen Bewusstsein ist unvollendet; dies ist jetzt, was aufgestellt wird. Aber es ist ihr Wesen, nur das *Vollendete*, Reine zu sein; die unvollendete Moralität ist daher unrein, oder sie ist die Immoralität. Die Moralität selbst ist also in einem anderen Wesen als in dem wirklichen Bewusstsein; es ist ein heiliger Gesetzgeber.“
Aber all das ist nur ein *dialektischer Schein*; Hegel tut hier nichts anderes, als die kantische Dialektik der praktischen Vernunft in seine eigene Dialektik zu überführen; wie Paul Ricoeur schon gesehen hat, worum es beiden geht, ist der Anspruch auf die Totalität des moralischen Handelns, bzw. der Anspruch auf das Absolute, was eben den Übergang der Moralität in die Religion vollzieht und wodurch das Problem des Bösen zu lösen ist.¹⁴

¹⁴ Vgl. P. RICOEUR, *Démittiser l'accusation*, in: Demittizzazione e morale, "Archivio di filosofia" Padova 1965, S. 49-67, ins Besondere S. 57: "La religion, pour Kant, a une fonction étique irréductible à la Critique de la raison pratique; irréductible mais non point étrangère; elle hat pour thème 'l'objet entier de la volonté'; ce thème est distinct du 'principe de la moralité', lequel fait l'objet d'une simple *Analytique*. C'est sur la *Dialectique* que s'articule la problématique de la religion, puisque la *Dialectique* concerne l'exigence de la raison dans l'ordre pratique, à savoir 'la totalité inconditionnée de l'objet de la raison pratique'. C'est dans la totalité que on retrouve le Mal."

II) Hegels sittliche Weltanschauung.

Die Kritik der kantischen Ethik, bzw. Moralphilosophie, läuft, wie gesagt, nicht nur negativ aus; eins hat die Darstellung der moralischen Weltanschauung gezeigt: der heilige Wille ist dem endlichen Wesen des Menschen unerreichbar, bzw. es gibt das Böse in der Welt; darüber hat Kant nie gezweifelt. Es geht Hegel aber nicht nur um das Gewissen und um das Böse, sondern zuletzt um das Böse und seine Verzeihung, also um die Frage, wie man mit dem Bösen fertig wird. Die weitere Kritik Hegels in der nächsten Sektion, „Die Verstellung“, bedient sich von echten sophistischen Mitteln, um zu zeigen, dass Kant die durchgeführte Moralität, die er in dem heiligen Willen vorhanden sieht, einmal in das höchste Wesen, ein anderes Mal in das moralischen Selbstbewusstsein und seinem unendlichen Fortschritt setzt (das doch die Unwirklichkeit des Guten ist), ein drittes Mal wieder im wirklichen Handeln des natürlichen Bewusstseins, das doch nie die Heiligkeit der Pflicht erreicht und die Vielheit der Pflichten und der verschiedenen Zwecken nie in eine wirkliche Handlung zusammenbringen kann. Doch kommt Hegel am Ende zu dem Schluss, dass man zwischen einem heiligen Wille und Wissen der Pflicht, welches jenseits der Wirklichkeit liegt, und dem wirklichen Handeln, dessen konkrete Pflichten von diesem absoluten Wesen geheiligt werden sollen, nicht mehr unterscheiden kann. Dieser Schluß bedeutet, dass das moralische Selbstbewusstsein für sich selbst das Absolute ist und die Pflicht ist nur das, was er als Pflicht weiss. Der Text erklärt es in einer prägnanten, schillernden Weise: „Es weiss aber nur die Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ist, kann durch das eilige Wesen nicht geheiligt werden“¹⁵. Dadurch ist die Gestalt des Gewissen entstanden; wenn Sokrates der erste

¹⁵ Vgl. 3, 460, II.

war, der in der Philosophie auf das Gewissen aufmerksam wurde, auf die Stimme seines *daimon*, so fand doch dieses Prinzip der inneren Stimme des Bewusstseins seine höchste Zuspitzung durch die sich an die Fichtesche Philosophie anlehrende Romantik. Die Behandlung des Gewissens, die uns hier Hegel gibt, wird von Heidegger in *Sein und Zeit* zusammen mit derjenigen von Kant, Schopenhauer und Nietzsche genannt, hat aber seine wesentlich beeinflusst¹⁶; was uns aber hier interessiert, ist die ausgezeichnete Rolle, die sie in der Evolution des hegelschen Denkens spielt; in der Phänomenologie des Geistes vollzieht eben das Gewissen den Übergang von der Moralität in die Religion. In der Philosophie des Rechtes vollzieht es dagegen den Übergang von den Spaltungen der Moralität in das sichere Boden der Sittlichkeit. Aber es ist auch klar, dass die Sittlichkeit, wovon in der Phänomenologie die Rede ist, nur die Bedeutung des Ethos der griechischen Polis hatte, d.h. des vorgefundenen Gesetzes¹⁷, und nicht eines aus der inneren Stimme des Gemüths entspringenden und sich dem reinen Wissen und Wollen aufzwingendes Imperativs. Es handelt sich also nicht um zwei verschiedene Übergänge, sondern

¹⁶ Vgl. *Sein und Zeit*, § 56, S. 272. HEIDEGGERS Auslegung des Rufcharakter des Gewissens deckt sich zuerst mit der hegelschen darin, dass der Rufcharakter des Gewissens zuerst an das eigene Selbst geht, Vg. § 56, S. 273; weiter darin, dass der Ruf des Gewissens der Anruf des Selbst zu seinem eigenen Seinkönnen ist, und zwar "als Dasein, d.h. alsbesorgendes In-der-Welt-sein S. 274, und Mitsein mit Anderen , S.280; letztlich hat für ihn auch der Ruf des Gewissens einen reflexiven Charakter: "das Dasein ruft im Gewissen sich selbst", § 57, S. 275. Damit tritt die Frage des Schuldigseins des Gewissens auf, so dass der vorrufende Ruckruf nach diesem ursprünglichen Schuldigsein zu verstehen ist, genauso wie in deem Sinne, den Hegels hier entwickelt; bloss kennt Heidegger kein Verzeihen und keine Versöhnung, weil er nicht, wie Hegel, christlich-neuplatonisch denkt.

¹⁷ Vgl. *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, TWA, 7, § 144, Anm.:" In diesem Sinne verkündet Antigone, niemand wisse, woher diese Gesetze kommen,; sie seine ewig". Vgl auch §166, S. 319.

um zwei verschiedene Weltepochen der Sittlichkeit, die eine der griechischen Polis, wo die Griechen kein Gewissen, sondern nur Sitte hatten, und die des modernen Staates, und zwar nicht der lateinischen, sondern der germanischen Welt. Wir haben nämlich im VI Kapitel, der Geist, eine Dreiteilung, welchen den drei Stämmen der europäischen Zivilisation entsprechen; der ersten Teil, Der wahre Geist. Die Sittlichkeit, ist die griechische Welt, der am Gegensatz der wesentlichen Gesetzen, nämlich des menschlichen, geschriebenen Gesetz des States, und des göttlichen, ungeschriebenen Gesetz der Familie, zugrunde geht. Die Folge dieses Stützes ist die Entstehung der Welt des sich entfremdeten Geistes, der Bildung, d.h. die Welt des römischen Rechtes, der lateinischen Kultur im modernen Staates. Alles sollte von dem Gesetz und Recht geregelt sein, aber in der Tat sind Macht und Reichtum, die in der entfremdeten Welt der Bildung, im Reich der Wirklichkeit der modernen Nationalstaaten regieren, bis zum dem Aufbruch der französischen Revolutionon, als dann der Geist in ein anderes Land der Bildung übergeht: aus dem sich entfremdeten lateinischen Welt des Rechtes in die Welt der moralischen Weltanschauung in der germanischen Welt Luthers und Kants. Was hat sich aus ihrer Dialektik ergeben? Ist ihr Resultat nur die Religion, oder ist nicht ihr Resultat selbst eine Stufe des Geistes, d.h. eine objektive Welt? In dem Absatz *c. Das Gewissen*, haben wir nicht mehr mit einer moralischen Weltanschauung, sonder mit der Gestalt einer Welt zu tun.

Wie wir aber gesehen haben, hat auch die Welt der moralischen Weltanschauung ihr eigenes Schicksal: es ist wieder der bekannte Schicksal der schönen Seele, die wir aus dem *Geist des Christentums* kennen, die Selbstanschauung des Göttlichen in der absoluten Sicherheit des Selbst, welche seine Schuld, d.h. seine Grenze, nicht anerkennen will und in die Ironie der in sich selbst verworrenen Subjektivität der

Romantik, die Krankheit der Zeit,¹⁸ fällt. Der Autonomie des auf sich selbst bezogenen Selbstbewusstseins, der eisernen Wirklichkeit des moralischen Gesetzes, der Pflicht wegen der Pflicht, fehlt die Kraft der Entäusserung, die Kraft sich zum Dinge zu machen und das Sein zu ertragen, und dadurch auch an der Kraft der Anerkennung der Schuld und des Verzeihen zwischen dem handelnden und dem beurteilenden Bewusstseins. Erst durch das versöhnende Ja des bekennden und des beurteilenden Bewusstseins geht die Gewißheit seiner selbst, die „Selbstanschauung des Göttlichen“ in das allgemeine Selbstbewusstsein über, welches in seinem absoluten Gegenteile bei sich selbst ist. Wenn also nach Hegel in seinen Theologischen Jugendschriften die Gestalt der schönen Seele Jesu durch die Liebe als Macht der Vereinigung die getrennte Glieder seiner Schüler in die Einheit der Gemeinde versammeln konnte, so kann in der Welt des *sich seiner selbst gewissen* Geistes die Kraft der gegenseitigen Anerkennung die Versöhnung des Verderbens durch die Erscheinung des Göttlichen in der Gemeinde hervorbringen. So scheint die Reihenfolge in Frankfurt und Jena zu stimmen: Gesetz, Recht (d.h. Sittlichkeit), Moralität, Religion, während dann in der Philosophie des Rechtes, in Heidelberg und Berlin, die Moralität in Sittlichkeit übergeht. Daraus ergibt sich, nach einer Interpretation Hegels, ein weiteres Problem.

Diese Interpretation des Unterschiedes zwischen den zwei Werke beruft sich auf das Ende des Religionkapitels in

¹⁸ A.a.O., § 138; Hegel bezieht sich auf die Stoiker, zum Teil auch auf Sokrates, und auf jede Epoche wo das das rechte und Gute, das in der Wirklichkeit als Sitte gilt, nicht mehr befriedigen kann; es ist der Stndpunkt des abstrakten Gewissens, der abstrakten subjektiven Freiheit, der einseitigen Reflexion in sich des Selbstbewusstseins, und deshalb gilt für ihn das Schlagwort der Krankheit der Zeit vor allem für die romantische Bewegung, die aus Fichtes Philosophie des Ich entstanden ist, obwohl Fichte selbst, gibt Hegel zu, in seiner praktischen Philosophie nicht dazu gekommen ist.

der Phänomenologie, wonach der Tod Gottes vollbracht ist und akzeptiert wird, so dass kein religiöses Fundament der Ethik mehr möglich ist; Gott und der Gedanke eines heiligen Willens können keine Rolle mehr für das moralische Handeln der Menschen spielen¹⁹. Der Gedanke des heiligen Bandes des Lebens, welche die Lebendigen zusammenbindet und im Leben hält, der auf Platons *Politikos* und *Timens* zurückgeht,²⁰ wird in der Rechtsphilosophie in den Band des Staates verwandelt, der die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit ist, und in dieser Einheit alle Bürger vereinigt.²¹ Dementsprechend würde von Tristram Engelhardt junior jegliches moralisches Handeln nur „prudential“ verstanden. Der Begriff des Prudentialen geht auf den aristotelischen Gedanke der *phronesis* zurück, ein Ausdruck, der in der lateinischen Sprache eben mit *prudentia* übersetzt wurde, und zum Leitprinzip der Judikatur wurde, welche deshalb *Jurisprudencia* hieß. Wir sind auch der Meinung, dass das aristotelische Prinzip der *phronesis* in dem ersten Teil der Phänomenologie, im Kapitel der Vernunft, das leitende Prinzip des Handelns ist, und dass es auch für seine Kantkritik, wie wir sie analysiert haben, leitend ist. Nun tritt hier aber die Frage auf: sollte man wirklich auf diesen Begriff des Prudentialen die Moralität und dann die

¹⁹ So läuft die Interpretation von TRISTRAM ENGELHARDT JUNIOR, *Moral obligation after the death of God: critical reflections on concerns from Immanuel Kant, G.W. F. Hegel, and Elisabeth Anscombe*, Social Philosophy & Policy Foundation, 2010, Printed in the USA, der sich eben an Elisabeth Anscombe anschliesst; vgl. G. E. M. ANSCOMBE, *Modern Moral Philosophy*, in: “Philosophy” 33°, (January 1958), 6.

²⁰ Vgl. PLATO, *Politicus*, 310 a 1-5.

²¹ Vgl. 7, Anm. zu § 132, S. 249 II: “Was ist das Heilige? – Was die Menschen zusammenhält, wär es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz- was das Heiligste? Was auf ewig die Geister enigt und einiger macht – wirklich substantielles Band – worin eben jene sich isolierende Subjektivität, die ich mir erhalten will, untergangen und absolut befriedigt ist – so unendlich mächtig in sich, da ‘ich selbst ganz darin bin.’”

Sittlichkeit reduzieren, und dadurch die Religion aus dem moralischen und sittlichen Verhalten aussetzen? Wo hat das Prudentiale seinen systematischen Ort, und worin besteht es eigentlich?

Man kann versuchen, dieses Prinzip der *phronesis*, d.h. des praktischen Wissens, auf den Begriff des Gewissens zurück zu führen, wie Heidegger und Gadamer es getan haben, obwohl das seine Schwierigkeiten hat; gerade das Gewissen vollzieht in der Phänomenologie den Übergang von der Moralität in die Religion, da in ihm das Prinzip der Anerkennung zwischen handelnden und beurteilenden, bekennenden und verzeihenden Bewusstsein gründet, welcher in seine theologischen Jugendschrift auch für das Verhältnis zwischen Gott als dem Herrn und dem Menschen als Knecht gilt²². Am Ende wird in der Religion die gegenseitige Anerkennung zu der gegenseitigen Aufopferung des einzelnen Selbstbewusstsein und der beharrenden Substanz führen, welche in den Begriff des Tod Gottes mündet. Das bedeutet aber keinen Abschied von Gott, denn es ist nur der Tod des starren Bestehens der Substanz und sein Werden zum Subjekt,²³ seine Einkehr in das Selbstbewusstsein der Gemeinde, wo er jeden Tag stirbt und aufersteht.²⁴ Dieser Tod ist auch der Tod des einzelnen Selbstbewusstseins; indem aber das einzelne Selbstbewusstsein dadurch zu dem allgemeinen Selbstbewusstsein der Gemeinde wird, wird er auch zu dem vereinigenden Band seiner Gemeinde, und da wir wissen, dass für Hegel dieser Band derselbe Band ist, welcher den Staat zusammenhält, können wir auch sagen, dass dieser

²² So wurde von Hegel schon im *Geist des Christentums* das Verhältnis von Gott und seinem Volk in der jüdischen Religion verstanden verstanden; vgl. TWA 1, S.S. 285, 294 ff.

²³ TWA 3, S. 571 “dies [Selbstbewusstsein] stirbt daher nicht wirklich, wie der Besondere vorgestellt wird, gestorben zu sein.”

²⁴ A.a.O., S. 370.

Übergang der Moralität in die Religion seinerseits den Übergang der Moralität in die Sittlichkeit voraussetzt, der in der Dialektik von dem Gewissen und der schönen Seele schon erreicht wird. Denn obwohl hier die Sittlichkeit nicht genannt wird, sie bildet das wahre Resultat der Dialektik des Gewissens und der schönen Seele, d.h. des handelnden und des beurteilenden Gewissens aus. Sie bildet den Schluß des Geisteskapitels, dessen erster Teil eben „Der wahre Geist. Die Sittlichkeit“. Diese Wahrheit des Sittlichen, das in der Polis in die zwei Gesetze von Mann und Frau, Tag und nacht, Familie und Staat, als geschriebene und ungeschriebene Gesetze zerspaltet ist, tritt am Ende des ganzen Kapitels hervor, nachdem die ganze europäische Zivilisation analysiert und beurteilt wurde, und läßt sich am Ende der Dialektik des Gewissens am klarsten verstehen:

„Es ist das wirkliche Ich, das allgemeine Sichselbstwissen in seine absoluten Gegenteile, in dem insichseienden Wissen, das um der Reinheit seines besonderen Insichseins [willen] selbst das vollkommene Allgemeine ist. Das versöhnende *Ja*, worin beide Ich von ihrem entgegengesetzten Dasein ablassen, ist das Dasein der zur Zweiheit ausgedehnten Ichs, das darin sich gleich bleibt und in seiner vollkommenen Entäusserung und Gegenteile die Gewissheit seiner selbst hat; - es ist der erscheinende Gott mitten unten Ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.“

Das ist die Sittlichkeit, die der Religion vorausgeht und auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung der handelnden Subjekten entsteht. Diese Vereinigung durch die Liebe, die in Frankfurt den Übergang in die Religion führte, ist somit durch die Anerkennung der verschiedenen Subjekten vollzogen. Das Gewissen und die Sittlichkeit von der Religion zu trennen, ist also sehr problematisch; das Prudentiale entbehrt nicht des Religiösen, sondern führt zu

dem Religiösen als Vollendung (*pleroma*) des Sittlichen, und nicht als einer Nötigung, Oligation des sittlichen Gesetes.

III: Der Rückgriff auf Aristoteles Nichomachische Ethik.

In den Grundlinien der Philosophie des Rechtes, wo die Moralität nicht in die Religion, sondern in die Sittlichkeit übergeht, weil wir da auf der Stufe des objektiven und nicht des absoluten Geistes sind, kritisiert Hegel weiter das kategorische Imperativ mit den selben Argumenten, die wir in unserer Analyse der Phänomenologie gesehen haben, nämlich die Kritik der Pflicht wegen der Pflicht, die zu einem absolut leeren Vorsatz wird, indem sie von der Sinnlichkeit, von dem Gebiet der Neigungen und Gefühlen völlig entleert wird und somit dem echten geschichtlichen Boden der Ethik entzogen wird, nämlich der sittlichen Welt²⁵: Dort wird auch in den §§ 136-41 die Kritik des Gewissens und der schönen Seele wiederholt. Zu beachten ist, dass das Gewissen von Hegel hier wesentlich in derselben Weise ausgelegt wird, wie es früher in Phänomenologie getan worden war.

Dem Gewissen gehört *erstens* die Rolle zu, „in sich und aus sich selbst zu wissen, was was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es als Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß was er weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist“²⁶. Deshalb ist das Gewissen ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre. *Zweitens* ist das Gewissen der *Maßstab* des Guten und des Bösen; hier trifft sich es sich am nächsten mit dem sokratischen *daimon*.²⁷ Daraus folgt

²⁵ Vgl. TWA 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, §§ 133-135

²⁶ A.a.O., § 137, S. 255 II

²⁷ A.a.O., § 137 Anm., S. 257, V: „Es gibt einen absoluten Maßstab des Gewissens, und zwar ist er, hat ihn das Gewissen selbst – Ich habe es nicht gewusst, mein Gewissen hat es mir nicht gesagt – eben schlechtes Gewissen – göttliches Gewissen – Gott zum Zeugen – Gott ist der Gott der Wahrheit – nicht nachgeben gegen sich selbst“

drittens was Hegel die *Majestät* des Gewissens nennt, was nicht einfach die Suisuffizienz des Seins oder die Autonomie der Wahl des Guten und Bösen meint, sondern die Autorität des sich selbst Absolvierens, die man sonst nur dem Heiligen zugesprochen hat, und erst die Subjektivität der Moderne für sich in Anspruch nimmt.²⁸ *Viertens* aber ist das Gewissen dem Urteil unterworfen, ob es wahrhaft ist oder nicht, und ob seine Berufung auf sich selbst der Regel einer vernünftigen und und allgemeingültigen Handlungsweise gerecht wird oder nicht. Fassen wir diese vier Momente zusammen, dann haben wir einen passenden Begriff für das Gewissen: es ist das *praktische Wissen*, die aristotelische *phronesis*²⁹.

Ist das Gewissen nur die unendliche Gewissheit seiner selbst, das bloß moralischen Gewissen der Reflexion in sich, dann ist es nicht das wahrhaften Gewissen, i.e. die Gesinnung, das was an und für sich *gut* ist, zu wollen (§ 133). Wenn aber die Besonderheit von dem Guten abstrahiert

²⁸ A.a.O., § 137, S. 259, I: „- sich absolvieren -, nicht vom Guten, Gesetz, sondern vom Bösen – diese unendliche Energie, Majestät des Gewissens, Ich als abstraktes, als unendliches, in dem das Endliche verschwindet – aber nur insofern diese Gewissheit mit dem Substantiellen, Wahrhaften identisch ist.“. Das entspricht ganz genau einer Stelle über das Gewissen in der Phänomenologie, vgl. 3, 476, II: „Es absolviert sich von jeder bestimmten Pflicht, die als Gesetz gelten soll; in der Kraft der Gewissheit seiner selbsthat es die Majätet der absoluten Autoarchie, zu binden und zu lösen.“

²⁹ Die Thematisierung und Identifizierung der *phronesis* mit dem praktischen Wissen wurde ausdrücklich herausgehoben in einer der allersten Arbeiten von H.G. GADAMER, *Praktisches Wissen* (1930), die nur 50 Jahren später, erst in der Gesamtausgabe seiner Werke 1985 erschien, vgl. Gesammelte Werke, Tübingen 1985, Bd. 5, S. 231-48; er selber verdankt seine Einsicht in die Problematik seinem Lehrer Martin Heidegger, bei dem dieser Begriff von wesentlicher Bedeutung für sein Hauptwerk *Sein und Zeit* war. Seine These ist aber bestritten, oder wenigstens relativiert von Jean FRANÇOIS COURTINE, *Hermeneia et phronesis*, in: *50 Jahre Wahrheit und Methode*, hrsg. von R. Dottori, “The Dialog...”, 5/12, Lit, Berlino 2013.

wird, so hat das Gute nur die abstrakte bestimmung der Wesentlichkeit der Pflicht; die Bestimmung des Guten, d. h. die Frage nach der Besonderheit, ist unmöglich ohne die Frage nach der Voraussetzung der abstrakten Wesentlichkeit (§ 134). Das erinnert uns an die aristotelische Kritik an Platos Ethik, wonach das Gute an sich nur etwas leeres ist, und das ethische Handeln des Menschen sich deshalb an die vorhandene Sitten seines Volkes halten soll, und an die weitere Argumenten des I und des VI Buch der Nichomatischen Ethik, auf die Hegel schon im Vernunftkapitel der Phänomenologie verwiesen hatte, nämlich im Abschnitt: *Die Individualität welche sich an und für sich reel ist*, dessen erste Teil den Titel trägt: „Der geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst“. Hegel entwickelt hier den Begriff der handenden Individualität welche an und für sich selbst reel nur in der Gesellschaft (dem geistigen Tierreich) ist, gemäss dem aristotelischen Begriff des Menschen als politischen Wesen.³⁰ Es geht hier um den Begriff des Handelns, der parallel zu dem aristotelischen Begriff der *praxis* entwickelt wird, bzw. mit aristotelischen Mittel ausgelegt: das Wirken bzw. das Handel der Vernunft besteht einfach nicht in der Vollbringung eines Werkes, was aus derselben indogermanischen Wurzel des entsprechenden griechischen Wort stammt, *ergon*.³¹ Das praktische Handeln eines Einzelnen besteht im ständigen Hervorbringen von Werken, die es für die Verwirklichung des Allgemeinen Wohls ausgeben will, und die die anderen Einzelne für eine Täuschung erkennen und die deshalb in dieser allgemeinen und gegenseitigen Täuschung verschwinden: jeder kommt aus seiner Handlung wieder zu sich zurück und sieht wie ungenügend, unbeständig jedes

³⁰ In *Eth. Nic.* I, 3, wird ausdrücklich gesagt, dass diese Untersuchung eine politische ist, denn das Glück des Staates wichtiger ist als das Glück des Menschen: so wie in Hegels Rechtsphilosophie.

³¹ Vgl. *Ethic. Nic.*, 7, 1097 b 22: *en to ergo dokei tagathon einai*.

einzelne Werk ist: das Verschwinden betrifft aber nicht nur die Werken, sondern das Verschwinden selbst. Dieses Verschwinden des Verschwinden ist eben das wahrhaft positive Resultat, nämlich das Festhalten des Handelns als die Verwirklichung der Individualität, welche aber durch das allgemeine Verschwinden aller einzelnen Werke zu der Allgemeinheit des gesellschaftliche Handelns wird, die allgemeine Sache „das Allgemeine, das nur als dies Tun Aller und Jeder ein Sein ist, eine Wirklichkeit darin, dass dieses Bewusstsein sie als einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weiß.“³² Das praktische Handeln besteht also nicht in dem einzelnen *ergon*, sondern in der *energeia*, welche der Inhalt, Zweck, Tun und Wirklichkeit des Selbstbewusstseins ist. Wie bei Aristoteles ist der Zweck des Handelns das gute Handeln selbst ist, d.h. die *enpraxia*³³, die er auch *energeia kai praxis kata ton logon* nennt.

Was Hegel vor allem daran interessiert, ist ein positiven Begriff des praktischen Handelns zu gewinnen, welcher die Neigungen und das Interesse der einzelnen Individualität in seiner gesellschaftlichen und geschichtlichen Gebundenheit zu seiner eigentlichen Geltung bringt. Indem jedes Individuum in seinem Tun das eigene Interesse scheinbar zum Zweck hat, hat das, was er tut, zuletzt das Wohl aller zu seinem Resultat; jeder tut das Eigene, und die Anderen finden sich daran betrogen; dieser Betrug ist auch was alle andere auch tun; das Resultat dieses gegenseitigen Betrügens

³² Vgl. TWA, 3, S. 310-11.

³³ Auch in der *Ethic. Nic.*, I, 7, 1097 b 20-25 fängt die Frage nach dem Zweck des Handelns, worin die Glückseligkeit bestehen sollte, mit der Analyse des hervorgebrachten Werkes der verschiedenen *technai* an, wo der Zweck des Handelns im Werk gesetzt wird: *hos esti ergon ti kai praxis*; das gilt aber nur für die *technai*, welche etwas herstellen, das kein Zweck an sich selbst ist, nicht aber für die *praxis*, dessen Zweck die Glückseligkeit, *eudaimonia*, ist. Bei Aristoteles besteht das Eigennützig in der *techné*, das kein Zweck für sich selbst ist, und deshalb nicht die *praxis* im eigentlichen Sinne.

im geistigen Tierreich ist nicht anderes als die Sache selbst, nämlich das allgemeine Wohl; darin besteht die wahre Realität des individuellen Handelns; wo jeder das Eigene tut, tut in Wahrheit das Allgemeine; man kann nicht die Lust (die aristotelische *orexis*), die Neigung und das individuelle Interesse vernichten, denn da wäre jedes Handeln aufgehoben, denn der Zweck des Handelns in der *eudaimonia*, in der Glückseligkeit besteht; natürlich ist die wahre Glückseligkeit nur diejenige die Zweck für sich selbst ist, und das ist für Aristoteles die *eupraxia*, bzw. die *energeia*, welche das gute Leben (*eu dzen*) selbst ist³⁴. Für Hegel ist aber das allgemeine Wohl, welches das Resultat des gesellschaftlichen Handelns der selbstbewussten Vernunft ist, noch nicht das Gute: das ist auch der Grund, weshalb die Phänomenologie nicht mehr mit dem Kapitel der Vernunft endet, der Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, wie es ursprünglich geplant war, sondern zum Geist, zu dem allgemeinen und realen Wesen des Sittlichen übergehen muss.

Hegel versteht im Lauf des Schreibens dieser Einleitung zum System, dass eine so verstandene Vernunft, welche als Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein, von *repraesentatio* und *apetitus*, zuletzt als gesetzprüfende und gesetzgebende Vernunft auftritt, uns nicht nur keinen echten Begriff der Erfahrung, sondern auch keine Ethik, keine richtige Theorie des praktischen Handelns zu geben vermag. Man kann keine Ethik durch die reine Vernunft aufstellen und begründen: die Widerspruchfreiheit, der Satz der Identität und der Satz des Grundes haben keine Macht im ethischen Bereich; da ist *praktischen Wissen* nötig; denn jeder ethischer Satz ist zugleich mit sich identisch und mit sich widersprechend, je nachdem man ihn aus der einer oder der

³⁴ A.a.O., I, 8, 1098 b 20-22: “*to eu dzen kai to eu prattein ton eudaimona*”, substanzialistisch gefasst: *euzoia kai eupraxia*. Diese sind die Weise des Handelns und des Lebens, die zu dem *teleion agathon*, dem Guten führen, welches das eigentliche *antarkes*, d.h. Zweck an sich selbst ist.

anderen Perspektive sieht; man kann Gründen und Gegen Gründen für alles finden: für die Liebe des Nächsten, wie für die Gelichgültigkeit ihm gegenüber im politischen Leben, wo man ihn nur als einen Anderen und nicht als den Nächsten in christlichen Sinne anzusehen hat. Genauso kann man Gründe sowohl für das Privateigentum finden, als auch für die Gemeinschaft der Güter. Das sagt uns am besten Aristoteles: das praktische Handeln folgt nicht *kata ton logon*, nach der einen, allgemeinen Vernunft, sondern *meta logou*, mit der Vernunft, d.h. nicht aufgrund von reiner Vernunft, *rational*, sondern von Vernunft begleitet, also *vernünftig*. Wir müssen aus dem ausgehen, was uns schon gegeben ist, aus dem gegebenen Ethos, aus der Sitte, die durch die gegenseitige Anerkennung im Laufe der geschichtlichen Entwicklung bei jedem Volk geworden ist, die Aristoteles die *endoxa* nennt, und der Maßstab wird uns bei jeder gegebenen Situation nicht von der reinen Vernunft nach ihren allgemeinen Gesetzen gegeben, sondern von der gegenseitigen Anerkennung der Menschen in ihrem gesellschaftlichen und geschichtlichen Handeln, die jedes Mal uns was anderes vorschreibt: das tut die *phronesis*, das praktische Wissen, welche eine dianoethische Tugend ist, und doch eine Tugend, die Tugend des richtigen Urteilens im ethischen Bereich; aus der geht wieder eine ethische Tugend hervor, die *sophrosyne*, das *Prudentiale*, das dem richtig verstandenen Gewissen zugrunde liegt, und das Prinzip von jedem rechtlichen, moralischen, sittlichen und politischen Handeln ausmacht.

Hegel entleert auch in der Rechtsphilosophie den Wert jeder Pflichtenlehre, wie auch der Tugendlehre, denn die erste, wenn sie philosophisch sein will, nichts anderes als die Entwicklung der Verhältnisse der Freiheit ist, und diese ist das Unendliche; die zweite, Tugendlehre, insofern sie keine bloße Pflichtenlehre ist, und insofern sie das Besondere der Naturbestimmtheit des Charakters umfaßt, ist hiermit eine

“geistige Naturgeschichte”,³⁵ ein klarer Anklang an Aristoteles *Historia animalium*. Von den dieser Tugendlehre ist aber die Tugend als solche zu unterscheiden, welche dem Individuum gehört, und weiter *die eigentliche Tugend*, welche in moralischen Kollisionen der Pflichten als die eigene Reflexion des Individuums auftritt, welche durch sein Opfer diese Kollision aufhebt; Beispiel eines solchen Individuums ist in der klassischen Tradition Herkules, dem die Alten die Tugend der *sophrosyne* zugeschrieben haben; solche ethische Tugend, lateinisch die *prudentia*, ist mit der *dikaiousyne*, Gerechtigkeit, verbunden, aber mit der dianoethische Tugend, der *phronesis* gekoppelt. Nach der Ethymologie des Aristoteles die *sophrosyne* heißt so, indem sie *sozei ten phronesin*, schützt die Vernünftigkeit. Hier erwähnt Hegel auch Aristoteles Lehre der Anwendung der Tugend auf das Besondere als die Bestimmung des Mehr oder Weniger, und die besondere Tugend daher als die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig. Die Entscheidung darüber ist dem praktischen Wissen zugeschrieben, das die jeweilige Wahl des Mehr oder weniger zu treffen hat; darin besteht die Vernünftigkeit, die *phronesis*, die aber als praktisches Wissen immer mit *prudentia* urteilen muss.

Hegels Phänomenologie des praktischen Handelns am Ende des Vernunftkapitel, welcher ursprünglich der Schluss der Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins ausmachen sollte, hat eben den Sinn zu zeigen, was das praktische Wissen ist, im Unterschied zu dem theoretischen Wissen derselben Vernunft: dafür wird der Gedankengut der Nichomachischen Ethik übernommen und ins Feld geführt. Es ist damit Hegel klar geworden, dass erst durch dieses praktische Wissen wir imstande sind, die wesentliche Erfahrungen unserer Kulturgeschichte zu verstehen, wie auch in ihr gesellschaftlich zu handeln; die Substanz und die Wirklichkeit des Geistes ist das allgemeine Werk, das durch

³⁵ A.a.O., § 150, S. 299.

das Tun aller und jeder das allgemeine Wohl, die allgemeine Ordnung, und dadurch das konkrete Gute, insofern jeder Weltanschauung und Ideologie erzeugt wird.

Zum Schluß wollen wir auch daraufhinweisen, dass der berühmte Satz der Einleitung der Rechtsphilosophie „Alles was vernünftig ist ist wirklich und alles was wirklich ist, ist vernünftig“ nicht eine *ontologische* These, bzw. nicht aus dem theoretischen Wissen zu her zu sehen ist, sondern aus dem dem praktischen Wissen her und somit eine *prudentiale*; dieser Satz hat in der Rechtsphilosophie seinen systematischen Ort, welche eine im aristotelischen Sinne verstandene Ethik ist, d.h. eine Behandlung der Ethik die *politisch* ist; denn für beide, Aristoteles und Hegel, gilt, dass es keinen Glück des Einzelnen ohne das allgemeine Glück des Staates geben kann.

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU COMO PUNTO DE INFLEXIÓN FILOSÓFICA DE HEGEL

Víctor Duplancic
Universidad de Congreso

Introducción

La idea central de esta exposición es que la Fenomenología del Espíritu de Hegel constituye un momento de transformación y definición en su filosofía. La exposición seguirá tres grandes pasos: 1° se verán los aspectos formales de la obra y se hará referencia a los problemas interpretativos de la misma, 2° se mostrará cómo esos problemas provienen de una estructura interna de la obra que se manifiesta como un proceso de transición y que puede ser definido también como el paso de un proyecto metafísico al de una lógica especulativa, 3° este proyecto que se manifiesta como una fenomenología del concepto de *Espíritu* es al mismo tiempo una ciencia histórica de la experiencia, lo que introduce un aspecto fundamental y definitivo en la filosofía de Hegel: la idea de la historicidad del espíritu.

Idea y Sentido de la Fenomenología del Espíritu

Definir „la idea“ de la fenomenología del espíritu, es intentar resumir de algún modo la totalidad de la obra, sus objetivos y su estructura. Para ello los intérpretes recurren a diversas estrategias interpretativas: la coherencia interna de

la obra, los intereses explícitos del autor, el contexto histórico, etc. Todo ello busca acercarse de algún modo al pensamiento central que la obra nos ofrece. Este interés puede tener distintas motivaciones. Estas pueden ser de carácter formal, como por ejemplo el comprender la filosofía de Hegel a través de sus distintas obras, fijar criterios hermenéuticos y filológicos para su interpretación o establecer relaciones de su pensamiento con otros filósofos y con su tiempo. También puede darse un interés por el contenido de la obra, por los problemas filosóficos allí desarrollados y por el modo de dar respuesta a ellos. Ninguna de estas interpretaciones agotan la obra. Todas ellas forman parte de su historia, de su efecto histórico, del despliegue de posibilidades abiertas por los problemas allí tratados. Incluso superficiales disputas académicas acerca de la “fidelidad” al pensamiento de Hegel generan posibilidades de pensar filosóficamente, en tanto la idea de esa fidelidad se convierte en el problema de que signifique ser fiel a Hegel. Ser fiel a Hegel ¿es reformular una y otra vez su discurso poniendo en juego todas las posibilidades del arte combinatoria, o, como Hegel, intentar aprehender la realidad toda en su dinamismo vital y realizar un discurso conceptual que exprese esa comprensión cabal? La primera actitud se mueve en el plano de la interpretación del sentido, contexto y desarrollo histórico de la obra de Hegel, la segunda se acomoda en el plano filosófico de intentar pensar *con* Hegel la realidad misma, esto es, nuestro tiempo. Estas dos perspectivas quisiera exponer brevemente. En primer lugar es de utilidad académica hacer una referencia a las discusiones acerca de la de esta obra, discusiones que tienen que ver con el sentido, contexto y desarrollo histórico de la misma.

La *Fenomenología* no es una obra que haya sido madurada durante años y cuidada en su redacción hasta el detalle al modo de la *Ethica* de Spinoza o la *Kritik der reinen Vernunft* von Kant. No significa por ello que los

pensamientos centrales de la misma no fueran desarrollados a lo largo de los años anteriores, pero la exposición de ellos en esta obra se presenta de un modo un poco desordenado. Las circunstancias externas han influenciado sin duda en ello (invasión francesa a Jena). Pero más allá de estas situaciones externas, la *Fenomenología* revela problemas estructurales inherentes al desarrollo del pensamiento de Hegel. Es un documento de ese desarrollo y sin duda un paso decisivo en su interés por formular un *Sistema científico*. Con la *Fenomenología*, esto es, con su método (dialéctica) y sus resultados (el ser como concepto), se ha alcanzado la madurez del diferenciarse de los otros. Luego seguirá el desarrollo de ese propio camino encontrado aquí. Los problemas de cohesión interna de la obra reflejan esta metamorfosis. El mismo Hegel percibe ello al escribirle a Schelling sobre su obra: “*es sei das erste Teil des System, aber »eigentlich« die Einleitung, denn über das Einleiten hinaus, »in mediam rem« sei er noch nicht gekommen.*”¹

La *Fenomenología* tuvo, desde sus comienzos, particulares dificultades para su presentación como libro que respondiera a un plan de redacción cerrado y coherente. No es que esto le quite coherencia filosófica al texto, sino que simplemente estoy constatando el hecho ya conocido de las dificultades de integración de las distintas partes del libro. Estas dificultades se presentan en un modo general, en dos frentes: a) El problema del título intermedio de la obra, b) el problema del índice. Estas dificultades referencian a otras mucho más profundas: a) el cambio del título intermedio da cuenta de un cambio en el desarrollo mismo del texto que Hegel iba escribiendo y b) las faltas de coincidencia entre índice y cuerpo del texto dan cuenta de que no sólo la idea general de la obra fue cambiando, sino que a medida que el texto era escrito, sus partes integrantes cobraban relevancia

¹Hoffmeister, J. (Ed.) (1961). *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Meiner, p. 161.

propia. Este desarrollo casi autónomo de ciertas partes se muestran pues en la redacción final del índice. No creo necesario explayarme largamente en estos temas, sólo quisiera recordar brevemente las discusiones en torno a ellos.

En primer lugar el cambio del título intermedio ha dado a interpretaciones sumamente significativas, como es el curso de Heidegger de los años 1930-31. El haber pasado de una “Ciencia de la Experiencia de la Conciencia” y una “Ciencia de la Fenomenología del Espíritu” ciertamente indica un cambio fundamental en la comprensión hegeliana de su propia obra. Heidegger apoya su interpretación en una transformación –de carácter, podemos decir, negativo– hacia una ciencia del espíritu absoluto que continuaría y llevaría a una forma filosófica plena la historia de la metafísica.² Lo negativo de este punto sería la idea de que el concepto de Espíritu Absoluto plenificaría el ocultamiento de la experiencia originaria del ser, experiencia originaria ésta que sí se podría vislumbrar en los tratamientos de la introducción de la *Fenomenología*.³ Más allá de la interpretación de Heidegger elaborada desde el marco conceptual de su producción filosófica propia, podemos ver que efectivamente la obra comienza como un texto introductorio a una ciencia de la lógica, introducción que debería presentar los elementos sistemáticos mínimos para poder establecer la posibilidad científica de la experiencia. A su vez el texto se va convirtiendo en parte en una filosofía de la historia del mundo⁴, en parte en una proto-forma del sistema posterior

²Heidegger, M. (1988). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Wintersemester 1930-31*. Frankfurt am Main: Klostermann.

³Cfr. Heidegger, M. (1977). "Hegels Begriff der Erfahrung". En *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann. Un tratamiento un poco más extenso de este punto lo he desarrollado en: Duplancic, V. (2008). *Erfahrung der Freiheit. Die Entwicklung der Freiheitsidee in der Phänomenologie des Geistes von G.W.F. Hegel*. Saarbrücken: VDM, p. 96 ss.

⁴Cfr. Rosenkranz, K. (1998). *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Haym, R. (1857). *Hegel*

de Hegel, esto es, un modelo de racionalidad diferenciado para cada mundo conceptual (“configuraciones” en el vocabulario que usa nuestro autor en esta obra). Estos mundos conceptuales se configuran, por ejemplo, como el Estado, la Cultura, la Religión, el Arte, etc. Asimismo encontramos en la *Fenomenología* interpretaciones críticas de la filosofía kantiana, interpretaciones éstas que pueden ser comprendidas en el marco de la gran empresa filosófica post-kantiana en la que se encuentran, entre otros, Fichte o Schelling. Pero más allá de todas estas posibles interpretaciones de los cambios formales de la *Fenomenología* lo cierto es que, siguiendo en parte el espíritu de la interpretación heideggeriana, el texto muestra una transformación de una temática más propia de los temas de la filosofía que comienza con Descartes (la posibilidad de que la experiencia sea fuente del saber) con una original solución y, a partir del concepto de espíritu (cap. IV), pareciera comenzar un giro a un sistema no ya de una experiencia de la conciencia, sino de la experiencia real del espíritu.⁵ Para poder comprender esto un poco mejor, será necesario desarrollar brevemente los conceptos de “ciencia”, “experiencia” y “espíritu”. Pero antes es imprescindible referirse también al contexto histórico del desarrollo genético de la obra, es decir, a los años inmediatamente anteriores a la redacción de la misma y a las temáticas y

und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. Berlin: Olms.

⁵No interpreto –como Heidegger– que este giro se dé en el sentido de un elemento histórico más hacia la culminación de la metafísica, sino –con Jaeschke– como un cambio hacia una filosofía no ya más metafísica en el sentido clásico. Cfr. Jaeschke, W. (2004). "Zum Begriff des Idealismus". En Halbig, C. & Quante, M. & Siep, L. (Eds.), *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Jaeschke, W. (2010). "Wer denkt metaphysisch? Oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik". En Kreuzer, J. (Ed.), *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit* München: Wilhelm Fink.

actividades de Hegel. Concretamente me refiero a las lecciones impartidas y a la promesa de la obra que luego terminó siendo la *Fenomenología*. Esto mostrará la transición de unas temáticas propiamente metafísicas en el sentido clásico, a una problemática de fundamentación de la ciencia desde un punto de vista lógico, pero no en el sentido clásico de la lógica como las ciencias de las reglas del pensar.

La Fenomenología como lugar de la transformación de metafísica en lógica especulativa

Luego de haber expuesto en forma sintética los grandes desafíos que presenta la Fenomenología desde sus aspectos formales exteriores (historia de su desarrollo, desproporción de las partes, diferencias de los índices y cambio de título, etc.), quisiera exponer los alcances de la afirmación hecha más arriba de que esta obra es un punto de inflexión filosófica de Hegel. Si bien esta tesis necesariamente se apoya en una comprensión del desarrollo histórico de la filosofía de Hegel en el período de Jena, mi intención es más bien poner el acento en la transformación filosófica que se presenta de manera implícita en una obra que por las dificultades aludidas en la sección anterior sobrepasa las intenciones explícitas de la misma. Me refiero a la transformación de la metafísica.

Esta transformación no sólo es el desarrollo genético del modo sistemático de comprender la filosofía que va de Kant a Hegel, sino también una transformación que en el caso de nuestro autor implica la introducción de un elemento fundamental para pensar la categoría suprema de la ciencia y de la realidad. Este elemento es la idea de *historicidad* en el interior de la comprensión del concepto de absoluto. Podemos expresar esto mismo con una afirmación condensada que diría que: *El absoluto pensado históricamente es el espíritu absoluto*. Pero esto implica que no sólo se trata de pensar a un ser supremo (o sustancia última y primera)

desarrollado históricamente. Más bien presupone pensar al *sistema de las ideas* y al *sistema de la realidad* completamente de nuevo –para concluir que *sistema, ideas y realidad* se dicen (al modo del “convertuntur” de los trascendentales y en una comprensión integral omniabarcante) como lo Uno y lo Mismo, pero en *con* y *en la dinámica* de su *desarrollo*. Esto se logra como decía Hegel hacia 1800, mediante una “construcción” del Absoluto para la conciencia. Construcción que es naturalmente una “re-construcción” desde las premisas fundamentales de la filosofía clásica alemana hacia principios del siglo 19 y que implica, de hecho, la culminación de todo proyecto metafísico tradicional. Puesto que si la Lógica es, como afirma Hegel “teología especulativa”⁶, evidentemente está queriendo decir, que la metafísica ha devenido lógica y la lógica ha devenido filosofía especulativa, cuyo objeto es la substancia pensada como sujeto absoluto. Veámoslo un poco más en detalle desde el desarrollo histórico propio de Hegel en Jena.

De la metafísica a la lógica

Como es sabido, Hegel anuncia ya desde 1802 un libro sobre lógica y metafísica (*Logica et Metaphysica sive sistema reflexionis et rationis*). El libro no aparece, pero nos indica una referencia a la lógica como un sistema de la reflexión y a la metafísica como un sistema de la razón. Recordemos que incluso en la versión de la Enciclopedia de 1817, Hegel entiende a la Filosofía como una “ciencia de la razón”. Volviendo al libro anunciado, pareciera que todavía Hegel entiende a la Lógica como un sistema de la reflexión, introductoria a un Sistema de la Razón, esto es, la Filosofía. En el momento de anunciar la aparición de la *Fenomenología*, se presenta a la misma como la introducción de un sistema

⁶Cfr. Fulda, H.F. (1975). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann, p. 177.

cuyas partes serían: la Lógica como filosofía especulativa, y las otras “partes de la filosofía”, las ciencias de la Naturaleza y del Espíritu.⁷ Como sabemos, y él mismo comenta, en Jena no pudo realizar ni siquiera los fundamentos de esta lógica. Recién en abril-mayo del 1812 aparecerá la Lógica del Ser y en diciembre del ‘12 la Lógica de la Esencia. Cuatro años después recién aparecerá el segundo tomo de la Lógica, la Lógica Subjetiva. En todo caso, del proyecto de libro de lógica y metafísica, entendiendo a la primera como una introducción a la metafísica, entendida a su vez, como filosofía, termina en la presentación de un libro, que funcionaría como la introducción y que en lugar de una lógica, es una ciencia de la experiencia de la conciencia. La lógica pasa a ser, por otro lado, un sistema de la razón, esto es, la filosofía. ¿Qué pasa entonces con la metafísica? La palabra sigue sonando, incluso en las lecciones de Berlín. Sigue sonando y siempre sonó, pues las lecciones de Lógica y Metafísica son las lecciones que desde el comienzo hasta el final de su carrera con mayor frecuencia ofreció. ¿Qué se entiende entonces por metafísica?

La metafísica, desde tiempo de Aristóteles, ha sido la ciencia de los principios. De los primeros principios del ser. La lógica era, por otro lado, la ciencia de las leyes del pensar. Ambas, sin embargo, siempre tuvieron un ámbito común: el de ofrecer las formas de la predicación y del ser, formas analizadas desde diversas perspectivas, pero en cuanto formas de la realidad (predicada o actuante), las mismas. La historia de la metafísica llevó al desarrollo de dos aspectos específicos respecto a los principios del ser. Estos dos aspectos fueron la metafísica general u ontología, y la metafísica especial, esto es, la psicología racional, la cosmología y la teología. Hegel está situado en la historia de la filosofía clásica alemana, que debe su nacimiento a la filosofía de Kant. Es en este contexto que deben ser

⁷GW 9. 447.

entendidas las lecciones que ofreciera de lógica y metafísica. Desde Kant, la metafísica general u ontología, habíase transformado de hecho en lógica trascendental, pues ésta es la ciencia que determina el origen, la cantidad y la validez objetiva de los conocimientos a priori.⁸ Si bien él nunca desarrolla su filosofía trascendental como el “sistema de todos los principios de la razón pura”⁹ (y en ese sentido nunca desarrolla la forma “trascendental” de una posible metafísica), deja el legado problemático a Fichte, Schelling y Hegel. Este sistema de principios del pensar con validez objetiva será, para Hegel, tarea de la Lógica. El problema heredado de Kant, de la imposibilidad de la objetividad de esta validez mediante la experiencia, es lo que resuelve o piensa debe resolver Hegel, en la introducción a su lógica: sólo la validez objetiva de la experiencia podrá garantizar la validez objetiva de los principios del pensar. Experiencia y pensar deben coincidir, esta es la tarea de la Fenomenología y, en otro sentido, de los prólogos de la Lógica y de las introducciones de la Enciclopedia. Esto es posible, si *Razón* ha llegado a ser consciente de *ser “todo ser”*. Por ello la realización de la metafísica en la filosofía clásica alemana, particularmente para Hegel a partir del período de Jena, se resuelve en un desarrollo de la lógica como aquella ciencia que presente el sistema de todos los principios de la razón, que a su vez, son los principios del ser.¹⁰ Esto lleva al resultado de que la *ontología* ha devenido *lógica*. Es muy importante aquí tener presente que *no* es que la ontología antigua sigue presente como lógica (tesis heideggeriana, por ejemplo, pero también presente en todo presupuesto que ve a la filosofía hegeliana, como metafísica). La ontología como tal, con sus presupuestos, no es más posible como filosofía,

⁸Kant, I. (1990). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner. B 76-82

⁹Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B 25-27

¹⁰GW 11.19, Jaeschke, W. (2003). *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*. Stuttgart, Weimar: Metzler.

por lo menos desde la filosofía de Kant. La lógica que es sistema de los principios de la razón, razón que ha devenido todo ser, es una lógica que se mueve en los presupuestos de la filosofía trascendental para la cual hay una ley de oro: sólo son válidos los objetos de un conocimiento en el interior de la razón. ¿Qué pasa entonces con lo afirmado anteriormente, de que la experiencia y el pensar coinciden? ¿Cómo debe ser entendido el rol de la *Fenomenología* si todo se mantiene en los presupuestos de la filosofía trascendental y no se abandonaría el terreno de una subjetividad cerrada? ¿No es acaso que el pensar de Hegel es aquel que justamente “accede” a la realidad? ¿No es justamente él el “nuevo Aristóteles” y el “último metafísico”? Estas preguntas, que pasan por una descripción de la imagen popular de Hegel, no son, sin embargo, preguntas menores. En primer lugar, la pregunta principal puede formularse como la pregunta que exige *dar cuentas a Hegel, de la validez objetiva de su lógica*, es decir, del inicio sistemático de su filosofía. Si esa lógica se mantiene como la lógica trascendental, no se explica cómo puede haber conocimiento objetivo de conocimientos mediados por la experiencia, esto es, conocimiento del espíritu objetivo y absoluto. Si la experiencia se mantiene, por otro lado, dentro de los límites de la filosofía trascendental, no se explica como puede hablarse de experiencia, que justamente es una palabra que mienta la determinación de lo otro del pensar y no sólo del pensar. Hegel tiene en claro una cosa que no necesariamente la tienen en claro sus lectores e intérpretes. No es posible objetividad fuera del pensar. En este sentido es radicalmente kantiano. No es posible, no porque no se quiera, sino porque no es lógicamente posible. Si hay algo, ya es siempre algo, el objeto es siempre ya objeto del pensar. La experiencia nunca se trata de salir del pensar, sino del movimiento por el cual lo otro determina al pensar y el pensar determina a lo otro. *La experiencia es por lo tanto el desarrollo genético de las posibilidades de la conciencia respecto a lo otro que ella, desarrollo que se descubre en la unidad de su diferencia y*

deviene autoconciencia, autoconciencia que se descubre siendo toda realidad y deviene razón. Esta razón que es toda realidad, es por qué no decirlo, *otra razón* que la razón pura, es *Espíritu*, como veremos enseguida. Es una razón “expandida” legítimamente –contra Kant, obviamente–, y por ello no hay subjetivismo, aunque no se abandone el plano de lo puro racional. La ontología, como vemos, también es otra cosa, es lógica especulativa, - especulativa mienta acá la reflexión de la conciencia en sí misma, reflexión mediada por lo otro, es decir, experiencia.

Hegel sigue a Kant y lo reconoce a éste como el transformador de la metafísica en lógica, sin embargo lo critica, ya que le da a esa lógica “por miedo al objeto de las determinaciones lógicas, un significado esencialmente subjetivo”.¹¹ Como está claro en la Introducción (1812), la Fenomenología ha cumplido el rol justamente de llevar a cabo la superación del aspecto subjetivo de la lógica kantiana y de Fichte y Schelling.¹² Por ello se puede afirmar, como lo hace Jaeschke, que a pesar de la afinidad material de la Lógica hegeliana con la lógica trascendental kantiana, su intención sistemática –y en consonancia con ello su concepción total– habría cambiado completamente: su tarea no sería mostrar cómo, bajo las condiciones de las determinaciones del pensar, como capacidades de la subjetividad se constituye objetividad y es posible la experiencia. Se trataría únicamente del conocimiento de las determinaciones lógicas mismas, como son en y para sí, liberadas (acá por la Fenomenología) de lo otro que la conciencia. Se trata pues de la exposición de las formas del pensar que constituyen lo lógico, lo puramente racional. Y en tanto esto es lo verdadero puro, la lógica no sería otra cosa que la exposición de ello, esto es, de la verdad y la realidad efectiva misma. Lógica es Metafísica, aunque ésta metafísica no sea exactamente ni la ontología

¹¹GW 11. 22.

¹²GW 11. 20, GW 21. 32 ss.

antigua ni la lógica trascendental desarrollada sistemáticamente.

Con lo dicho hemos presentado sucintamente la transformación de metafísica en lógica, que necesariamente lleva a una redefinición de ambos términos, como a la redefinición de las ideas de conciencia, entendimiento y razón. Esta redefinición la ha operado sistemáticamente Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Con ello no sólo se ha transformado la ontología en lógica –transformación presentada como la ciencia de la experiencia de la conciencia– sino que ha desaparecido finalmente la metafísica especial como ciencia primera y constitutiva de los fundamentos sistemáticos de la filosofía. Y esto a pesar de que Hegel lamenta su desaparición. De hecho, como afirma Jaeschke, su filosofía del espíritu subjetivo no tiene nada que ver con la psicología racional, ni su filosofía de la naturaleza con la cosmología racional, ni su filosofía de la religión con la teología natural. Ninguna dará cuenta de lo propio de la metafísica especial: el conocimiento de la personalidad divina y de la inmortalidad del alma.¹³ El lugar de Dios lo ha ocupado el Espíritu Absoluto, aunque el Dios de la Religión siga existiendo, la transformación de la metafísica en lógica ha conllevado otra novedad: la aparición, la *fenomenología*, del *Espíritu*. Veámos como se desarrolla esto sistemáticamente en la obra misma.

La manifestación del Espíritu

La entrada en escena del *Espíritu* – con figura propia y no bajo los ropajes de la certeza sensible, la percepción, o el entendimiento –, se da, en la *Fenomenología del espíritu*, en el capítulo IV: “La verdad de la certeza de sí mismo”, conocido normalmente como el capítulo de la autoconciencia. El

¹³Cfr. Jaeschke: "Wer denkt metaphysisch? Oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik."

Espíritu se *manifiesta* de la mano del concepto de vida, que posibilita la transformación del objeto de la autoconciencia, en otra autoconciencia. Y de este modo el *Espíritu* llega a ser la unidad lógico-viviente de lo múltiple, y a su vez es unidad de la necesidad inherente a lo lógico y de la libertad propia de lo autoconciente-existente. El *concepto* del *Espíritu* (no su realidad vivida, experimentada) se nos muestra de este modo cuando el objeto de la autoconciencia es otra autoconciencia. La verdad del *Espíritu* es sin embargo algo más que esa mera formalidad lógica, por ello Hegel afirma que *Espíritu* es:

“esa substancia absoluta, la que en perfecta libertad e independencia de su objeto, a saber de diversas autoconciencias que son para sí, es la unidad de ellas; *yo* que es *nosotros*, y *nosotros* que es *yo*.”¹⁴

La idea de “*Espíritu*” se llenará —a lo largo de toda la *Fenomenología*— de la riqueza ratio-existencial de lo que es. La *Fenomenología* presentaría, según esta idea, lo que la filosofía toda de Hegel en cuanto sistema busca decir: la transparencia conceptual de la realidad, no sólo de la realidad que se presenta como objeto de las ciencias naturales, sino la realidad toda, con sus aspectos sociales, culturales, religiosos y científicos. Claro que esta es una realidad *espiritual*, en el sentido antes exployado. Si se dijera que es una realidad *lógica*, habría que distinguir entonces muy bien, qué tipo de “lógicidad” se está queriendo decir. Tampoco es una realidad sin más (si es que existe algo así), pues es una realidad *interpretada*, según criterios que le otorgan a la interpretación la categoría de científica¹⁵ como lo entiende Hegel.

¹⁴GW 9. 108.

¹⁵Cientificidad garantizada por el método que en este caso “no es otra cosa que la construcción del todo presentado en su esencialidad pura”. GW 9. 35.

El proceso de *espiritualización* de la realidad que se llevaría de este modo a cabo en la *Fenomenología* corresponde al mismo tiempo al proceso de *manifestación* del (concepto de) *Espíritu*.¹⁶ De este modo, Hegel puede decir:

»El que lo verdadero sólo es real como sistema o de que la sustancia es esencialmente sujeto, es expresado en la representación que declara a lo absoluto como *Espíritu*... Sólo lo espiritual es lo *real*. Él es la esencia o *lo que es siendo para sí*, – lo que se *mantiene a sí mismo* o lo determinado, el *ser en sí* y el *ser para sí* –, y es el permanecer en sí mismo en esa determinación o en ese su ser fuera de sí; – o él es *en y para sí*. –Este ser en y para sí es sin embargo en principio sólo para nosotros, o *en sí*, o es la *Substancia* espiritual. Él debe ser esto también *para sí mismo*, – él debe ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu [...] El Espíritu que se sabe como espíritu es la *ciencia*. Ella es su realidad y su reino, el reino que él se construye en su propio elemento.«¹⁷

“Lo absoluto como *Espíritu*”: así se escucha el pensamiento central de este pasaje. Respecto a lo que he señalado más arriba, se añade acá el término “absoluto”. Lo absoluto qua espíritu se deja aclarar, según Hegel, mediante el hecho de que a) “lo verdadero sólo es real como sistema” o de que b) “la sustancia es esencialmente sujeto”. En primer lugar, podría reformular a “a)” del siguiente modo: Lo real se puede presentar (en tanto lo absoluto es sujeto), *sistemáticamente*, como la manifestación de lo verdadero. O con una formulación más atrevida: lo real no es otra cosa que un sistema de lo verdadero. Desde el punto de vista de la lógica y metafísica tradicional se podría preguntar: ¿Qué es

¹⁶Proceso de “espiritualización” que es el devenir de la ciencia o del saber. Cfr. GW 9. 24.

¹⁷Cfr. GW 9. 22.

lo verdadero sino la – mediante la lógica – garantizada adecuación de la realidad y el pensar?¹⁸ Este modo de considerar la relación entre pensar y realidad puramente formal, o el hecho de admitir esa distinción (hecha por otro lado por toda conciencia en un primer término) entre pensar y realidad, es criticada por Hegel. También lo es pensar en un absoluto, –una última instancia de unidad– como lo *primero* inmutable frente a la multiplicidad de las distinciones de la lógica – entre ellas la de pensar y realidad. Hegel es radical: lo Absoluto no es (sólo) lo primero, sino *resultado*. Y en tanto resultado y absoluto, no es resultado de ninguna otra cosa que de sí mismo. Lo absoluto no es una abstracción, sino la realidad misma auto-comprendiéndose. El proceso de auto-comprensión se da, como se sabe, dialécticamente, como un “escepticismo” à la Hegel, es decir, con un ritmo de crecimiento que ve en lo negativo de lo superado, lo positivo de una nueva etapa y no se queda con la pura abstracción del negar todo contenido¹⁹.

La frase “b)” nos trae la otra clave de comprensión ofrecida por Hegel. La sustancia es sujeto: Lo Absoluto comprendido como una primera sustancia, tiene la “vida” de un sujeto: es fundamentalmente autoconciente. Hegel naturalmente no rechaza la caracterización de la sustancia como auto-fundante, subsistente por sí. Pero introduce otras formulaciones que le permiten describir el movimiento “interior” a esa sustancia: *ser en sí / ser para sí*. El movimiento del ser-en-sí al ser-para-sí puede ser naturalmente visto como el paso de la potencia al acto. Hegel mismo usa

¹⁸Cfr. también la nota 23

¹⁹Para estas dos formas de escepticismo: como método y como figura de la conciencia, una exposición breve y clara puede encontrarse en Claesges, U. (1996). "Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels Phänomenologie des Geistes". En Fulda, H.F. & Horstmann, R.-P. (Eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: Klett-Cotta.

frecuentemente el ejemplo de la semilla y el árbol para explicar este proceso. ¡Sólo que ahora es el Absoluto el que parece tener que pasar de potencia a acto! La característica del Absoluto fue en la metafísica siempre la de ser acto puro. Ahora Hegel ve, en ese acto puro un *proceso*, ciertamente difícil de comprender y exponer: siendo en acto, el Absoluto es proceso. Dicho de otro modo. El Absoluto es esencia, lo que es por y para sí, lo que no necesita de nada otro para “mantenerse”. Pero es por decirlo así, una sustancia ignorante. No se sabe en cuanto Absoluto, y esto no saberse no es posible, pues entonces no sería Absoluto. Pero entonces, al *saberse* como Absoluto sucede el proceso: él deviene otro para él mismo. Se objetiva, y en su objetivación no es otra cosa que toda realidad. Este saber de sí es lo que quiere significar la característica de “sujeto” que Hegel le da a la sustancia. Pero no es sino sujeto frente a él mismo como objeto. El modo de “objetivarse” es el proceso, el despliegue de sí mismo. La descripción de este despliegue es, en una de sus formulaciones, la *Fenomenología del Espíritu*: el llegar a manifestarse a sí del Espíritu. Los elementos de ese despliegue no son otros que toda la realidad, pues sólo se trata del absoluto llegar a ser todo, siendo conciente de lo que *ya* es.

De “Historia” a “Historicidad”

Desde el momento que la substancia deba ser comprendida, según Hegel, como sujeto, (puesto que ella, para ser ella, debe auto-fundarse mediante un proceso de saberse a sí misma), ingresa al interior del concepto de Absoluto qua *espíritu*, la idea de historia. La metafísica dice: el Absoluto es infinito, id est, está fuera de la historia; los entes son finitos e históricos. Hegel dice: el Absoluto se manifiesta *históricamente* entre otras cosas, como lo llamado por la filosofía “entes”. Esto es importante. El absoluto no *está* en la historia. El Absoluto, en tanto Espíritu, *es* historia.

Por ello he utilizado el término “historicidad” (*Geschichtlichkeit*), que dice el *ser* historia del Espíritu. No hay algo así como el Espíritu *y* su historia. Como si el ser histórico del Espíritu fuera una mera característica entre otras de él. Que el Espíritu *sea* historia indica que ambos campos semánticos son iguales. Por ello “historicidad” no es algo diferente que “Espíritu”.

Historicidad = Espíritu deviniendo sí mismo, y en ese sabiéndose en el devenir, siendo él mismo. Esto mismo, en lenguaje de la *Fenomenología* se formula como “historia concebida”²⁰. Con ello Hegel quiere señalar los dos modos de *considerar* la unidad del proceso de la *Fenomenología*: Según el modo de su organización conceptual (lo lógico en tanto “escepticismo que se consume” o dialéctica de la experiencia) la *Fenomenología* es *Ciencia del saber que se manifiesta*; según el modo del *ser* libre que se manifiesta es *historia*.²¹ Esto podría rápidamente llevar a la siguiente conclusión: la parte formal conceptual correspondería a la *Lógica*, la parte histórica, a la *Historia de la Filosofía*. Esto no sólo parecería estar pre-anunciado en el final de la *Fenomenología*, sino que también la posterior aparición de las obras de Hegel podría confirmarlo. Sin embargo la división (o la unidad) de ambos aspectos de lo que he llamado “historicidad”, o el ser histórico del Espíritu, presenta muchas más complicaciones al interior de la obra de Hegel que él mismo no desarrolló.

Veamos entonces un poco más en detalle estas dos “partes” de la “historia concebida”. Ya he señalado que de lo que se trata es de un proceso: el del despliegue de la realidad toda en su auto-comprenderse. La totalidad de la realidad deja de ser un objeto de un sujeto para transformarse en sujeto-objeto: el Espíritu. Este proceso tiene, a lo largo de la *Fenomenología*, diversas características, que a mi entender forman parte de la propia maduración de

²⁰GW 9. 434.

²¹GW 9. 434.

las ideas que experimenta Hegel en el tiempo en que escribe esta obra.²² En todo caso: en primer lugar el proceso se presenta como un camino que hace la conciencia para llegar a ser autoconciencia. Esto significa un proceso en el que se debe alcanzar la unidad entre saber y objeto, o un proceso en que la dualidad entre ser y pensar se mantiene por lo menos para uno de los “actores” de la *Fenomenología*: la conciencia natural. También este proceso es un proceso de retorno a sí del Espíritu, desde su más lejano extrañamiento (certeza sensible) a la serenidad de su estar en sí (saber absoluto). En el prólogo se hace referencia a este proceso como el movimiento de la “vida de la verdad”, en el que lo “falso” está integrado.²³ Con ello se hace hincapié en la importancia del concepto de *negatividad* para la dialéctica de la experiencia. Tomando la caracterización del concepto de “vida” del capítulo IV, el proceso puede ser visto también como el

²²Estas diferencias internas de la obra han abierto un debate –prolongado hasta nuestros días– sobre cuál sea la “idea” de la *Fenomenología*. La corriente de interpretaciones las abre KARL ROSENKRANZ con su *Hegels Leben* al señalar las dificultades que el estilo o la presunta falta de unidad crean (entre el proyecto presentado en la introducción y el llevado a cabo sobre todo a partir del capítulo de la razón). La bibliografía es en ese sentido es, por su cantidad, inadecuada para ser señalada aquí. Sólo hago mención pues, a algunas obras que a esta altura se han vuelto “clásicas” respecto a ese tema: Düsing, K. (1993). "Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins". *Hegel Studien* (28), Forster, M.N. (1998). *Hegels idea of a Phenomenology of spirit*. Chicago: University of Chicago Press, Fulda, H.F. & Henrich, D. (Eds.) (1998). *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, Haering, T.L. (1934). "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes". *Verhandlungen der dritten Hegelkongresses in Rom*, Haering, T.L. (1963). *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine Chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Darmstadt, Nicolin, F. (1967). "Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes". *Hegel Studien* (4), Pöggeler, O. (1993). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg, München: Alber, Rosenkranz: *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*.

²³Cfr. GW 9. 34-35.

desarrollarse del todo, el disolver su desarrollo y el mantenerse simplemente en este movimiento.²⁴ El proceso puede considerarse también como la ordenación sistemática de *figuras* (de la conciencia) o *espíritus* (figuras de un mundo: unidad espiritual de muchos individuos que interactúan socialmente).

El proceso que es la *Fenomenología* podría seguirse describiendo a partir de otros pasajes de la obra misma. Ya he presentado sin embargo puntos fundamentales que permiten ver el núcleo de este proceso: a) es retorno a la unidad de una división auto-engendada, b) los conceptos fundamentales son: Conciencia, Espíritu, c) tiene una ordenamiento sistemático dado por el método, d) tiene su propio *tiempo*²⁵ o bien, una interpretación propia de él.

Este último punto crea especiales dificultades al distinguir *lógica* e *historia*. Puesto que ambos deben ser comprendidos en la unidad del proceso antes indicada, ¿cuál es la historicidad de la lógica y la logicidad de la historia? Recurrir a las obras de Hegel arriba mencionadas no ayuda mucho si uno busca una respuesta directa a esta pregunta. Ciertamente en ambas obras el problema está de fondo, mas no es el que a Hegel se le presenta como central. En la *Fenomenología* se da la particularidad de que ambos elementos están presentes. Pero es una obra que no producirá un avance en esa dirección, pues los horizontes especulativos que se le presentan a Hegel a posteriori se muestran más bien en el *hacer concreto* en sus distintos “reinos” al *espíritu*.²⁶ La

²⁴Cfr. GW 9. 107.

²⁵La manifestación del *concepto absoluto* como meta del proceso de la *Fenomenología*, es al mismo tiempo, el *tiempo propio* de ese concepto. Dicho al modo quasi de una fórmula: Manifestación = plenitud de la auto-transparencia del espíritu = concepto absoluto: la quietud traslúcida y simple. Cfr. GW 9. 35, 433.

²⁶En el intento – frustrado por la muerte – de reelaboración de la *Fenomenología*, Hegel escribirá en 1831 “*el absoluto abstracto* regía en aquel tiempo”. Para tener una visión del proceso de transformación del sistema

problemática se presenta pues del siguiente modo: el hecho de que la *Lógica*, – que podría verse como una reformulación del Logos metafísico à la Hegel – deba existir *sin tiempo* (o antes del tiempo), no anula sin embargo la temporalidad de los movimientos que la constituyen: la del ser-tiempo propio del saber absoluto²⁷. Y la *Historia de la filosofía* tiene un contenido con las características de lo contingente y arbitrario por ser éste temporal. Sin embargo su cientificidad le es otorgada por dejar salir a la luz la *toma de conciencia*²⁸ de lo sujeto al tiempo, y puede ser así vista como un *progresivo* avance en la *conciencia* de libertad: dialéctica de la negatividad en el tiempo. Hegel no avanzó como ya he dicho por el camino de la problemática de tiempo y logos. Es un problema *filosófico* que nos fue legado, como así también los conceptos fundamentales para poder pensar en una historia de la filosofía *filosófica*. Éstos podrían resumirse en algunos puntos como, por ejemplo: a) la conciencia tiene estructura temporal; no sólo la conciencia de todo sujeto, sino también la del *espíritu*; b) la historia de la filosofía no es – no debe ser – entonces una narración de las opiniones particulares sino una exposición de lo que la realidad misma *es*: Espíritu, Historia concebida; c) en ese sentido es que Jaeschke afirma que la historia del Espíritu como *historicidad* es la ratio essendi de la historia de la filosofía, ésta última, por su lado, la ratio

visto desde la *Fenomenología*, cfr. Duque, F. (1996). "Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs". En Fulda, H.F. & Horstmann, R.-P. (Eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: Klett-Cotta..

²⁷El tiempo sería así “el concepto existente mismo”. GW 9. 34..

²⁸*Ser conciente* que no es otra cosa que un momento esencial al proceso antes señalado: »En el *todo* del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y tiene una existencia determinada, es conservado en tanto *se recuerda* y cuya existencia es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es una existencia inmediata.« GW 9. 35. En el recuerdo (*Mnemosyne*), que tiene un carácter ontológico, está también el “núcleo de la libertad pensante”.

cognoscendi de la primera. Y si historia de la filosofía comprendida así es el desarrollo genético del espíritu, es decir, de todos los modos posibles de la unidad ser-pensar, *entonces el concepto fundante de la metafísica devenida lógica o filosofía especulativa, no es más el concepto de ser, sino el de su ser histórico.*

Conclusión

A modo de conclusión me gustaría recapitular algunas afirmaciones implícitas hechas:

- a) La filosofía de Hegel hacia 1812 se ubica decididamente sobre las bases de la filosofía trascendental, en un proyecto de superación de la misma que sin embargo comparte una premisa fundamental: la de la superación de la metafísica pre-kantiana;
- b) Esto hace muy dificultoso el tratar a la filosofía clásica alemana como una nueva forma de la metafísica, o como una continuación sin más de la historia de la filosofía que surgiera en los griegos. Si metafísica es el modo de dar cuenta conceptual de enunciados no verificables empíricamente, entonces todo el proyecto moderno de matematización de la naturaleza sería metafísica. Si metafísica se refiere al concepto pre-kantiano dividido en una metafísica general y una especial, entonces es imposible decir que Hegel sea metafísico en ese sentido;
- c) El proyecto de superación de la filosofía trascendental pasa por la redefinición del concepto de razón, que necesariamente lleva a un pensar nuevamente la esencia de la lógica, de una lógica que legitime científicamente la expansión de la razón al todo del ser. En ese sentido Hegel continúa el proyecto que Kant mismo empezara, de transformar la metafísica agotada en una lógica trascendental. Este proyecto se desenvuelve en la Filosofía de Hegel hasta 1812 de la mano de la concepción de un

desarrollo genético de las formas racionales, desarrollo que devela el concepto de Espíritu como aquel concepto “llave” que permita la racionalidad de la experiencia, de una experiencia que pasa a ser la de este mismo Espíritu. Si bien Heidegger da cuenta de esta unidad conceptual de la Filosofía Clásica alemana (él utiliza la descripción: “onto-teo-ego-logía”), no es menos cierto que no se puede dar por equivalente, sin más el concepto de espíritu con el concepto de logos, ser, dios y yo²⁹;

d) En esta época se asientan las bases de los desarrollos posteriores de Hegel relativos al concepto de historicidad como clave para comprender la historia total del desarrollo del espíritu (no ya sólo de sus formas racionales básicas – conciencia, autoconciencia, razón, etc. –, sino también de sus formas reales mostradas en la historia del mundo y en los ámbitos racionales humanos);

e) Esto permite esbozar la tesis final de que: Hegel no es metafísico. Es lógico en el sentido de que su filosofía es el mostrarse del concepto de Espíritu en sus formas ideales puras, reales históricas y presentes en todas las ciencias humanas que se desarrollan a partir del siglo 19-20. Hegel tuvo su propio proyecto: el de la superación de la filosofía trascendental y el del desarrollo de una filosofía “científica”. Sin embargo puso también las bases de la transformación del fundamento metafísico de ser a tiempo y con eso legó a la post-modernidad nuevos desafíos filosóficos. Esta transformación es clave a partir de la *Fenomenología del Espíritu* que opera así como punto de inflexión en su desarrollo filosófico.

²⁹Cfr. Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Wintersemester 1930-31*, p. 183.

Bibliografia

Obras de Hegel

- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968ff. (= GW)
- GW 9 *Phänomenologie des Geistes*. Bonsiepen W. & Heede, R. (Eds.) Hamburg: Meiner 1988.
- GW 11 *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13)*. Hogemann F. & Jaeschke W. (Eds.). Hamburg: Meiner 1978.
- GW 21 *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre von Sein (1832)*. Hogemann F. & Jaeschke W. (Eds.). Hamburg: Meiner 1984.

Bibliografia secundaria

Claesges, U. (1996). "Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels Phänomenologie des Geistes". En Fulda, H. F. & Horstmann, R.-P. (Eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Duplancic, V. (2008). *Erfahrung der Freiheit. Die Entwicklung der Freiheitsidee in der Phänomenologie des Geistes von G.W.F. Hegel*. Saarbrücken: VDM.

Duque, F. (1996). "Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs". En Fulda, H. F. & Horstmann, R.-P. (Eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Düsing, K. (1993). "Hegels Phänomenologie und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins". *Hegel Studien* (28): 103-126.

Forster, M.N. (1998). *Hegel's idea of a Phenomenology of spirit*. Chicago: University of Chicago Press.

Fulda, H.F. (1975). *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Fulda, H.F. & Henrich, D. (Eds.) (1998). *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haering, T.L. (1934). "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes". *Verhandlungen der dritten Hegelkongresses in Rom*: 118-138.

Haering, T.L. (1963). *Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine Chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*. Darmstadt:

Haym, R. (1857). *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*. Berlin: Olms.

Hegel, G.W.F.: 'Phänomenologie des Geistes', en, *Gesammelte Werke*, Vol. 9, Meiner, Hamburg, 1988.

Heidegger, M. (1977). "Hegels Begriff der Erfahrung". En *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M. (1988). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Wintersemester 1930-31*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Hoffmeister, J. (Ed.) (1961). *Briefe von und an Hegel*. Hamburg: Meiner.

Jaeschke, W. (2003). *Hegel-Handbuch. Leben - Werk - Schule*. Stuttgart, Weimar: Metzler.

Jaeschke, W. (2004). "Zum Begriff des Idealismus". En Halbig, C. & Quante, M. & Siep, L. (Eds.), *Hegels Erbe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jaeschke, W. (2010). "Wer denkt metaphysisch? Oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik". En Kreuzer, J. (Ed.), *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit* München: Wilhelm Fink.

Kant, I. (1990). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Meiner.

Nicolin, F. (1967). "Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes". *Hegel Studien* (4):

Pöggeler, O. (1993). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg, München: Alber.

Rosenkranz, K. (1998). *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

EL PROYECTO DE LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* DE HEGEL Y EL PROBLEMA DEL INICIO DE LA FILOSOFÍA¹.

NOTAS PRELIMINARES

Werner Ludwig Euler

Universidade Federal de Santa Catarina

El origen del proyecto de una *Ciencia de la Lógica* de Hegel remonta a los primeros años de Jena. Siendo así, dicha obra fue publicada por primera vez de forma acabada en dos volúmenes, en los años 1812/13 e 1816 para, posteriormente, ser incorporada como primer parte en la *Enciclopedia* (¹1817, ²1827, ³1830). En los escritos de aquel período, nuestro autor se debatió tanto contra posiciones casi kantianas como también contra las críticas a Kant que pretendían defender un entendimiento de la *nueva* Lógica o de la filosofía renovada. Entre los representantes de la coalición de oposición a las críticas a Kant está Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), de cuya filosofía Hegel habría tenido una relación equívoca, como muchas veces se puede oír.

¹ Este trabajo es el texto de mi conferencia en el “I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel” en la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 19-21 de Mayo de 2014. Agradezco la colaboración de Franco Rodríguez para la realización de la traducción del texto en Portugués para el Español. [Una versión em Portugués aparecerá em la revista *Opinião Filosófica* vol. 5, no. 1 (*Logic and epistemology in Kant and Hegel*)].

En este trabajo, voy a hacer referencia principalmente a la versión “madura” de la *Ciencia de la Lógica*, esto es, a su primera edición revista en el año 1832. Mi objetivo apunta a mostrar que es imposible obtener un entendimiento apropiado de la reforma de la lógica hegeliana sin la disolución de la pregunta sobre el inicio de la filosofía. Esto conlleva a preguntarnos: a) si es posible encontrar razones en su argumentación, ya en los primeros pasajes del capítulo del *Ser*, que puedan justificar el inicio de la filosofía en el ser puro, y b) si a partir de dicho fundamento se puede desarrollar con necesidad absoluta el método especulativo de Hegel. Quisiera responder provisoriamente “sí” a ambas preguntas².

Inicialmente, me gustaría mostrar que la ilustración que Hegel realizó del problema del *inicio* de la filosofía es indirectamente una llave para el entendimiento de su concepción de la lógica. Por medio del análisis de aquel problema —ilustrado por el ejemplo de la crítica hegeliana sobre la exégesis inadecuada de la naturaleza de la relación entre el puro ser y su alteración necesaria por Jacobi (inadecuada, porque sería una unidad en cuanto abstracción unilateral fija)— intentaré encontrar un acceso para el entendimiento del método lógico de Hegel, en la medida en que el momento de la *negatividad* (de lo negativo) como principio del modo de determinar y, con ello, del *contenido*, resulta necesariamente de la indeterminidad del ser como la más pensable abstracción. Pues la indeterminidad (del ser) como algo opuesto es lo determinado o lo negativo, esto es,

² Para la investigación histórica y sistemática del problema del inicio de la lógica y de la filosofía en Hegel, ver el ensayo aún actual de Dieter Henrich: “Anfang und Methode der Logik”, en: Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M. 1971, p. 73-94. Ver también Tuschling, Burkhard, “Necessarium est ídem simul esse et non esse. Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik”, en: Lucas, Hans-Christina y Planty-Bonjour, Guy (Ed.): *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 189, 199-226.

“lo negativo puro, enteramente abstracto”. El ser como “resultado de la abstracción” es “negatividad abstracta, o nada”³.

1. El programa de una revisión de la lógica

Hegel no solamente posee el interés de reformar o transformar la disciplina académica del mismo nombre, o sea, en establecer la lógica como una ciencia solo en general, mediante su plan de una revisión de la lógica. Pese a que este objetivo se sigue de su programa, su pretensión alcanza va considerablemente más lejos. Como “la ciencia lógica”, según su entendimiento, “constituye la metafísica propiamente dicha o la filosofía especulativa pura”⁴, la reforma de la lógica implica inmediata y necesariamente el inicio de una reforma completa de la filosofía. Además, la forma tradicional de la estructura y del contenido de aquella lógica quedan para atrás del desarrollo de la filosofía, según el diagnóstico de Hegel⁵. Visto que en este contexto le importa principalmente un nuevo concepto del método científico en la filosofía, la forma de la lógica al ser producida nuevamente sólo puede ser una parte integrada de la filosofía

³ Cito el texto de Hegel según la traducción de Marco Aurélio Werle “G. W. F. Hegel, *Ciencia da lógica (Excertos)*”. São Paulo: Barcarolla, 2011), p. 89-90.

⁴ Hegel, *Prefacio de la Primera Edición de la Ciencia de la Lógica* (1812), parágrafo 7. Así también la “lógica objetiva” es en parte una substituta para la “metafísica antigua”, más precisamente, para la “Ontología”; al mismo tiempo, ella debe exponer su “crítica verdadera” (Ed. Werle, p. 44: “crítica veraz”). En mi opinión, no es justificado hablar sobre el *fin de la metafísica* por el establecimiento de la *Ciencia de la Lógica*, ni simplemente de una restauración de la metafísica anterior. Antes, el proyecto lógico de Hegel debe ser entendido como una transformación e integración en la *Ciencia de la Lógica*.

⁵ Ver Hegel, *Prefacio de la Primera Edición de la Ciencia de la Lógica* (1812), parágrafo 4.

misma. En otras palabras, ella no puede designar ni una lógica antes o fuera de la filosofía propiamente dicha, ni una lógica trascendental como un elemento de una “Crítica” de toda “metafísica” (en el sentido kantiano).

La crítica de Hegel se dirige contra la lógica pasada, esto es, la doctrina de la lógica contenida en los manuales de la lógica contemporánea (“el agregado de determinaciones y enunciados que en el sentido común se llama de lógica”⁶) y del mismo modo aquella según los conceptos kantianos o de una lógica *trascendental* o de una así llamada lógica *pura en general*.

Heridas por los contenidos extraños, esas formas conducirían para “deformaciones”⁷, más o menos ejecutadas pero expresadas distintamente en la introducción de la “gran” lógica⁸:

Damit daß dies tote Gebein der Logik durch den Geist zu Gehalt und Inhalt belebt werde, muß ihre *Methode* diejenige sein, wodurch sie allein fähig ist, reine Wissenschaft zu sein. In dem Zustand, in dem sie sich befindet, ist kaum eine Ahnung von wissenschaftlicher Methode zu erkennen. Sie hat ungefähr die Form einer Erfahrungswissenschaft.⁹

⁶ *Introducción. Concepto general de la lógica*, Ed. Werle, p. 31. No obstante, se debería tener en cuenta que el autoentendimiento de Hegel de la relación entre lógica especulativa y lógica tradicional apunta para el hecho de que su “Ciencia de la Lógica” contenga los rudimentos de la “lógica en el sentido común”. Ver Hegel. *Enciclopedia I* (1830), § 82.

⁷ Ed. Werle, p. 31.

⁸ *Concepto de la Lógica en General*, Ed. Werle, p. 33-4; División general de la lógica, Ed. Werle, p. 42-3.

⁹ *Introducción. Concepto general de la lógica*, W 5, 48. Ed. Werle, p. 33. “Para que ese esqueleto muerto de la lógica sea revivido por medio del espíritu en una sustancia [*Gehalt*] el contenido [*Inhalt*], su *método* tiene que ser aquel por el cual ella es únicamente capaz de ser ciencia pura. En el estado en el que se encuentra mal puede reconocerse un pensamiento de método científico” (Trad. Franco Rodríguez).

Hegel aquí no habla de forma alguna de un proyecto totalmente diferente de substituir la antigua lógica, cuyo estado frágil describió en la citación, sino que se trata del mismo objeto, que apenas precisa de un método apropiado para animar ese mismo “esqueleto muerto, esto es, llenarlo de “sustancia y contenido”. Hegel critica primeramente en la lógica convencional el formalismo presente en ella, o sea, su punto de partida desde categorías meramente formales. Se trata de un formalismo que ciertamente se refiere a la preferencia de lo que es formal como abstracto en la lógica de Hegel, pero que desde el punto de vista de Hegel se basa continuamente en las abstracciones *unilaterales*. Él pregunta por el *significado* de la proporción de la forma e del contenido del concepto (como una *constante lógica*). ¿Mediante lo qué es determinada la forma lógica? ¿Por cuál medio la lógica por si misma se da un propio contenido? La lógica como ciencia del pensar abstracto debe ser reinterpretada como el pensar que comprende. Hegel nota que la ciencia lógica exige comenzar a partir “de la cosa propia”, sin la presuposición de las formas de la reflexión y de las leyes de pensar¹⁰.

2. El problema del inicio de la filosofía

En el capítulo intitulado “¿*Con qué debe ser hecho el inicio de la ciencia?*”, que sirve de introducción para la *doctrina del Ser en la Ciencia de la Lógica*, Hegel versa sobre la “dificultad de encontrar un *inicio* en la filosofía”¹¹. Esa dificultad surge, según su punto de vista, solamente porque las experiencias ejecutadas por sus antecesores para aclarar dicha cuestión no tuvieron éxito. Pues el hecho de que esa tarea pueda exponer generalmente un problema es, para él, debido al trabajo en la historia de la filosofía reciente, en la medida en que fue

¹⁰ *Ciencia de la lógica, Introducción. Concepto de la lógica*, parágrafos 1-2, Ed. Werle, p. 21-2.

¹¹ Ed. Werle, p. 33.

deducida sólo de este trabajo, la necesidad (*Bedürfnis*) de comparar “el método” con el contenido, la forma con el “principio”. Esa necesidad resulta de la importancia reconocida de la subjetividad de conocer. Por lo tanto, el inicio tiene que poder cumplir, según su naturaleza, el papel de ser el método (el contenido) y el principio (la forma) exactamente al mismo tiempo. Como en los filósofos presocráticos de la Antigua Grecia, el inicio (*archè*) significa inmediatamente “principio”, con la restricción de que no posee, ni puede poseer, un contenido concreto determinado; de otra forma, el principio no podría satisfacer la condición del inicio a ser un *primero*: sería ya “otro”¹², el cual sería condicionado por algo anterior. Siendo así, el inicio entendido como principio es forma pura del pensamiento conceptual¹³. (Aquí, la forma é el principio del inicio, el ser; el *contenido* es el método, la negatividad o la no identidad).

Hegel lo considera como un progreso relativo en comparación con el modo de comenzar mediante un mero principio, que no solamente la cuestión sobre el interés para el *contenido* estuvo más recientemente en el centro de la consideración, sino también el obrar subjetivo del conocer como una exigencia esencial de la verdad objetiva. En ese proceso de la “formación” la necesidad impone “que el método sea unido al contenido, la forma al principio”¹⁴. En Hegel, el principio es el *concepto*, pero el concepto que en la

¹² El término “otro” aquí utilizado, posee un sentido diferente de “otra cosa”. Siempre recordando que “otro” (“*Anderes*”) es una categoría lógica hegeliana.

¹³ Ver la discusión de Hegel sobre los varios modos de expresar el primer principio en la filosofía de la antigüedad: *Observación 1*, parágrafo 2; *Observación 3*, parágrafo 3 del capítulo *C. Devenir, 1.*, Ed. Werle, p. 72-3, 84-5.

¹⁴ W 5, 66. Ed. Werle, p. 50.

primera inmediatez aún es el *ser*. *En sí*, el ser ya es el concepto¹⁵.

Pues bien, esta abstracción unilateral es una nueva necesidad (“*Bedürfnis*”) de la filosofía y no una necesidad meramente orientada al contenido. Solamente por tal relación o unión de la forma y del contenido se ha tenido la inspiración para atribuir a un principio también la función de aquel inicio que es igualmente el primero en el proceso de pensar. En este sentido, el inicio de la filosofía es lógico¹⁶.

En la *introducción* de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel describe esa necesidad particular de la ciencia lógica en comparación con todas las otras ciencias que, al igual que ésta, no comienzan desde un objeto concreto o por un contenido dado antes, a pesar que la lógica tenga como objeto genuino el pensar *compreendiendo*; sino como aquella que prefiere “comenzar con la cuestión misma [con la cosa misma, WE] sin reflexiones preliminares”¹⁷. La ciencia lógica no puede presuponer especialmente formas de la reflexión ni reglas y leyes del pensar, porque aquellas mismas

¹⁵ Anton Friedrich Koch designó el inmediato de la lógica como “un inmediato sin alternativa” e interpretó su singularidad de modo que sea “el común de las múltiples inmediateces” (“Unmittelbares Wissen und logische Vermittlung. Hegel Wissenschaft der Logik”, en: Walter Jaeschke / Birgit Sandkaulen (Hg.), Friedrich Heinrich Jacobi. *Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg 2004 (Studien zum achtzehnten Jahrhundert Bd. 29), 323). No comparto esta posición. Antes, el significado especial de inmediatez del ser como inicio lógico reside en la necesidad de la abstracción *unilateral*. Pero la abstracción unilateral no permite una propiedad del género como algo que sea común a los “múltiples inmediatos” (esto es, diferentes). El ser inmediato del inicio es algo completamente singular (lo “puramente inmediato”, Ed. Werle, p. 55).

¹⁶ En contraste con esa consideración, Dieter Henrich se declara contra la relevancia de la relación entre forma y contenido para el inicio de la lógica (Henrich, *Anfang und Methode der Logik* (1971), p. 88).

¹⁷ *Introdução. Conceito geral da lógica*, Ed. Werle, p. 21.

pertencen a su contenido y sólo son fundadas por ella¹⁸. Por lo tanto, la cuestión del *inicio de la filosofía* resulta desde el punto de vista filosófico-histórico como un asunto apenas del conocimiento del significado de la coherencia de un objeto científico con el método, o sea, la forma de su consideración.

En esa consideración (como el “ser puro”) de ser sin mediación, “apenas lo inmediato mismo”, indiferente y, por consiguiente, de ser también sin contenido, el inicio de la lógica es inmediatamente “la razón [Werle: el fundamento (“*Grund*”)] de la ciencia entera”¹⁹. Su única determinación es la indeterminación absoluta²⁰.

Es claro que Hegel no utiliza al azar expresiones tales como “presupuesto”, “razón” etc. en el inicio de la lógica, lo cual nos puede ayudar para poder tener una mejor comprensión sobre nuestro entendimiento, si las llenamos con las determinaciones que resultaran del pensar en el segundo libro de la *Ciencia de la Lógica* (“la doctrina de la esencia”). Tales determinaciones indican que la expresión de presuponer, por ejemplo, es explicada en varios significados en el contexto del inicio de la lógica.

En relación al problema del *inicio* de la lógica de las ciencias, esto es: el inicio o el ser en su immediatez, como él es sin presupuesto, es apenas “la apariencia del inicio”²¹, en la medida en que, lo que comienza, en verdad, tiene un presupuesto, pero no obstante, un tal presupuesto, que él

¹⁸ Compare *Introdução. Conceito geral da lógica*, parágrafos 1 & 2 (Ed. Werle, p. 21-2).

¹⁹ Ed. Werle, p. 52.

²⁰ Si comprendo correctamente la estima que Hegel tenía sobre la crítica de Jacobi realizaba a la metafísica, Jacobi requirió, según Hegel, exactamente esa consideración de la relación de la forma del conocer al concepto libre (ver Hegel, *Ciencia de la Lógica. La doctrina del concepto, La idea de lo verdadero, La proposición*, parágrafo 15).

²¹ Ed. Werle, p. 121; W 6, 27.

debe solamente producir como su determinidad y finalmente debe volver a *suu*prasmirla (“*aufheben*”). El inicio, esto es, el ser inmediato, en eso se presupone a sí mismo. Pero ese presuponerse sólo se vuelve comprensible en la esencia del ser: “La inmediatez surge apenas en general como retorno e es aquel negativo que es la apariencia del inicio, que es negado por medio del retorno”²². (Aquí ya no busco la diferencia entre el presuponer inmediato y el presuponer absoluto en el texto de Hegel).

“En sí”, la exposición del inicio lógico sería completa porque es “lo más simple”. Pero Hegel quiere agregar algunas reflexiones e ilustraciones.

En primer lugar, encontramos el pensamiento de que la filosofía tenga que comenzar con “algo *hipotética y problemáticamente* verdadero e que el filosofar, por consiguiente, apenas podría ser una búsqueda”²³.

3. Hipótesis y conocimiento matemático

El inicio de la lógica así comprendido, aun en su mayor abstracción, aún es bilateral, o sea, Ser y Nada al mismo tiempo. Pues, en la abstracción meramente unilateral, no sería un universal no restringido (infinito). Por lo tanto, no es posible mantener la abstracción unilateral del puro ser, por lo que la lógica debe comenzar necesariamente (porque la naturaleza del inicio consiste en que este precisa ser absolutamente incondicionado, esto es, no debe presuponer nada)²⁴. Esa abstracción es evanescente y no verdadera, y *no* sirve para un fundamento universal de todas las

²² Ed Werle, p. 121, W 6, 27.

²³ Ed Werle, p. 53, W 5, 69.

²⁴ “Pero él [el puro ser] debe ser igualmente tomado de modo esencial apenas en la unilateralidad de ser lo puramente inmediato, justamente porque él aquí es como el inicio”. (*Con lo que debe ser hecho el inicio de la ciencia?* parágrafo 16 (Ed Werle, p. 55; W 5, 72).

determinaciones lógicas. No obstante, con respecto a la referida universalidad *bilateral* del ser en el inicio de la lógica, que sigue inmediatamente de su abstracción unilateral, no puede haber un lugar externo a la búsqueda para el conocer en el cual haya algo por conocer, porque dicha búsqueda ya incluye todo aquello pasible de llegar a ser conocimiento científico. La actitud tomada por Hegel, a saber, que el inicio absoluto sea bilateral inclusive en su abstracción suprema, esto es, inmediatamente ser y nada, excluye que éste pueda ser asumido como provisorio e *hipotético*, como el comienzo de un procedimiento de *búsqueda*, cuyas certeza se muestran evidentemente posteriormente en el curso de la ciencia²⁵.

Para Hegel, el progreso de conocer, según su naturaleza, no es algo provisorio o hipotético, que solamente encuentra su confirmación o su refutación por el resultado de una investigación, por ejemplo, por efecto de un experimento. El inicio da lógica no es algo que se podría conseguir por una *acción* de pensar para, después, proseguir arbitrariamente, lo que se podría proceder científicamente de cualquier otro modo. Tampoco se trata de una proposición pasible de ser verificada, o sea, refutada por otra proposición. Pero aquello que comienza en la lógica y continua para determinarse, es eso que se determina necesariamente “por la naturaleza de la cuestión [de la cosa, WE] y del contenido mismo”.²⁶ Esa “cosa” o “contenido” de los que Hegel habla en la citación en relación a la lógica es, según Hegel, el “pensar objetivo”, el “puro

²⁵ Podríamos ilustrar ese procedimiento rechazado por Hegel a partir de las consideraciones kantianas sobre la investigación teológica a través de un principio heurístico de la *facultad del juicio reflexivo*. Ciertamente es que Kant no recomienda una investigación empírica destituida de un principio conductor, pero el recurso a dicho principio racional não es más que una búsqueda de razones, lo que ciertamente Hegel posteriormente criticará. Para un abordaje del concepto de *hipótesis* en Kant, ver *Crítica de la razón pura*, B XXII; *Crítica de la facultad del juicio*, AA 05:142.

²⁶ Ed. Werle, pág. 55; W 5, 72.

pensamiento”, la “verdad absoluta”²⁷. De esa forma, el inicio “no es ni algo arbitrario y aceptado temporariamente, ni un presupuesto solicitado y que aparece de modo arbitrario, sino algo en el sentido de la frase antecedente”²⁸.

Algo meramente hipotético, entonces, es un supuesto provisorio, o sea, algo accidental que no es objeto de saber a partir del inicio y que podría tener el destino rechazado en el futuro. No se puede decir del inicio aquello con la construcción matemática de las proposiciones geométricas, donde el resultado prueba la exactitud del procedimiento.

La determinación de la *razón*, que es de importancia decisiva en lo que respecta al inicio de la lógica, no puede ser considerada aquí de modo más amplio. Hegel piensa que el desarrollo de las determinaciones lógicas que parten del ser puro apunta para aquello que él mismo llama “razón” [*Grund*]. Con ello, él combina lo originario o verídico, “de los cuales depende aquello con que es hecho el inicio e por los cuales de hecho es producido”²⁹. La razón es *el principio de la producción* del inicio. En realidad, el inicio como algo inmediato puede ser comprendido de modo igualmente apropiado como la razón primera, que tiene como resultado aquel principio de la producción del inicio³⁰. De este modo, se diseña un círculo de desarrollo lógico (casi) cerrado en sí

²⁷ *Introdução. Conceito geral da lógica*, parágrafos 20-21 (Ed. Werle, p. 29). Es necesario tomar en consideración que Hegel desarrolla profundamente las categorías “contenido” [“*Inhalt*”], “cosa” [“*Ding*”], e “cuestión” o “materia” [“*Sache*”] en la *lógica de la reflexión* en el segundo libro de la *Ciencia de la lógica* titulado “La doctrina de la esencia” (veja W 6, 94-112 (“*Inhalt*”), 119-123 (“*Sache*”), 129-147 (“*Ding*”).

²⁸ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 15 (Ed. Werle, pág. 55).

²⁹ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 12 (Ed. Werle, pág. 54).

³⁰ Veja *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 13 (Ed. Werle, pág. 54).

mismo, que es lo típico y lo esencial en la *Ciencia de la Lógica*, y que es de importancia capital para Hegel.

Hegel distingue estrictamente el comenzar lógico del conocimiento científico de los procedimientos matemáticos de prueba, por ejemplo, en las “construcciones” de una proposición geométrica, donde se muestra sólo después de ser realizada la prueba, que fue correcto con ciertos procedimientos³¹.

Aquella determinación que primeramente surge en el pensamiento del saber, tiene que ser completamente simple, pero no puede ser Dios o lo absoluto, pues apenas en lo más simple existe verdaderamente el “inicio puro” y nada más. Eso sólo puede ser lo inmediato, porque esto aún continuó para *un otro*: “ese simple, que no posee otra significación ulterior, ese vacío es, por lo tanto, pura y simplemente el inicio de la filosofía”³².

Es aún el *saber puro* que aparece en el marco del inicio de la lógica. Al mismo tiempo, él es el concepto de la ciencia; el saber puro é el “elemento” del “pensar” [Werle: “pensamiento”] que es “libre por sí mismo”³³, motivo por el cual el inicio es “lógico”³⁴. En la lógica, ese resultado (la idea del saber puro) es la única *presuposición* que puede permanecer en relación al inicio de la lógica. Ese saber puro que es

³¹ En muchas oportunidades Hegel toma como ejemplo el caso de los axiomas de las paralelas de la geometría euclidiana. Según nuestro autor, ese axioma no es capaz de ser demostrado ni lo precisa, dado que la deducción debería ser ejecutada meramente a partir del concepto y, por consiguiente, pertenece a la Filosofía. No cabe la matemática, pero la matemática debe presuponer aquella “deducción”, pues, sin demostración los axiomas serían puras tautologías (*Doutrina do conceito, A ideia do verdadeiro, O conhecer sintético, 3. A proposição*, parágrafo 3).

³² Ed. Werle, pág. 61; W 5, 79.

³³ Werle traduce: “por si mismo”, pero en el texto alemán está colocado “für sich” (W 5, 67), motivo por el cual preferimos la traducción “para si”.

³⁴ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 5, Ed. Werle, p. 51.

concepto de la ciencia es el resultado del desarrollo de la consciencia en la *Fenomenología del Espíritu*, mientras que la *Lógica* “es” la “*ciencia pura*, esto es, el saber puro en toda la amplitud de su desarrollo”³⁵. El ser puro del inicio de la Ciencia de la *Lógica* queda inmediatamente en la proximidad y secuencia del saber puro como el primero o el *elemento* del pensar.

Aquella *presuposición* como saber puro es *necesaria*, en la medida en que Hegel enfatiza la necesidad aclarar el “punto de vista de la *lógica* como una ciencia, al contrario de otros intentos en la misma disciplina”³⁶. Al mismo tiempo, Hegel reivindica ese *punto de vista* como “el púnico punto de vista verídico sobre el cual ella [la ciencia de la *lógica*] tiene que ser para siempre establecida en el futuro”³⁷. Pero ese *punto de vista* é el concepto de la *ciencia*, o sea, el concepto del saber puro, que es el resultado de la locomoción de la consciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. Él no es apto para otra legitimación o prueba de su *verdad*, sino para lo que es producido necesariamente por la consciencia³⁸. Cuando Hegel dice que, para comenzar la ciencia del saber puro a partir de la determinación del concepto del saber por la mediación de la consciencia, no precisamos realizar nada más que “observarlo o, mejor aún, por medio de la eliminación de todas las reflexiones de todas las opiniones

³⁵ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 5, Ed. Werle, p. 51.

³⁶ “La *lógica* tiene, por lo tanto, como su *presuposición* la ciencia del espíritu que aparece, la cual contiene y demuestra la necesidad y la prueba de la verdad desde el punto de vista de lo que es el saber puro, así como de su mediación en general” (*Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 5, Ed. Werle, p. 51) Compare con *Introdução*, Conceito geral da *lógica*, parágrafos 17-18, Ed. Werle, p. 27-28).

³⁷ *Introdução*, Conceito geral da *lógica*, parágrafo 17, Ed. Werle, p. 27; W 5, 42.

³⁸ *Introdução*, Conceito geral da *lógica*, parágrafo 18, Ed. Werle, p. 27-28; W 5, 42.

que se tiene de modo, apenas acoger lo *que está dado*³⁹, quiere decir que el ser es exactamente aquel contenido inmediatamente unido con el concepto del saber puro, con lo cual la lógica debe comenzar.

El ser puro como inicio de la lógica es de hecho mediado por el saber puro en que la mediación del mismo a través de la locomoción de la consciencia ya fue *suprasumida*⁴⁰. Por medio de esa *suprasunción*, el saber puro perdió toda relación con lo diferente y acabó por ya no ser más *aber*⁴¹. Por otro lado, Hegel también afirma que la inmediatez del inicio como tal *es* necesariamente sin el presupuesto de la mediación por el saber puro. En este sentido, el inicio es abstracto y parece como el inmediato mismo, como el pensar puro sin contenido⁴². Pero esto me parece una determinación unilateral y falsa, que es refutada en el proceso del desarrollo de los “momentos” del “devenir”⁴³

³⁹ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 6, Ed. Werle, p. 52; W 5, 68.

⁴⁰ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 6, Ed. Werle, p. 52; W 5, 68.

⁴¹ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 6, Ed. Werle, p. 52; W 5, 68.

⁴² *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 6, Ed. Werle, p. 52; W 5, 68.

⁴³ En este contexto, Hegel habla también del “inicio de la lógica” como “el pensamiento sí mismo” como sería “la decisión, que también puede ser vista como una arbitrariedad, a saber, que quiere considerar el pensamiento como tal” (*Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 6, Ed. Werle, p. 52; W 5, 68). Pero esto no es más que una concesión de otros puntos de vista diferentes de la propia. Pues que el inicio lógico pudiese ser entendido como algo arbitrario es rechazado estrictamente por Hegel en el decorrer de su controversia con otras posiciones (compare *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 15, Ed. Werle, p. 54; W 5, 71). A este respecto, discordo con S. Houlgate, que confundió en su interpretación el punto de vista de la lógica de Hegel con la posición criticada por Hegel (como las posiciones de Jacobi o de Reinhold). Dudo que, según Hegel, el inicio lógico podría ser hecho

Por causa de la razón absoluta, el inicio de la lógica no es algo provisorio o hipotético. Pero en el caso del ser puro como “inmediato-absoluto” es en la sucesión del saber puro “igualmente lo que es mediado absolutamente”⁴⁴, esto es, inicio como inicio de la filosofía, a pesar de que la *cosa misma* (el método absoluto) no exista aún. El saber puro da apenas la determinación negativa de que el inicio debe ser el “*inicio abstracto*”⁴⁵. El inicio es lo “enteramente vacío”⁴⁶. Lo inmediato simple es el inicio “del cual parte el movimiento”⁴⁷.

Daremos un paso más en el decurso del ser puro en el primer capítulo de la doctrina del ser. Para demostrar cómo se desarrolla el método especulativo de la filosofía hegeliana en la base del ser puro, debe ser discutida la crítica de Hegel al tratamiento de la cuestión del inicio y la progresión de la filosofía por Jacobi en el contexto de la categoría del *devenir*.

Según el juicio de Hegel, Jacobi mostró que en cada pensamiento vacío más allá del ser como indeterminado, inmediatamente está también su opuesto en la forma de la nada. Ese entendimiento corresponde a la exposición simple del ser en Hegel que, no obstante, rebela más distintamente la sutileza por la cual la indeterminidad que resulta de la abstracción absoluta tiene *inmediatamente* en sí su opuesto⁴⁸.

arbitrariamente por la consciencia ordinaria (compare Stephen Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. Purdue University Press 2006, p. 144-5). Es más, aquello que Hegel denomina como “decisión” en este contexto, podría ser interpretada, según pienso, como un acto anticipado del “concepto”, esto es, como una conclusión (compare, *Ciência da lógica, Doutrina do conceito, A Objetividade*, parágrafo 1).

⁴⁴ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 16, Ed. Werle, p. 55.

⁴⁵ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 17, Ed. Werle, p. 56.

⁴⁶ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 24, Ed. Werle, p. 58.

⁴⁷ *Com o que deve ser feito o início da ciência?*, parágrafo 29, Ed. Werle, p. 61.

⁴⁸ Por lo tanto, cuando Jacobi afirma la duplicidad del único originario, esto aún no contiene la diferencia específica del inicio de la lógica de

La indeterminidad (del ser) es como el opuesto abstracto de sí mismo, lo determinado o o negativo, esto es, “lo negativo

Hegel (ver Jacobi, *Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* [Sobre o empreendimento do criticismo de levar a razão ao entendimento] (1801), *Werke* [Obras] III, p. 143-4). Pues lo bilateral (o sea, el opuesto) es justamente aquel que ‘irrumpe inmediatamente’ el ser unilateral, porque se encuentra en la naturaleza de la acción misma de abstraer, que ella pasa del ser a la nada e de la nada al ser, como Hegel demuestra en la *Observación 3* del capítulo C, *Devenir, a.*, en los parágrafos 11 y 12, (Ed. Werle, p. 90-1; W 5, 104-105). No estoy de acuerdo con la descripción del “modelo de la racionalidad” de Jacobi que Birgit Sandkaulen presenta. Ella afirma que con los primeros enunciados del suplemento VII de las “cartas sobre la doctrina de Espinosa” Jacobi diseña una “verídica imagen engañosa” (“*veritables Vexierbild*”) al poner aquel aspecto en el inicio del filosofar que es exprimido en el principio, que “un ser que no nació servirá de base de todo devenir” (Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. München 2000, pág. 104; Jacobi, *Obras* IV.1, p. 172). Que aquel, que no nació, no sea accesible racionalmente, sería lo mismo que, de otro lado, ya estaba en la base de toda metafísica. Eso acarrea el carácter de la imagen engañosa. Por esa razón, Jacobi es caricaturizado de forma no apropiada como el tipo de crítico de la racionalidad, que obtenga importancia para desarrollar estrategias de la armonía y de la reconciliación (Sandkaulen, 2000, p. 108). De esa forma, la crítica de Hegel a Jacobi debe ser comprometida, en la medida en que Hegel pretendió cautivar (anexar) (“*vereinnahmen*”) el crítico de la racionalidad por su propio interés especulativo de la razón. Pues “la búsqueda para el constante en lo inconstante” (Sandkaulen, 2000, p. 108) no debe ser mal entendida como una nostalgia por la unidad original; por otra parte, Jacobi tampoco es un partidario del modelo de pensar de su época, que se obligó de la lógica del entendimiento de la “separación” (“*Entzweigung*”). Por lo tanto, adónde comanda (en qué dirección apunta) el pensamiento de Jacobi: en la dirección de la separación o en la dirección de la unión? Ciertamente en ninguna de ambas direcciones! Su posición es constantemente oscilante; unas veces defendiendo la primer tesis y otras la segunda, como una consciencia dupla (Jacobi, *Obras* III, pág. 396; Sandkaulen (2000), p. 108). Pero, para eso, existe una lógica, o sea, la lógica del ser en el proceso del “devenir” (o del “pasar” (“*Vergehen*”). Obscurecer esta lógica por las descripciones de palabras, existenciales significa no ser justo ni con Jacobi, ni con Hegel. El pasar está pasando y, en esa verdad del devenir, desaparece también el ser inicial que Jacobi imagina tan lleno de fantasía.

puro, enteramente abstracto”. El ser como “resultado de la perfecta abstracción” es “negatividad abstracta, o nada”⁴⁹

In der reinen Reflexion des Anfangs, wie er in dieser Logik mit dem *Sein* als solchem gemacht wird, ist der Übergang noch verborgen; weil das *Sein* nur als unmittelbar gesetzt ist, bricht das *Nichts* an ihm nur unmittelbar hervor.⁵⁰

Ese nada no puede ser expresado adecuadamente por la sentencia muchas veces citada antes de Hegel, “*Ex nihilo nihil fit*” (“*Nada nace de la nada*”). Hegel critica ese antiguo dogma metafísico, en que esa sentencia expresa un repudi al “devenir” como a consecuencia a partir do entendimiento insuficiente do concepto de “nada” en cuanto consecuencia de la nada⁵¹. Jacobi cita la misma frase en su diálogo *Sobre la doctrina de Espinosa*, para designarlo como el “espíritu del espinosismo” y como marca del dogmatismo⁵², sin embargo, sin presentir que mediante este tipo de crítica —desde el punto de vista hegeliano— él mismo se volvió, aunque de forma involuntaria, en partidario del espinosismo y del panteísmo⁵³.

⁴⁹ *Observación 3*, parágrafo 11, (Ed. Werle, p. 90; W 5, 104). Consecuentemente, la indeterminidad como la nada completamente abstracta ya encierra en sí misma la determinidad simple en la forma del pasaje inmediato. Esa especie de “cualidad” es ciertamente diferente de la determinidad mediada, que es desarrollada a través del capítulo del “devenir” e, después, en el capítulo del “ser-ahí”.

⁵⁰ *Observación 3* do capítulo *C, Devenir, a.*, parágrafo 11, W 5, 104 (Ed. Werle, pág. 90).

⁵¹ *Observación 1* do capítulo *C, Devenir, a.*, parágrafo 3, (Ed. Werle, pág. 73-4; W 5, 97).

⁵² Jacobi, *Werke [Obras]* IV.1, pág. 56.

⁵³ Ver Hegel, *Ciência da Lógica*, Primeiro livro, *C. Devir, a., Observação 3*, parágrafo 3, (Ed. Werle, p. 85; W 5, 98).

Apêndice: La crítica de Hegel a Jacobi

En su tercer Observación agregada en la sección “*C. Devenir. 1. Unidad del ser y de la nada*”, Hegel ilustra la cuestión sobre qué tipo de equívocos ocurren en la consideración de la relación entre el ser puro y el devenir y que impiden el conocer adecuado de la naturaleza del inicio. De un lado, el devenir es la unidad del ser y de la nada y dado que es unidad, el mismo devenir es un tercero que se distingue y se separa del ser de la nada. Así, el devenir es concebido al mismo tiempo como la verdad del ser y de la nada, en la medida en que los dos primeros son determinados como dos determinaciones *no separadas* una de la otra. Por otro lado, las mismas determinaciones existen en su diferencia como “momentos” que aparecen apenas en el proceso del *devenir*. De esta forma, esas dos determinaciones no son enteramente para sí, esto es, no son independientes el uno del otro e no son autónomos. Pues cada uno implica necesariamente en el restetivo otro “momento”. Hegel nota que ese tercero como unidad del ser y del devenir “posee formas [*Gestalten*] empíricas múltiples, que son ignoradas o despreciadas por la abstracción, a fin de fijar sus productos, el ser y la nada, cada uno para sí y mostrarlos protegidos contra el pasaje”⁵⁴. Lo que Hegel quiere decir exactamente por esas formas deficientes del abstraer se manifiesta en aquella *forma empírica* (“*empirische[n] Gestalt*”), que se deja colocar paradigmáticamente en la crítica de Jacobi al concepto kantiano de autoconsciencia. La crítica de Hegel a Jacobi se basa en el conocimiento “que ni el ser ni la nada son algo verdadero, pero apenas el devenir es su verdad”⁵⁵. Hegel constata que de la polémica de Jacobi contra Kant, resulta (en el auto-entendimiento de Jacobi), la imposibilidad

⁵⁴ *Observación 3*, parágrafo 1, (Ed. Werle, p. 84; W 5, 97).

⁵⁵ *Observación 3*, parágrafo 1, (Ed. Werle, p. 84; W 5, 97).

de realizar una síntesis y un múltiplo por una determinación *pura*, como es la consciencia. Un puro *uno* no puede ser multiplicado: “cada uno es apenas uno e ningún otro”⁵⁶. Esa tarea significa en Jacobi también, que sea requerido dejar nacer “todo y cada *determinado*” del “infinito=0 de lo indeterminado”⁵⁷.

Lo primero que llama la atención en la interpretación que Hegel hace de Jacobi, es que él “reconoció de modo muy determinado la *inesencia* de la abstracción”, concretamente, de la pura consciencia⁵⁸. En vez de “inesencia” tendría que decir *apariencia* (“*Schein*”). Pues no es verdadero que una abstracción que opera consecuentemente tiene meramente lo indeterminado como resultado, en la medida en que lo indeterminado se volvió nada, esto es, su contrario, en el mismo momento de su nacer.

La razón por la cual, en el contexto de la crítica de Jacobi a Kant, el conocimiento de Jacobi sobre el concepto de la consciencia es, según Hegel, que la consciencia pura como unidad ya incluye múltiples determinaciones. Que el comienzo es tomado como consciencia pura sin contenido, es supuesto como consciencia pura sin contenido, es una abstracción que no le es *esencial*. La “inesencia de la abstracción” consiste en abstraer *unilateralmente* de algo que no puede ser separado de la cosa. Por eso, la abstracción es falsa.

La restante crítica de Hegel muestra que Jacobi, por su parte, no procede de forma consecuente, dado que el complemento para esto —la esencia de la abstracción (la abstracción reflexionada)— le resultó enteramente

⁵⁶ *Observación 3*, parágrafo 4, (Ed. Werle, p. 86; W 5, 99f); paráfrase de Jacobi, “Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen” [*Sobre el emprendimiento del criticismo de conducir la razón al entendimiento*], *Obras III*, p. 113-4.

⁵⁷ *Observação 3*, parágrafo 4, (Ed. Werle, p. 86; W 5, 100).

⁵⁸ *Observación 3*, parágrafo 4, (Ed. Werle, p. 86; W 5, 100).

desconocido. Jacobi ni siquiera posee un concepto de lo que sería el ser puro en la dimensión completa de su abstracción, ni tiene un presentimiento del significado y necesidad de la relación entre el *ser puro* y el “pasaje”⁵⁹ al desarrollar el ser puro. De esa forma, Hegel puede acusar de forma justa la posición de Jacobi de insistir en la pura consciencia (y con esto en la abstracción falsa, en su insistencia) para poder afirmar “la imposibilidad de una progresión para un otro”⁶⁰. Ese asunto se vuelve mucho más claro por la siguiente citación de su texto crítico sobre Kant; siendo comprendida la síntesis pura como repetición infinita de la misma cosa, no debe acontecer ningún pasaje para que sea diferente: la síntesis pura debe

als solche, unabhängig von der Einbildungskraft und aller Anschauung, ganz für sich allein bestehen [...]. Eine wichtige Entdeckung! Denn nun wird es klar, daß die reine, von Antithesis und Thesis unabhängige Synthesis, daß die Synthesis an sich, nichts anders ist, als die Copula an sich [...]. Dieses ins Unendliche fortgehende Wiederholen der Wiederholung ist die alleinige Geschäftigkeit, Function und Production der allerreinsten Synthesis [...] usw.⁶¹

Cuando en la lectura contemporánea de Hegel se articula una relación ambivalente de Hegel a la filosofía de Jacobi⁶², ese supuesto equívoco debe ser atribuido a ça

⁵⁹ Ed. Werle, p. 90; W 5, 104.

⁶⁰ *Observación 3*, parágrafo 4, (Ed. Werle, pág. 86).

⁶¹ Jacobi, *Obras III*, p. 125, vea también pág. 126, 146-7, 149; compare Hegel, *Ciência da Lógica, Observação 3*, parágrafo 7, (Ed. Werle, pág. 88; W 5, 102).

⁶² Así piensa, por ejemplo, Hans-Jürgen Gawoll de un discurso del desarrollo de la “apropiación existencialmente motivada de Jacobi” por Hegel. Él constata una “ambivalencia” en la relación de Hegel a Jacobi. (Gawoll, Hans-Jürgen: Von der Unmittelbarkeit des Seins zur

contrariedad inmanente al pensamiento de Jacobi. No es justificado inferir inmediatamente del hecho de que exista un rompimiento o contradicción dentro de una teoría *criticada* a una actitud ambivalente del *crítico* en relación al objeto de su crítica.

Hegel reduce la falla de la abstracción indicada anteriormente en la crítica de Jacobi a Kant a los malentendidos referentes a la cuestión: ¿lo *que* lleva “determinidad en la indeterminidad” y *de qué modo*?⁶³ En relación a la síntesis de la autoconsciencia propuesta por Kant, Hegel nota que la cuestión sobre lo “que” es una síntesis ya fue respondida suficientemente por el propio Kant (mediante los elementos presentados en la *Analítica* de la *Lógica Trascendental* en la *Crítica de la Razón Pura*, a partir de las categorías, los principios y el esquematismo). La cuestión sobre “como” realizar una síntesis, por el contrario, es colocada de forma incorrecta, según la opinión de Hegel. Pues Jacobi afirma desde el comienzo la imposibilidad de una síntesis presuponiendo únicamente la validez de la categoría de la modalidad del entendimiento como instrumento de una respuesta, haciendo que esa pregunta no sea pasible de ser respondida de esta forma. Ella exigiría otro concepto de *síntesis* que ninguna categoría el entendimiento puede presentar. Pues Hegel comprende esa síntesis como la “síntesis inmanente del ser y la nada”⁶⁴, y esa síntesis tiene una *sustancia especulativa*. A diferencia de una agregación meramente exterior de las entidades separadas entre sí, que existen para sí y destituidas de relación, la “síntesis inmanente” aquella síntesis expresa un andamio lógico del determinar, en el sentido de un desarrollo como proceso

Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi. Em: *Hegel-Studien* 33 (1998). Hamburg 2000, 133-152, especialmente: 135].

⁶³ *Observación 3*, parágrafo 4, (Ed. Werle, p. 86).

⁶⁴ Ed. Werle, p. 86; W 5, 100.

de una determinación del concepto para su contrario. La posteriormente síntesis abarca ese proceso de determinar y también su resultado, en el cual el ser y la nada tienen una existencia relativa como simples “momentos”. La expresión de Hegel para ese asunto es el “devenir”. El *devenir* es la síntesis de la que Hegel puede afirmar finalmente que “contiene y muestra la *inverdad* [*Unwahrheit*] de aquellas abstracciones”⁶⁵.

Jacobi no se pronuncia de forma crítica en relación a la necesidad de una síntesis, porque tiene en vista apenas el significado (mal entendido) de la expresión kantiana “*Synthesis a priori*”. Por lo tanto, su exégesis y respuesta a la cuestión sobre “como” realizar una síntesis de lo indeterminado y lo determinado, del ser y la nada (esto es, en el sentido de que la respuesta a la pregunta sea imposible), se convierte en círculo; como las palabras de Hegel: “Esa imposibilidad no significa otra cosa sino una tautología [...]”⁶⁶

Con la categoría del “devenir” como aquel que se desarrolla necesariamente mediante el movimiento del concepto del ser puro, que en el inicio es puesto unilateralmente, a través de su contrario, el puro nada, y que forma junto con el nada una unidad en el resultado, Hegel funda un nuevo entendimiento de la síntesis que disuelve la antinomia pretensamente insoluble ente *determinidad* (“*Bestimmtheit*”) e *indeterminidad* (“*Unbestimmtheit*”).⁶⁷ No obstante, antes de esa fundamentación del concepto de síntesis que ya no posee más el sentido kantiano, precisa de una nueva determinación del inicio de la filosofía como ser

⁶⁵ Ed. Werle, p. 89; W 5, 103.

⁶⁶ *Observación 3*, parágrafo 7, (Ed. Werle, p. 88); W 5, 102. Compare Jacobi, *Obras* III, pág. 148-9.

⁶⁷ En la edición española, “*Unbestimmtheit*” es traducido como “indeterminación” (G.W.F. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rudolfo Mondolfo, p. 128).]

puro. Ese ser aún no puede contener ninguna determinación, por lo tanto, aún no puede ser ningún concreto (“*Konkrete*”), ningún determinado (“*Bestimmtes*”), pero debe ser apto para toda determinación. Interpretar el concepto kantiano de la consciencia como consciencia *pura* (indeterminada, vacía) significa entenderlo de una forma equivocada, dado que ya contiene en sí múltiples determinaciones de las cuales sólo después será abstraído para poder ser aislado de forma analítica como concepto “puro”. Eso sirve también para demostrar que el concepto como tal, entendido para sí mismo, es vacío y que, por lo tanto, debe corresponderle otro que no está dentro de la consciencia.

Hegel enfatiza que mientras Kant entiende la “síntesis *a-priori* de la autoconsciencia” como “actividad” (“*Tätigkeit*”) de una unidad “de dirimirse”, Jacobi redujo la misma unidad a un mero abstracto de una relación destituida de la relación, esto es, a una “síntesis en sí” como “*cópula en sí*”; un unir destituido de los elementos a ser unidos, independiente del sujeto y del predicado”, que puede ser expresado también como una repetición infinita del mismo⁶⁸. Además, Hegel concibe la estipulación del concepto de la consciencia abstracta de Jacobi de modo que se acepte el entendimiento del concepto de la consciencia como un hecho empírico, con eso sea afirmado “algo *empíricamente* falso”⁶⁹. Pues, al entender el acto de abstraer como una experiencia de la

⁶⁸ Jacobi, *Obras III*, 125 [„als *die Copula an sich*; ein von Subject und Prädicat unabhängiges Verbinden ohne zu Verbindendes“]; ver Hegel, *Ciencia de la Lógica, Observación 3*, parágrafo 7, (Ed. Werle, p. 88; W 5, 102). Con esto, Jacobi adopta una crítica que Carl Leonhard Reinhold presentó varias veces como complemento de la crítica de Christoph Gottfried Bardili a Kant en su “*Grundriß der Ersten Logik*” (1800) [*Planta de la Primer Lógica*]. No es por acaso que el artículo de Jacobi fue publicado en la edición de las “*Beiträge*” [*Contribuições*] de 1801. Hegel crítica implícitamente el principio de la reforma de la lógica por Reinhold e Bardili en su escrito de la *Diferencia* (1800).

⁶⁹ *Observación 3*, parágrafo 8, (Ed. Werle, p. 88; W 5, 102).

consciencia, sería puesto un modo de existir en el cual “la consciencia es rellena con el sentimiento, el representar y el desear determinados [etc.]”. Por lo tanto, la consciencia “no existe separada de cualquier contenido particular”⁷⁰. Pero con esto, la consciencia no es infinita como era el caso de la consciencia abstracta, sino que apenas posee una existencia limitada.

Según Hegel, apenas el *ser puro* en la inmediatez del inicio tiene la determinación del indeterminado absoluto. Pero esa determinación pasa inmediatamente a su contrario, esto es, la *nada*. Ese negativo es el lado del *contenido* o del *método*, o sea, la mayor abstracción en general, que abstrae con necesidad de toda determinidad concreta del *ser-ahí* (“*Dasein*”), de la *existencia*, de la *actualidad* etc., para poder cumplir la función del inicio (el *ser puro* como *forma* y *principio*), ya implica evidentemente la contradicción (no expresada). Según esta comprensión del ser abstrato como o inicio de la filosofía, la contradicción (“*der Widerspruch*”) es el elemento dinámico (iniciador) del desarrollo de todas las demás determinaciones del concepto lógico y del fundamento de su verdad⁷¹. En este nivel básico, la contradicción no es nada más sino la negación abstracta. Abstraer, además, de forma continua hasta el infinito, esa determinación de la reflexión, que existe implícitamente, sería, en realidad, imposible⁷². Por consiguiente, en aquel fundamento, el desarrollo del método especulativo de Hegel es absolutamente necesario (forzoso).

⁷⁰ *Observación 3*, parágrafo 8, (Ed. Werle, p. 88; W 5, 103).

⁷¹ *Observación 3*, parágrafo 9, (Ed. Werle, p. 89; W 5, 103).

⁷² No obstante, de esto no se sigue que *el inicio* (el ser puro) ya sea determinado por una determinación de la “reflexión”. Aquí, la *reflexión* tiene el papel auxiliar (eurístico) de permitirnos comprender de forma más clara la indeterminidad del inicio.

Bibliografia:

Bardili, Christoph Gottfried (1800). *Grundriß der Ersten Logik, gereinigt von den Irrthümmern bisheriger Logiken überhaupt, der kantischen insbesondere; keine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie*. Stuttgart.

Gawoll, Hans-Jürgen (2000). „Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi“. Em: *Hegel-Studien* 33 (1998). Hamburg 2000, 133-152.

Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W)

Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I*. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch (W 5). *Wissenschaft der Logik II*. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik (W 6).

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit mündlichen Zusätzen. (W 8)

Hegel, G.W.F. *Ciência da lógica (Excertos)*. Seleção e tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla 2011.

Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Primera Parte. Traducción directa de alemán de Augusta y Rudolfo Mondolfo. Buenos Aires: Libreria Hachette S. A.

Hegel, G.W.F. (1979). *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). En: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Jenaer Kritische Schriften (I)*. Neu hg. von Hans Brockhard und Hartmut Buchner. Hamburg: Meiner, 1-116.

Henrich, D. (1971). “Anfang und Methode der Logik”, en: Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, p. 73-94.

Houlgate, Stephen (2006). *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*. Purdue University Press.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1801). *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* [*Sobre o empreendimento do criticismo de levar a razão ao entendimento*] (1801), *Werke* [Obras] III, 59-195.

Jacobi, Heinrich. *Werke*. Hg. von Friedrich Roth und Friedrich Köppen. Band III (1816); Bd. IV (1819) [Reprografischer Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980].

Koch, A. F. (2004). “Unmittelbares Wissen und logische Vermittlung. Hegels Wissenschaft der Logik”, en: Walter Jaeschke / Birgit Sandkaulen (Eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner (Studien zum achtzehnten Jahrhundert Bd. 29), p. 319-336.

Birgit Sandkaulen, Birgit (2000). *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. München.

Tuschling, B. (1989). “Necessarium est ídem simul esse et non esse. Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik”, en: Lucas, Hans-Christina y Planty-Bonjour, Guy (Ed.): *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, 189, 199-226.

O ESPÍRITO DO CRISTIANISMO EM HEGEL E SUA EXPRESSÃO NA PRÁTICA CRISTÃ EM NIETZSCHE

Adilson Felício Feiler

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

1. Introdução

Diante das críticas que Hegel e Nietzsche apresentam ao dualismo cristão, seja da lei positiva como da moral, em ambos há uma valorização do autêntico "espírito cristão", que em Hegel é lido através da ação de Jesus, que "(...) apareceu não muito antes da última crise e trouxe à tona a fermentação dos múltiplos elementos do destino judaico (HEGEL, ECD, 2011, p 190). Em Nietzsche o espírito é traduzido como uma prática, "(...) a *prática* cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã" (NIETZSCHE, AC, KSA, § 39, 1999, p. 211), ou seja, através da prática de Jesus. Assim, o problema da moral e da razão moderna está no dualismo e positivismo que esta tem assumido, frente a mesma Hegel e Nietzsche endereçam as mesmas críticas.

Pela aproximação entre o jovem Hegel e Nietzsche de acordo com: *O espírito do Cristianismo e seu destino* (1798-

1800)¹ e *O Anticristo* (1889)² e, seguindo os conceitos de Amor e Destino, inferimos um ethos cristão que é plenitude vital, o espírito cristão expresso numa prática, que, a cada momento, está destinado a atingir novos pontos culminantes; revela-se, assim, como uma ética com caráter plural. A afirmação desta ética demanda uma crítica à moral. O percurso metodológico para chegar a esta ética é marcado por aproximações e distanciamentos entre Hegel e Nietzsche, há, no entanto, uma aproximação quanto a crítica à moral em ambos autores e também quanto a um projeto ético. Não queremos com isso reconciliar Hegel e Nietzsche, mas mediante uma comparação entre ambos destrinchar suas identidades e diferenças no que diz respeito ao Cristianismo tradicional e ao dualismo e positivismo da razão moderna. É um projeto ético de reconciliação transvalorada, que se opera a cada momento culminante que se atinge, mostra-se como algo aberto e, por esta razão, está ligado à vida na sua dimensão de plenitude que tem a sua expressão no amor. No

¹ Este trabalho, que antecede o sistema hegeliano, constitui na visão de Wilham Dilthey o mais belo de Hegel. No entanto, cabe cautela, quanto ao fato de Hegel ou o ter compilado num todo acabado ou por fragmentos separados, por essa mesma razão muitos resistem em concebê-la enquanto obra, mas apenas enquanto fragmento. De acordo com as pesquisas atuais o escrito faz parte do período anímico de Hegel, referente aos anos de 1797 a 1800 quando de sua estada em Frankfurt. (Cf. BECKENKAMP, 2009). Além deste escrito, no caso de Hegel, também incluímos, na pesquisa, seu epistolário, correspondendo ao período da redação da obra supracitada. De modo particular, destacamos sua famosa carta a Schelling, de 02 de Novembro de 1888.

² Além desta obra e de seu epistolário, correspondentes, ao mesmo período de redação, incluímos a *Gaya Ciência*, de onde extraímos o conceito de *Lebensfülle*, também utilizado por Hegel. Incluímos os Fragmentos Póstumos de Nietzsche, que são assim denominados por terem sido publicados postumamente, servindo como explicitação póstuma das obras publicadas. De modo particular, destacamos os Fragmentos Póstumos do Outono de 1887, correspondentes ao período de redação de suas obras finais. Dentre elas, destaca-se o *Anticristo*.

amor, a vida atinge a sua culminância e, para expressá-la, introduzimos um conceito novo com sentido metafórico: o de pontos culminantes de vida: *Lebenshöbepunkte*³. Essa metáfora é resultado da junção de duas outras: plenitude vital *Lebensfülle*⁴, a abertura plena da vida (Hegel-Nietzsche) e pontos culminantes de potência *Macht-Höbepunkte*⁵, a multiplicidade de força que a vida assume (Nietzsche). Através do conceito de pontos culminantes de vida inferimos uma ética, mediante a qual propomos uma reconciliação frente à complexidade do conflito da vida, marcado pelas dimensões normativas e orgânicas. Pois, tanto Hegel como Nietzsche, ao apresentarem um novo modo de ser no mundo, marcado pela perda de uma autoridade absoluta e eterna, enaltecem a prática de vida inaugurada com Jesus de Nazaré. “O jovem Hegel tem o Cristo em alta estima”⁶, assim como “Nietzsche revela simpatias por Jesus”⁷. Ambos Hegel e Nietzsche defendem um espírito cristão baseado no Evangelho de João, o evangelho acentua a prática de Jesus como uma prática de unidade em plenitude, que reflete a soberania daquele que é responsável por ela, portanto superior à moral kantiana. No Nazareno a reconciliação entre os polos da tensão dialética e a transvaloração dos valores encontram a culminância. Nietzsche não quer, pelo menos diretamente, resgatar o

³ Pela *Lebenshöbepunkte* temos a intenção de aproximar o vitalismo de Nietzsche ao Jovem Hegel, resultando numa dialética aberta, ou seja, da afirmação na imediatidade passando pela negação na mediatidade, atingindo um grau máximo de resistência na reconciliação. Daqui se prepara uma nova afirmação: pontos culminantes que apontam para um pensamento em rede.

⁴ Cf. HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 354 e NIETZSCHE, GC, KSA, 1999, p. 620

⁵ Cf. NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [8]. 1999, p. 343

⁶ Cf. KÜNG, 1973, p. 50

⁷ Ídem, 1976, p. 349

espírito do Cristianismo como um todo, porém neste, ao alimentar uma atitude condescendente e até simpatética⁸ valorizar o que nele há de mais singular: sua prática. Mediante a qual ele elabora a sua própria ética, uma ética do “Sim” para uma vida não degenerada pelo Cristianismo dogmático da filantropia moderna, da compaixão.

Nossa pesquisa segue a esteira daqueles que, como Stephen Houlgate⁹, Walter Kaufmann¹⁰ e Robert Pippin¹¹, empreendem aproximações entre Hegel e Nietzsche no que diz respeito a crítica à moral cristã. Da mesma forma Karl Löwith¹² que, ao apresentar uma crítica à Hegel de ser aquele que introduz a humanidade no ateísmo pela aproximação de Deus ao mundo, e que vem a culminar em Nietzsche, tem na lei e na moral adversários comuns ao estabelecimento do ethos cristão singular. Hans Küng, inclusive é aquele que aproveita de maneira positiva a encarnação de Deus na história para a salvaguarda do ethos cristão enquanto práxis. No entanto, pretendemos ir além no sentido de uma explicitação da crítica servindo-nos de uma estratégia e detalhamento sem precedentes, como é o caso da delimitação desta crítica pelas obras supracitadas, bem como pelo estabelecimento de um método e a um projeto ético comum. Por essa razão, enfatizamos que enquanto a moral refere-se às normas e interditos, o *principium obligationum*, a ética diz respeito à reflexão sobre as normas que repercutem em uma disposição prática, o *principium praxium*.¹³ Pela crítica

⁸ Com o termo simpatético ser quer significar uma prática que se dá por um misto de simpatia e deboche, o que reflete a postura do *Idiota* de Dostoiévski.

⁹ Cf. HOULGATE, 1986, p. 01-02

¹⁰ Cf. KAUFMANN, 1965, p. 63

¹¹ Cf. PIPPIN, 2006, p. xiii

¹² Cf. LÖWITH, 1988, p. 409

¹³ Etimologicamente não somos capazes de chegar a estabelecer as diferenças entre ética e moral, pois embora sejam termos que procedem

à moral, afirmamos um ethos cristão que se estabelece mediante a prática de vida de Jesus, uma ética que se afirma pela plenitude da vida como *Lebenshöhepunkte*.

Seguimos no desenvolvimento da pesquisa os passos metodológicos da dialética, principiando de uma imediatidade, passando por uma mediatidade e confluindo na reconciliação de ambos momentos anteriores: uma reconciliação aberta à plenitude, em redes múltiplas e caóticas de novas reconciliações: a Fenomenologia, para principiar na dimensão descritiva do fenômeno do ethos cristão; a Lógica, para demonstrar a sistematização e a crítica do ethos cristão; e a Política, para culminar com a aplicação do ethos cristão na dimensão social.

2. A potencialidade

Partimos na fenomenologia de um ponto comum: da unidade hegeliana imediata, aquela fonte e princípio a nada determinado e da duplicidade nietzschiana, marcada pelas disposições artísticas apolínea e dionisíaca, enquanto meras manifestações artísticas são ambas realidades imediatas. Logo, tanto a unidade como a duplicidade são realidades imediatas abertas que anseiam pela plenitude, portanto *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), força que se expressa como fenomenologia romântica. Portanto, na vida que atinge a maximização da potência temos abertura que nos

de línguas diferentes: ética do grego – *ethos* e moral do latim – *mos* ambos significam costumes. A distinção entre moral e ética, que assumimos em nossa pesquisa, é aquela estabelecida por Paul Ricoeur. Segundo ele a moral refere-se “(...) uma dupla função, a designar, por um lado, a área das normas, ou seja, dos princípios do permitido e do proibido, e, por outro, o sentimento de obrigação como face subjetiva da relação de um sujeito com as normas” (RICOEUR, 2003, p. 591). A ética refere-se “(...) uma metamoral, uma reflexão de segundo grau sobre as normas, ora os dispositivos práticos que convidam a colocar a palavra ‘ética’ no plural” (RICOEUR, 2003, p. 591).

permite desconstruir a moral e abrir a possibilidade de um projeto ético na própria pessoa de Jesus e sua prática que valoriza todas as inclinações humanas, como em alimentar as multidões pela multiplicação dos pães¹⁴. Daqui se depreende o fato de que o específico e próprio do Cristianismo “(...) está em considerar a esse Jesus como decisiva e última instância, como critério final para o homem naquelas suas diferentes dimensões.¹⁵” Em sendo Jesus o critério último do Cristianismo sua mensagem se traduz na singularidade¹⁶ que se depreende de sua vida.

3. A diversidade

Esse, em sua imediatidade tende num momento seguinte, a se deparar com o seu oposto, portanto uma *Vielfältigkeit* (diversidade) e desta oposição que anseia por estabelecer redes surge uma lógica. A lógica, em Hegel, se depreende a partir do desbobramento daquela unidade imediata e da tensão da duplicidade imediatidade como *Leistungsfähigkeit* (potencialidade) em um outro dela mesma e em um oposto na *Vielfältigkeit* (diversidade). Nesta proposta ética de apresentar Deus como pessoa sob a terminologia Reino de Deus, Jesus em nome desta força *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), representada pelo Reino de Deus, nega tudo o que a ele se opõe, e dessa negação se evidencia a *Vielfältigkeit* (diversidade) de diferenças solapadas pela moral: uma certa concepção da lei que se impõe como estranha¹⁷. Daqui se depreende a antítese entre Jesus e “Deus”: Jesus como pessoa em sua mensagem e prática singular “(...) ergue-se face ao Deus tenebroso e cruel e, muitas vezes,

¹⁴ Cf. Mt 14,15-20

¹⁵ Cf. KÜNG, 1976, p. 102

¹⁶ Ídem, p. 94

¹⁷ Cf. Mt 5,17

incompreensível.¹⁸” Tanto Hegel como Nietzsche, em seu esforço de partir de uma imediatidade, a fim de romper com a cristalização dogmática, se lançam contra a ordem estabelecida. Nietzsche vê a necessidade de culminar em: “(...) um ser de outro modo” (NIETZSCHE, AC, KSA, §, 39, 1999, p. 211), portanto aberto à *Vielfältigkeit* (diversidade) Ou seja, ambas imediatidades, a unidade interna e a duplicidade externa, convergem na *Vielfältigkeit* (diversidade), com acento no valor da diferença para a constituição de uma totalidade que integra a vida em sua plenitude. A relação entre estas partes reflete abertura e amor ao destino, salvaguarda do movimento da plenitude da vida a atingir sempre pontos mais culminantes, *Lebenshöhepunkte*, que é uma ética em movimento, traduzida numa prática. A prática de Jesus aponta para um ethos sempre em movimento.

4. A reciprocidade

O ethos cristão que, além de fenomênico, possui uma fundamentação lógica e uma implicação política, marcada pela transição da esfera do privado e estranho para a esfera do público e reconciliado – o legado cristão na história. Uma história que se expressa na abertura da reconciliação e em valores sempre novos que vão se estabelecendo pela sua transvaloração em redes potenciais e múltiplas, portanto na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Essa reciprocidade se manifesta tanto na reconciliação de partes, no “(...) Ser [é] a síntese do sujeito e do objeto, no qual sujeito e objeto têm perdido sua oposição” (HEGEL, ECD, TWS, 1994, p. 326), como na totalidade caótica das mesmas em “(...) Deus como momento culminante: o ser aí uma eterna adoração e acentuação. Porém nisto não é a palavra ponto culminante senão apenas pontos culminantes de potência” (NIETZSCHE, FP Outono 1887-9 [8], KSA,

¹⁸ Cf. KÜNG, 1976, p. 120

1999, p. 343); permanece um todo em rede, cujas relações se dão através de ações que respondem a estímulos na mesma intensidade, sejam estes estímulos que reconciliam, como que provocam a luta. Na reciprocidade a prática original de Jesus, que é força se opõe àquilo que ameaça a sua diversidade, afirma o aspecto da coletividade que se efetiva na política ao se reconciliar as diferenças, no intuito não de negar seu princípio de diferença e individuação, mas de reforçar sua identidade como diferença. Jesus testemunha a afirmação das identidades nas diferenças ao estabelecer relações com povos estrangeiros. Nestas relações se aprimora a dimensão da universalidade no sentido de se acolher o destino com amor.

5. Conclusão

Ora, assumir o destino é maximizar a vida é intensificar a potência, de modo que esta alcance seus pontos culminantes, que na prática de vida de Jesus, para além do Judaísmo e do Cristianismo de seus seguidores, se efetivou. A verdadeira religião é aquela que maximiza a prática de vida: *Lebenshöhepunkte*, razão pela qual afirmamos que esta se deu quando da atuação de Jesus, que inaugurou uma ética desde o seu aparecimento ao afirmar a vida e suas inclinações pela *Leistungsfähigkeit* (potencialidade), em seu desdobramento e oposição pela *Vielfältigkeit* (diversidade) ao negar o que se opõe a vida, e em sua reconciliação e redes constituídas por pólos em luta pela *Gegenseitigkeit* (reciprocidade) acolhendo as identidades nas diferenças. É claro que esta religião poderia perfeitamente continuar acontecendo através da constituição de pequenas comunidades imbuídas do princípio de afirmar a vida pela prática no reconhecimento das diferenças promotoras de uma sempre nova *Leistungsfähigkeit* (potencialidade). É justamente pelo reconhecimento das diferenças como diferenças, portanto com características múltiplas que se é capaz de apresentar em

Nietzsche um projeto ético; uma ética da intensificação da potência que é expressão de uma dada condição de vida: *amor fati*. Diante dessa ética se é levado a enfrentar o fluxo vital dentro daquilo que este apresenta de mais terrível. Pois, o que se tem até agora convencionado é que, por trás de quadro caótico que este apresenta do mundo, nada se contrói; não se contrói nada quando se atrela aos moldes da moralidade clássica e à sua versão moderna, que cristaliza as diferenças. Ora, são, portanto, essas diferenças as promotoras de vida, expressas na reconciliação de redes que se opõem e atingem pontos culminantes: *Lebenshöhepunkte* que acolhem e afirmam com amor o destino. Porém, estes são apenas pontos, resultantes da intensificação da potência como necessidade orgânica do próprio agir, de docilidade ao destino, dos quais se constituem novas forças que, ao se diferenciarem criticamente, se atualizam reciprocamente para dar espaço a novos pontos culminantes, e assim sucessivamente. Portanto, maximiza a vida todo aquele que supera os limites do estranhamento da lei positiva e a resignação moral do último homem no ethos que é base para a praxis, o que reflete de modo particular a prática de Jesus,

Essa atualidade que de uma fenomenologia como *Leistungsfähigkeit*, passa por uma lógica da oposição e da diferença como *Vielfältigkeit* e se reconhece como diferença na *Gegenseitigkeit* (reciprocidade). Tanto na reconciliação de partes, como na totalidade caótica das mesmas permanece um todo em rede que reconhece as diferenças. A prática de Jesus se apresenta como aquela potencialidade que é o Reino de Deus que se opõe àquilo que não lhe corresponde: a fixidez da moral, para afirmar a diversidade em que se reconhece e afirma a diferença.

Logo, o Cristianismo do movimento messiânico de Jesus promove um ethos cristão que intensifica a vida até a sua plenitude e culminância: *Lebenshöhepunkte* pelo amor com que se acolhe o destino.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Werk 1 Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

_____, O Espírito do Cristianismo e seu destino. In: *Revista de Opinião Filosófica*, n. 02, v.01, PUCRS: Porto Alegre, Jul/Dez. de 2010 (por nós traduzida).

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____, F. W. *O Anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Fontes Secundárias:

BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel. Formação de um sistema pós-kantiano*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BRITO, Emílio. La vie dans 'L'esprit du Christianisme'. In: *Hegel e la vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2004, p. 17-18.

DILTHEY, Wilhelm. In: *Hegel-Studien*. Band 1. Herausgegeben von Friedheim Nicolin and Otto Pöggeler: Bonn, 1961

HOULGATE, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, philosopher, psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1968.

KRELL, David Farrel. Postponements. *Woman, Sensuality, and Death in Nietzsche*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

KÜNG, Hans. *Incarnation de Dieu. Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future*. Bar-le-Duc (Meuse): Desclée de Brouwer, 1973.

LÖWTH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1988.

PIPPIN, Robert B. *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

RICOEUR, Paul. Ética. Da moral à ética e às éticas. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*. Vol I, São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, p. 591.

TORRES, João Carlos Brum. Hegel e o destino. In: *Hegel: a moralidade e a religião*. Filosofia Política, série III – n. 3, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade. Por um Cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro / São Paulo: Editora Record, 2004.

SOBRE A “FISICISAÇÃO DO IDEASLISMO”. A INTERPRETAÇÃO DO MAGNETISMO ANIMAL EM HEGEL E FICHTE.

Federico Ferraguto

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

*V'han certuni che dormendo
vanno intorno come dèsti,
favellando, rispondendo
come vengono richiesti,
e chiamati son sonnambuli
dall'andar e dal dormir
[...]*

A tai fole non crediamo.

Un che dorme e che cammina!

No, non è, non si può dar.

(F. Romani-V. Bellini, La sonnambula)

1. Introdução.

Neste ensaio será apresentada uma confrontação entre duas interpretações do magnetismo animal ou mesmerismo: a de Fichte e a de Hegel. Após uma breve descrição da relevância histórica e teórica do magnetismo animal (§2), irei tratar da interpretação hegeliana deste nos §§ 381-406 da *Enciclopedia* (§ 3) e da interpretação fichtiana

nos *Tagebücher über den animalischen magnetismus*, de 1813 (§ 4), que foram recentemente publicados no tomo II, 17 da edição crítica das obras de Fichte pela *Bayerische Akademie der Wissenschaften*.

Na pesquisa hegeliana o problema do magnetismo animal já foi objeto de variadas pesquisas¹, enquanto os *Tagebücher* de Fichte ainda não foram estudados de uma maneira aprofundada². As interpretações fichteana e hegeliana do magnetismo animal permitem confrontar duas opções pela extensão da filosofia transcendental, que passa de uma reflexão filosófica sobre os princípios do saber (Fichte) até uma compreensão especulativa da natureza (Hegel). Além disso, a interpretação do magnetismo animal em Fichte e Hegel pode agregar à compreensão das variadas estratégias da crítica à metafísica. Ao passo que Hegel considera o magnetismo animal como um exemplo da superação do dualismo entre alma e corpo, típico da metafísica moderna (Spinoza, Leibniz), Fichte utiliza a dinâmica do relacionamento magnético (*Rapport*) entre terapeuta e paciente para desenvolver uma descrição analógica do processo de construção da doutrina da ciência, criticando toda tentativa de interpretar a subjetividade como unidade entre alma e corpo compreendidos como dois elementos distintos. Porém, diferentemente de Hegel, para Fichte a dinâmica do magnetismo animal não pode ser integrada num saber legítimo de um ponto de vista especulativo.

¹ Cf. por exemplo Petry 1978; Stederoth 2001; Lucas 1992.

² As únicas contribuições sobre este tema são as de Scribner 2010; Scribner 2000; Schulte 1979.

2. Da Mesmer a Puységur: magnetismo animal e trance sonambulística.

Todo o mundo conhece, mais ou menos, o que são o magnetismo e a hipnose. Com certeza estas tendências da medicina pré-romântica e romântica não encontraram a aprovação da ciência médica oficial³. Porém, o magnetismo animal tem uma relevância para a história da medicina e da psiquiatria, assim como para o desenvolvimento histórico e teórico da filosofia especulativa alemã.

A do magnetismo animal é uma história de longo prazo, que vale a pena lembrar⁴. Seu desenvolvimento foi devido a uma grande solicitação pelos intelectuais do final do século XVIII até a época contemporânea. Entre 1770 e 1789, as intuições de Mesmer e de Puységur, juntas com as de outros expoentes desta tendência filosófica e científica (Faria, Deleuze, Bertrand, Gauthier, Lafontaine, Despine), abrem um novo horizonte de conhecimento, isto é, o da dinâmica psíquica, o da ação do espírito sobre os outros seres e sobre as coisas e o da compreensão dos desvios da consciência.

O magnetismo animal e as terapias inspiradas por ele permitiram descobrir diversos fenômenos da atividade psíquica caracterizados pela ação recíproca entre espírito e corpos físicos. Ao mesmo tempo, a própria ação do corpo sobre o espírito pode ser entendida através de uma nova perspectiva, que influencia a descoberta freudiana do inconsciente e também os desenvolvimentos da psiquiatria dinâmica.

No seu desenvolvimento histórico o magnetismo animal atravessa duas fases. A primeira poderia ser chamada

³ Sobre a medicina romântica veja Poggi 2000.

⁴ Cf. Peter 2009. Sobre o magnetismo animal, veja também Forbes 1846; Ennemoser 1944; Crabtree 1988; Crabtree 1993; Rausky 1977; van Schlun 2007.

de filosófico-natural e coincide com o trabalho de F.A. Mesmer. Em um primeiro texto publicado em 1766 acerca da *Influência dos planetas sobre o corpo humano*, Mesmer sustenta a existência de um fluido sutil, expandido no universo inteiro, que permite uma influência recíproca entre os corpos celestes, a terra e os corpos vivos. Mesmer teria também experimentado alguns tratamentos médicos baseados nesse princípio que consistiram na aplicação de um ímã sobre as partes de um corpo doente. Em experiências seguintes ele compreendeu que a aplicação das mãos poderia também produzir o mesmo efeito. Ele proclamou também ter encontrado o segredo de concentrar em si mesmo o fluido magnético e de dirigi-lo através das suas mãos ou o seu olhar, a fim de estabelecer novamente a saúde dos malados, e sobretudo para curar os problemas psiquiátricos. Ele podia curar desse jeito todas as doenças, na medida em que podiam ser consideradas como efeitos de uma única causa: o bloqueio da circulação do fluido magnético no organismo. Mesmer publicou suas pesquisas em 1775 e obteve resultados terapêuticos extraordinários. Seu escrito teórico mais importante é a *Abhandlung über die Entdeckung des tierischen Magnetismus* (1781), na qual ele formula uma lei de atração universal que torna possível a influência dos corpos celestes sobre a terra e sobre o seres vivos⁵. O magnetismo constitui a propriedade que torna os corpos vivos capazes de sofrer os influxos dos corpos celestes⁶. Em 1784, o magnetismo animal de Mesmer foi declarado oficialmente desprovido de validade científica. As curas magnéticas foram consideradas apenas como o efeito da imaginação e do instinto de imitação dos doentes.

É importante observar que a mesma categoria do imaginário, da relação afetiva e, como veremos, daquela verbal entre o terapeuta e o doente, torna-se muito

⁵ Mesmer 1781, p. 9.

⁶ Mesmer 1781, p. 10.

importante para a recepção dos princípios de Mesmer. O imaginário constitui de fato o pressuposto da segunda fase do desenvolvimento do magnetismo animal, que se encontra principalmente na obra de Puysegur, onde o poder produtivo da imaginação, e justamente o poder de sugestão que o terapeuta é capaz de exercitar sobre os doentes, vira o elemento básico das curas magnéticas.

A característica fundamental do magnetismo de Puysegur, apresentado nas *Memoires* de 1786⁷ e nas *Suite des mémoires sur la découverte du magnétisme animal*⁸, é a hipnose dos doentes psiquiátricos que provoca um sono artificial por meio do qual eles chegam a orientar a terapia e a fazer uma auto-diagnose da doença deles. O horizonte de ação do magnetismo de Puysegur é, neste sentido, aquele dos fenômenos conhecidos como sono lúcido, endoscopia, auto-diagnose, presença diagnóstica, intercomunicação das sensações e dos sentimentos. Porém, Puysegur atribui esta capacidade diagnóstica que os doentes têm nos estados de sonambulismo artificial à manifestação de uma condição interior que se pode manifestar apenas num sujeito doente, pois a condição do sonambulismo suspende todos os sentidos ordinários. Puysegur fala de um sentido interior, que solicita todos os recursos da alma. Esta possibilidade torna o sonâmbulo uma espécie de *medium*, ou seja, um elemento ativo que realiza uma interrelação entre o doente e as outras pessoas. Através desta abertura ao outro de si é o próprio doente que pode encontrar os instrumentos para produzir a sua própria cura. Puysegur descobre todas as possibilidades afetivas do sonambulismo e doa a seu modelo terapêutico a forma de uma escuta que ajuda a pessoa a tornar-se autônoma.

Fichte e Hegel recebem todo esse desenvolvimento do magnetismo animal com objetivos diferentes e tentam

⁷ Puysegur 1786.

⁸ Puysegur 1809.

experimentalizar a validade dele com respeito aos resultados da compreensão filosófico-transcendental do sujeito (Fichte) e ao desenvolvimento especulativo da razão (Hegel), e justamente na passagem entre razão como espírito objetivo e razão como espírito subjetivo. Ao mesmo tempo, a recepção fichteana e a hegeliana do magnetismo animal podem ser destacadas a partir de três elementos que tanto Fichte como Hegel compartilham na interpretação dos escritos de Mesmer e Puysegur:

1. O magnetismo animal permite elaborar um modelo de compreensão da natureza não mecanicista, mas organicista, ou seja, baseado sobre os conceitos de força, tendência e unidade orgânica da natureza.
2. O magnetismo animal permite evidenciar e curar os desvios da consciência, que, por outro lado, podem destacar o problema do relacionamento entre alma e corpo.
3. O magnetismo animal pode ser interpretado como uma prática, ou seja, como uma dinâmica comunicativa, artificial e assimétrica. Seu objetivo é a autonomia e a saúde do doente.

3. Hegel: a luta entre alma e corpo.

Na *Enciclopédia* de 1830, a interpretação do magnetismo animal está desenvolvida com respeito ao problema da transição da natureza ao espírito (§ 381). Hegel investiga o magnetismo animal especialmente no contexto do espírito subjetivo e, em particular, na *Antropologia*. O problema fundamental da antropologia, como descrição da alma, é o de evidenciar como o espírito separa-se da natureza para tornar-se uma entidade autônoma. Hegel determina a alma como *Naturegeist*, ou seja, como espírito natural, ou elemento espiritual. No contexto da antropologia, a alma não

pode se levantar definitivamente do reino da natureza. Nessa esfera, a passagem da necessidade à liberdade, que constitui o nível lógico correspondente à antropologia, fica apenas parcial. Esta impossibilidade de separar definitivamente a alma do corpo leva Hegel à interpretação de fenômenos extraordinários que parecem corresponder a acontecimentos grotescos e pseudocientíficos, assim como a “eventos mágicos”: a clarividência, a rabdomancia, o próprio magnetismo animal e o fenômeno da loucura relacionado a ele. A característica fundamental destes fenômenos é, de acordo com Hegel, o fato de que neles a alma emerge continuamente através do corpo, sem tornar-se ainda uma determinação autônoma, livre e consciente de si. Nesses fenômenos a libertação da alma ainda não se realiza.

Esta interpretação da autoafirmação da alma como libertação pode remeter à *Ética*, de Spinoza⁹. Mais diferentemente de Spinoza, assim como de Leibniz e de Malebranche¹⁰, Hegel não considera as relações entre alma e corpo como um relacionamento entre duas entidades independentes, cuja comunicação torna-se um mistério, possibilitado apenas através da ação de Deus como princípio que a põe e a assegura (§ 388)¹¹. No movimento hegeliano a relação, ou a comunicação, entre alma e corpo tem de ser compreendida, ao contrário, como desenvolvimento de uma unidade conceitual. O problema da metafísica moderna, refutado na *Antropologia* hegeliana, é o fato que «embora ela (ou seja, a metafísica) fixasse a oposição entre material e imaterial (corpo e alma) como algo de insuperável, a superava sem se dar conta dela, tornando a alma como uma coisa, ou seja, como algo de completamente abstrato, mas, ao mesmo tempo, determinado através das relações

⁹ Por ex. Spinoza 1972, vol. 2, p. 205.

¹⁰ Hegel 1986, p. 44.

¹¹ Hegel 1986, p. 43.

sensíveis»¹². No movimento da *Antropologia*, a alma tem que permanecer imaterial. Por outro lado, o seu movimento tem que achar, sem pressupor uma separação entre alma e corpo, a imaterialidade da alma no próprio corpo como superação da materialidade dele.

Ao passo que na filosofia moderna esta transição torna-se inconcebível (Leibniz) ou necessária (Spinoza), na filosofia especulativa hegeliana ela tem que ser entendida como uma luta e, em particular, como uma emergência do espírito na natureza (§ 381) que não acontece de uma maneira natural, mas sim artificial e de certa maneira violenta. Os próprios fenômenos do magnetismo animal, que Hegel interpreta como expressão de uma condição psicofísica contraditória e paradoxal, são compreendidos como expressões desta luta ou da oposição da alma com si mesma (ou seja, de uma alma que mantém uma lembrança da sua materialidade), que acontece no momento em que a própria alma sai da unidade imediata consigo mesma e com a sua naturalidade, mas ainda não se torna consciente de si.

Hegel escreve: «saíndo da unidade imediata com a sua naturalidade, a alma entra numa oposição, numa luta consigo mesma (neste assunto entram os estados de loucura e de sonambulismo)»¹³. Na cura magnética e/ou hipnótica esta luta acaba numa vitória da alma sobre o corpo e numa dominação do corpo que permite de destacá-la como espírito consciente de si. Na medida em que pode ser associada a uma compreensão da essência da relação entre alma e corpo particular, a interpretação hegeliana do magnetismo privilegia a versão de Puysegur à a de Mesmer. Os resultados cosmológicos obtidos por Mesmer apresentam de fato relações que, de acordo com Hegel, «no homem perdem importância, na medida em que a sua

¹² Hegel 1986, p. 46.

¹³ Hegel 1986, p. 40-41.

condição complexa se sustenta por um livre fundamento espiritual»¹⁴.

Hegel caracteriza os fenômenos que podem ser reconduzidos ao magnetismo animal por três elementos fundamentais:

1. A condição do sono, onde a alma existe, mas vive de uma forma indiferenciada, sem um desenvolvimento imanente e com ausência de consciência. O sono é o primeiro grau da sua manifestação e consiste numa suspensão da naturalidade do corpo e numa oposição abstrata da alma às suas qualidades naturais. Uma primeira implicação desta compreensão da alma é que «no sono o organismo humano, se é saudável, não tem relação nenhuma com uma exterioridade particular. Se no sono o homem é ativo no exterior, isso significa que ele está doente. Isso é o que acontece nos sonâmbulos»¹⁵.

2. O sonambulismo é caracterizado, em segundo lugar, pela apresentação, através do corpo, de determinações típicas da alma. As ações do corpo podem ser reconduzidas às determinações da alma, mas como não expressam uma atividade consciente de si, continuam a permanecer elementos da naturalidade do corpo. O sonambulismo, neste sentido, evidencia uma separação não extensa entre o elemento espiritual e o natural¹⁶. Esta expressão arbitrária da vida da alma envolve a separação de um sistema específico da vida fisiológica universal, ou seja, uma alienação e uma independência de um organo sensível da conexão com os outros, o que Hegel chama doença.

¹⁴ Hegel 1986, p. 52.

¹⁵ Hegel 1986, p. 91.

¹⁶ Hegel 1986, p. 164.

3. A relação mágica entre o magnetizador e o doente, que Hegel compreende como influência imediata de um espírito sobre outro. Como na relação entre feto e mãe, na condição magnética o sonâmbulo fica submetido ao poder de uma outra pessoa (o magnetizador). Então a consciência do indivíduo desprovido de personalidade efetiva (o doente) é a de outro indivíduo, isto é, da pessoa lúcida que é o magnetizador. O ser formal do sonâmbulo é preenchido pela subjetividade do magnetizador, que doa um sentido autoconsciente às suas representações e sensações¹⁷.

Então, em Hegel o fenômeno do magnetismo, além de sua importância psicológica e antropológica, tem uma função filosófica importante: expõe a luta entre alma e corpo como um processo no qual a unidade e a comunicação entre alma e corpo, não é nem pressuposta, nem inconcebível, mas exprime e evidencia um desenvolvimento dialético e real do espírito.

4. Fichte: a fisicização do idealismo.

Outra interpretação fundamental do magnetismo animal como elemento para constituir um sistema consistente de filosofia especulativa encontra-se nos *Tagebücher über den animalischen Magnetismus* de Fichte. Os *Tagebücher* são um conjunto de excertos que Fichte pega dos textos teóricos principais sobre o magnetismo animal (especialmente a *Abhandlung* de Mesmer e as *Memoires* de Puysegur), uma crônica de algumas sessões magnéticas das quais Fichte mesmo participou e uma discussão dos princípios do magnetismo animal em relação à estrutura e ao ponto de vista da doutrina da ciência.

De um ponto de vista filosófico, por meio da recepção do magnetismo animal, Fichte chega a colocar duas

¹⁷ Hegel 1986, p. 136.

questões fundamentais: a possibilidade de entender a relação entre magnetizador e sonâmbulo como um exemplo da relação entre o professor da doutrina da ciência (*Wissenschaftslehrer*) e o seu aluno (o *Lehrling*) e, em segundo lugar, a possibilidade de entender o modelo cosmológico de Mesmer como uma direção para alongar a doutrina da ciência numa filosofia transcendental da natureza, ou seja, para resolver um problema típico da reflexão fichteana desde a polêmica com Schelling entre 1799 e 1801.

Entre a interpretação de Hegel e a de Fichte há elementos comuns e diferenças. A interpretação de Fichte fica próxima a hegeliana na medida em que Fichte critica o modelo cosmológico mesmeriano, que não pode ser considerado válido para a fundamentação da filosofia da natureza justificada de um ponto de vista transcendental. Fichte fica próximo a Hegel também porque ele toma certa atenção ao modelo de Puysegur, que apresenta alguns elementos importantes para a compreensão da dinâmica através da qual o sujeito pode tornar-se consciente de si e despertar a si mesmo, a fim de cumprir uma compreensão clara das determinações fundamentais da sua própria estrutura.

Mas diferentemente de Hegel, Fichte não valoriza o magnetismo animal como fenômeno capaz de explicar a relação entre alma e corpo. Do ponto de vista da doutrina da ciência, de fato, o problema da comunicação (ou da unidade) entre alma e corpo não faz sentido. Em Fichte não tem separação possível entre eles. A consciência sempre é uma unidade psicofísica, em que o corpo orgânico é expressão de uma força racional que a filosofia transcendental pode compreender nas suas articulações necessárias como expressão de uma liberdade e de uma vontade que se abandona ao objeto que a limita, sem ser consciente de si¹⁸. Os conceitos de impulso, sentimento, sensibilidade e

¹⁸ Cf. Bisol 2011; Kottmann 1998.

instinto, sempre expressam uma condição do sujeito na qual as operações intelectuais (psicológicas) ficam sintetizadas e harmonizadas com as prestações práticas (fisiológicas).

Todo isso significa que a relação desviada entre alma e corpo não corresponde a um momento *real* da relação entre eles, mas a uma condição psicofísica *possível* devida a um exercício errado da atividade da consciência e justamente da faculdade da imaginação produtiva, que não respeita uma regra pura racional¹⁹.

Enfim, as doenças psíquicas tornam-se doenças da imaginação, ou seja, são devidas a um emprego arbitrário, mas não livre de verdade, das potencialidades da própria imaginação produtiva. Neste sentido, a cura das doenças imaginativas pode consistir apenas numa solicitação particular e intencional da própria imaginação do doente, o que constitui uma espécie de programação neurolinguística (PNL), que se desenvolve como relação dialógica entre o magnetizador e o próprio paciente²⁰.

Em Fichte, o elemento linguístico, de fato, não é insignificante. Fichte se apropria da linguagem e dos procedimentos do magnetismo para construir as suas exposições da doutrina da ciência com a convenção de que existe uma analogia entre as sessões de cura magnética e a comunidade intelectual na qual se constrói cada exposição particular da *Wissenschaftslehre*. Esta analogia é caracterizada por uma influência espiritual do *Wissenschaftslehrer* sobre os alunos que acontece através da linguagem²¹. Quando o aluno se abandona ao seu próprio ponto de vista apresentado pelo *Wissenschaftslehrer* a linguagem deste último pode solicitar e produzir algumas imagens, que desempenham o papel de suscitar nos alunos uma sensibilidade e uma habilidade para

¹⁹ Cf. Fichte 1962, II, 11, p. 34.

²⁰ Veja Dilts, Grinder, Delozier, Bandler 1980.

²¹ Fichte 1962, II, 17, 7v.

construir autonomamente a argumentação pura e racional do próprio discurso filosófico²². Ao mesmo tempo, o discurso filosófico exprime uma condição de perda da própria individualidade de quem o constrói, que tem ser sacrificada (*hingegen*) à pura vida divina, ou seja, à pura vida da razão. Neste sentido a relação entre magnetizador e doente, assim como a relação entre *Wissenschaftslehrer* e *Lehrling*, não é uma relação mágica (como Hegel a compreendeu), mas uma relação comunicativa de solicitação a uma reforma da atuação espiritual livre que caracteriza a essência da subjetividade concreta, assim como Fichte a compreende. Esta solicitação não é uma comunicação no sentido de um influxo espiritual direto, mas coincide com uma tentativa de autonomizar o próprio *Lehrling* através da co-divisão de um único elemento não sensível, que é a regra do exercício da atividade da consciência²³. Ao passo que Hegel interpreta a relação magnética como uma magia, Fichte, através da sua reflexão sobre a comunicação linguística chega a explicar – de acordo com o título da obra de Bandler e Grinder – *A estrutura da magia*²⁴.

Neste sentido, no contexto da explicação transcendental da consciência, a relação entre magnetizador e doente pode apenas ser interpretada como um exemplo pela explicação da dinâmica de produção do olhar transcendental com respeito à consciência comum. A doutrina da ciência produz uma luz num mundo de cegos, assim como a terapia magnética pode permitir ao sonâmbulo (que não pode ver de verdade o mundo no qual age) abrir os olhos e tornar-se consciente de si.

Então, há, em Fichte, uma interpretação seletiva do magnetismo animal que ele emprega também num sentido

²² Veja Ferraguto 2010, p. 116.

²³ Cf. Fichte 1962, II, 17, 2v.

²⁴ Bandler-Grinder 1975.

crítico para evidenciar as condições de possibilidade – psicológicas, linguísticas e conceituais – para a produção de um saber autoconsciente que tem uma validade supraindividual.

5. Conclusão.

Através da confrontação entre a interpretação hegeliana e a fichtiana do magnetismo animal emergem duas estratégias de crítica à metafísica. A primeira, a de Hegel, visa a descomposição de um pressuposto histórico da metafísica moderna através de um estudo do desenvolvimento real da estrutura da alma e da sua interrelação com o corpo. A segunda, a de Fichte, implica um aprofundamento da relação entre alma e corpo, que não vira uma relação entre dois elementos distintos, mas como unidade psicofísica, e uma reflexão sobre as condições de possibilidade do saber, na qual o magnetismo animal não é um fenômeno real do espírito, mas o exemplo de um emprego terapêutico/catártico da relação comunicativa entre indivíduos.

O conflito entre filosofia especulativa e filosofia transcendental, entre realismo e idealismo, então pode ser compreendido não apenas em relação à possibilidade de uma filosofia do absoluto, mas também em suas implicações psicológicas e antropológicas. E seria interessante discutir sobre a legitimidade dos dois modelos de consciência apresentados por Fichte e Hegel com respeito aos desenvolvimentos das pesquisas psicológicas atuais.

Referências bibliográficas

Artelt, K. (1965). *Der Mesmerismus in Berlin*. Wiesbaden: Steiner.

Bandler, R. – Grinder, J. (1975). *The Structure of Magic: A Book About Language and Therapy*. Palo Alto, CA: Science & Behavior Books.

Bisol, B. (2011). *Körper Freiheit und Wille. Die transzendentalphilosophische Leiblehre J. G. Fichtes*, Würzburg: Ergon.

Crabtree, A. (1988). *Animal magnetism, early hypnotism, and psychical research: 1766-1925; an annotated bibliography*, New-York: Kraus.

Crabtree, A. (1993). *From Mesmer to Freud: Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*. New Haven: Yale University Press.

Stederoth, D. (2001). *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparatistischer Kommentar*. Berlin: Akademie.

Dilts, R., Grinder, J., Delozier, J., Bandler, R. (1980). *Neuro-Linguistic Programming: Volume I: The Study of the Structure of Subjective Experience*, Cupertino, CA: Meta Publications.

Ennemoser, J. (1844). *Geschichte des thierischen Magnetismus*, Leipzig: Brockhaus.

Ferraguto, F. (2010), *Filosofare prima della filosofia*, Hildesheim: Olms.

Fichte, J.G. (1962). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Coord. R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog (I, Werke; II, Nachgelassene Werke; III, Briefwechsel; IV, Nachschriften).

Forbes, J. (1846), *Ueber Somnambulismus, Hellsehen und thierischen Magnetismus*, Wien: Kaulfuss.

Hegel, G.W.F. (1986) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (SW, 10).

Kottmann, R. (1998). *Leiblichkeit und Wille in Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo*, Münster: Königshausen.

Lucas, H.Ch. (1992). “The “Sovereign Ingratitude” of Spirit toward Nature: Logical Qualities, Corporeity, Animal Magnetism, and Madness in Hegel’s ‘Anthropology’”. Em *The bowl of Minerva*, 1992, p. 131-151.

Mesmer, F.A. (1781). *Abhandlung über die Entdeckung des tierischen Magnetismus*, Karlsruhe: Macklot.

Peter, J.F. (2009). “De Mesmer à Puységur. Magnétisme animal et transe somnambulique, à l’origine des thérapies psychiques”. Em *Revue d’histoire de XIXe siècle*, p. 19-40.

Petry, M.J. (1978). *Hegels Philosophie des Subjektiven Geistes*. Dordecht: Reidel.

Puységur, A. de (1786). *Mémoires pour servir à l’histoire et à l’établissement du magnétisme animal*, Toulouse: Cellot.

Puységur, A. de (1809). *Suite des mémoires sur la découverte du magnétisme animal*, Toulouse: Cellot.

Rausky, F. (1977). *Mesmer ou la révolution thérapeutique*, Paris: Payot.

Schlun, B. van (2007). *Science and the imagination: mesmerism, media and the mind in nineteenth-century English and American literature*, Berlin: Galda + Wilch Verlag.

Schulte, G. (1979). “‘Übersinnliche’ Erfahrung als transzendentalphilosophisches Problem. Zu Fichtes Tagebücher über den animalischen Magnetismus von 1813”. Em K. Hammacher (Coord.), *Der transzendente Gedanke*, Hamburg: Meiner, p. 278-289.

Scribner, S. (2000). “Die ‘Physicirung des Idealismus’ im Tagebuch über den animalischen Magnetismus: Die letzte Wissenschaftslehre? oder: Das Ende des Idealismus? ”. Em *Fichte-Studien*, vol. 17, 2000, p. 319-328.

Scribner, S. (2010). *Matters of Spirit: J.G. Fichte and the Technological Imagination*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Spinoza, B. (1972). *Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg: Winter.

A INFLUÊNCIA DA CONSTRUÇÃO SCHELLINGUIANA DE UM SISTEMA DE FILOSOFIA SOBRE A CONCEPÇÃO DO SISTEMA FILOSÓFICO DE HEGEL

Márcia Cristina Ferreira Gonçalves

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

1. Introdução

O objetivo deste trabalho é demonstrar que a concepção hegeliana de sistema é diretamente influenciada pela construção do sistema de Schelling.

É bastante conhecida e comentada a proximidade intelectual e afetiva entre os dois filósofos clássicos alemães, a qual se desdobrou positiva e negativamente, em um relação de amizade, trabalho conjunto, competição e até ruptura. Embora Schelling fosse cinco anos mais jovem do que Hegel, em função de sua precocidade, ele foi seu colega na Universidade de Tübingen e despontou no cenário filosófico e acadêmico quase uma década antes de Hegel. A precocidade de Schelling não pode, entretanto, fundamentar a hipótese inicial deste trabalho sobre a influência da concepção de sistema de Schelling sobre a concepção de sistema de Hegel. De fato, é mais correto afirmar que houve uma influência recíproca entre os pensamentos dos dois filósofos aqui estudados. Contudo, a intensão deste trabalho

não é construir uma espécie de mapa com pontos de interseção ou ideias convergentes entre os sistemas de ambos. Ao contrário, nos concentraremos aqui apenas na relação entre seus conceitos ou concepções de sistema que efetivamente se realizaram ao longo do processo de construção de suas obras.

O primeiro problema que enfrentaremos ao tentar demonstrar a influência da concepção e construção do sistema de Schelling sobre a concepção e construção do sistema de Hegel está exatamente na inegável dificuldade de descrever a filosofia de Schelling como um “sistema” propriamente dito.

O próprio Hegel, em suas *Lições sobre a História da Filosofia*, de 1820, aponta para esta dificuldade, ao descrever o processo de construção do sistema de Schelling como um constante recomeço¹, como se fosse uma eterna criação a partir do nada. A crítica do velho Hegel à incompletude do sistema de Schelling, parece sugerir que, a cada novo projeto de sistema, Schelling admitisse o fracasso do anterior. Essa impressão de um infinito recomeço surge também quando verificarmos que vários dos títulos das obras de Schelling fazem referência a este processo de projetar de novo o seu sistema, como por exemplo: *Esboço de um Sistema da filosofia da natureza* (*Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*), de 1799; *Apresentação de meu sistema de filosofia* (*Darstellung meines System der Philosophie*), de 1801; *Apresentação ulterior a partir de meu sistema de filosofia* (*Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*), de 1802; *Sistema de toda a filosofia e da filosofia da natureza em particular* (*System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*), de 1804.

A crítica do velho Hegel à suposta a-sistematicidade da filosofia de Schelling não invalida a hipótese interpretativa

¹ Cf. Hegel, G.F.W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. In: Hegel, G.F.W. *Werke*. Herausgeber: Hegel-Institut Berlin. Berlin: Talpa Verlag, 1998 (CD-ROM) (=W), pp. 591-592.

deste trabalho de que a decisão do jovem Hegel por construir um determinado sistema filosófico foi diretamente influenciada por Schelling.

Estou convencida de que um dos principais motivos desta influência está precisamente no fato de Schelling, desde os seus primeiros escritos filosóficos, problematizar exatamente a possibilidade de se construir um sistema de filosofia.

A intensão deste trabalho é precisamente mostrar que o questionamento do jovem Schelling sobre o sistema foi fundamental para a concepção do sistema do jovem Hegel. Ou, em outras palavras: que a decisão de Hegel por construir um sistema filosófico dependeu não apenas de uma interpretação correta, mas também de uma resposta adequada à questão, posta pelo jovem Schelling, sobre a possibilidade de um único sistema de filosofia.

Para explicitar esta questão em seus diversos desdobramentos, faremos uma breve reconstrução da crítica do jovem Schelling à dualidade dos sistemas filosóficos, desenvolvida por ele, a partir de 1795, principalmente em suas *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo*. Esta reconstrução terá como pano de fundo a interpretação crítica que Hegel faz do sistema de Schelling em dois diferentes momentos de seu desenvolvimento filosófico: (1) em sua obra de 1801 intitulada *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems (Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling)*, mais conhecida como *Differenz-Schrift*, e (2) em suas *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Lições sobre a história da filosofia)*, de 1820.

A fim de melhor guiar os passos de nossa investigação, nossa exposição irá conectar a questão sobre a possibilidade do sistema com os seguintes problemas:

1. A possibilidade da cientificidade da filosofia
2. A busca do princípio absoluto ou incondicionado da filosofia

3. A dualidade dos sistemas fundada na dualidade de princípios
4. O problema da passagem do infinito para o finito
5. O absoluto como unificação do subjetivo e objetivo
6. O retorno pós-crítico da especulação filosófica

2. A possibilidade da cientificidade da filosofia

Em primeiro lugar, é importante compreender que a questão levantada pelo jovem Schelling sobre a possibilidade de um sistema de filosofia está indiretamente relacionada com o problema, levantado por Kant, da impossibilidade de se pensar a filosofia como ciência. Falo de uma relação indireta, porque diretamente a questão de Schelling está relacionada à resposta de Fichte a este problema.

Esta questão da sistematicidade da filosofia atrelada ao problema de sua cientificidade é tão fundamental para o pensamento de Schelling que já é colocada em um de seus primeiros escritos, intitulado *Sobre a possibilidade de uma forma da filosofia em geral* (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*), de 1794. Nesta obra, considerada ainda como uma mera interpretação da *Doutrina da Ciência* de Fichte, Schelling responde afirmativamente à questão sobre a possibilidade do sistema, ao aderir à tese fichteana – contrária a Kant – da cientificidade da filosofia, restando apenas responder, ou ao menos explicitar, a questão sobre a necessidade de uma forma determinada da filosofia:

A filosofia é uma ciência, i.e. ela tem um determinado conteúdo sob uma determinada forma. Será que todos os filósofos se unificaram , desde o início, para dar exatamente a este conteúdo, de modo arbitrário, esta determinada forma (a sistemática)?²

² No original: „Die Philosophie ist eine Wissenschaft, d.h. sie hat einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form. Haben sich alle Philosophen von Anfang an dazu vereinigt, gerade diesem Inhalt

A interpretação de Schelling da tese fichteana se conclui afirmando não apenas a possibilidade de uma forma sistemática da filosofia, mas também a sua necessidade. Para compreender um pouco melhor esta afirmação, destaco aqui duas definições presentes nesta obra fichteana de Schelling, importantes para a sua concepção de sistema. A primeira definição é de que a filosofia enquanto ciência, ou seja, enquanto sistema, deve necessariamente fundar-se sobre um *princípio* (*Grundsatz*). A segunda definição é de que o princípio deve necessariamente ser *incondicionado* (*unbedingt*).

A intensão de Schelling neste texto é ratificar uma tese fundamental de Fichte, a qual aparecerá explicitamente no título de seu próximo ensaio, de março de 1795: *Do eu como princípio da filosofia ou sobre o incondicionado no saber humano* (*Von Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*). Neste escrito, Schelling apresenta, de modo ainda mais preciso, a resposta fichteana para a questão sobre a possibilidade do sistema:

O mais completo sistema da ciência parte do absoluto, do *eu* que exclui todos os opostos. Este, enquanto o uno incondicionado, condiciona toda a corrente do saber, descreve a esfera de tudo o que é pensável e domina através de todo o sistema de nosso saber, enquanto realidade absoluta que tudo concebe.³

willkürlich diese bestimmte Form (die systematische) zu geben?“.
Schelling, F.W.J. *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*. In: Schelling, F.W.J. *Sämtliche Werke* (1856-1861). Herausgeber: Schelling, K.F.A. Stuttgart: J.G. Cotta (=SW), I. Abteilung (Seção I), Band 1 (Vol. 1) (=I/1), p. 89.

³ No original: „Das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten, alles Entgegengesetzte ausschließenden *Ich* aus. Dieses als das Eine Unbedingbare bedingt die ganze Kette des Wissens, beschreibt die Sphäre alles Denkbaren, und herrscht durch das ganze System unsers Wissens als die absolute alles begreifende Realität.“ Schelling, F.W.J. *Von*

A resposta inicialmente afirmativa de Schelling sobre a cientificidade da filosofia nos leva ao nosso segundo problema.

3. A busca do princípio absoluto ou incondicionado da filosofia

A solução de Fichte para tornar a filosofia um sistema, ao fixar seu princípio último no eu absoluto e incondicionado, satisfaz inicialmente a expectativa de Schelling, ainda que ele possa reconhecer o direito de alguns opositores (mais céticos, mais críticos, ou mais kantianos) diante da certeza de Fichte sobre da possibilidade de se instaurar a filosofia como ciência. Isso pode ser constatado na explicação que o próprio Schelling faz sobre sua obra *Von Ich*, no prefácio à sua segunda edição, já em 1809:

Eu tentei apresentar os resultados da filosofia crítica em sua recondução aos últimos princípios de todo saber. Portanto, a única questão que o leitor deste escrito deve responder é se aqueles princípios são verdadeiros ou falsos, e (...) se os resultados da filosofia crítica são fundados por meio deles. Mas eu não posso esperar esta resposta dos leitores que sejam indiferentes à toda verdade, nem dos que pressupõem que, segundo Kant, nenhuma nova investigação de princípios seria possível e que os princípios mais elevados de sua filosofia já seriam postos por ele próprio. A todos os demais leitores – seja qual for o seu sistema – deve interessar a questão sobre os princípios mais elevados de todo saber, porque também o seu sistema, mesmo que este

seja o sistema do ceticismo, só pode ser possível por meio de seus princípios.⁴

Observemos que Schelling já fala aqui de “princípios”, no plural, para referir-se aos dois princípios incondicionados possíveis para fundamentar a ciência da filosofia, um que seria um objeto absoluto, outro que seria um sujeito absoluto. Sua investigação sobre qual destes princípios seria o verdadeiro princípio, leva-o, já neste texto, à descrição de uma dualidade de sistemas possíveis: um fundado no princípio subjetivo, denominado criticismo, outro fundado em um princípio objetivo, classificado como dogmatismo.

Aqui podemos compreender que o verdadeiro motivo da adesão inicial de Schelling ao pensamento de Fichte está no fato deste ter conseguido formular um princípio incondicionado ou absoluto, capaz, ao mesmo tempo, de complementar os resultados da filosofia crítica de Kant e de fundar a ciência da filosofia. Embora a *Doutrina da Ciência* de Fichte ainda não seja a construção mesma desta

⁴ No original: “Ich habe versucht, die Resultate der kritischen Philosophie in ihrer Zurückführung auf die letzten Principien alles Wissens darzustellen. Die einzige Frage also, die sich Leser dieser Schrift beantworten müssen, ist die: ob jene Principien wahr oder falsch seyen, und (sie mögen nun wahr oder falsch seyen) ob durch sie wirklich die Resultate der kritischen Philosophie begründet seyen. Eine solche auf die Principien selbst gehende Prüfung wünschte ich dieser Schrift; erwarten kann ich sie nur von solchen Lesern nicht, denen alle Wahrheit gleichgültig ist, oder die voraussetzen, daß nach Kant keine neue Untersuchung der Principien möglich sey, und die höchsten Principien seiner Philosophie schon von ihm selbst aufgestellt seyen. Jeden andern Leser – sein System sey, welches es wolle – muß die Frage über die höchsten Principien alles Wissens interessiren, weil auch sein System, selbst wen es das System des Skepticismus ist, nur durch seine Principien wahr seyn kann“. Schelling, F.W.J. *Von Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*. In: SW, I/1, p. 152.

ciência, mas apenas a concepção de seu princípio, esta concepção é, segundo o jovem Schelling, exatamente o que faltava ao sistema da filosofia transcendental de Kant. Uma falta já apontada por Schelling, em uma carta a Hegel datada de 6 de janeiro de 1795, na famosa sentença “A filosofia ainda não alcançou o seu fim. Kant deu os resultados, ainda faltam as premissas. E quem pode entender resultados sem premissas?”⁵ Nesta época, Fichte é reconhecido pelo jovem Schelling como aquele que conduziu o sistema do criticismo à sua forma mais acabada. Mas a inicial adesão de Schelling à filosofia de Fichte, fundada sobre a premissa da identidade de um eu absoluto, não demora muito para se dissolver. E o início desta ruptura pode ser visto nas *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo* (*Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*), publicadas inicialmente em novembro de 1795, nas quais o sistema do criticismo de Fichte, com seu princípio de uma subjetividade absoluta, é relativizado e confrontado com o sistema oposto, chamado dogmatismo, fundado sobre o princípio de uma objetividade absoluta.

4. A dualidade dos sistemas fundada na dualidade de princípios

O objetivo central das *Cartas Filosóficas* de Schelling é não apenas reconhecer a dualidade destes sistemas opostos e aparentemente incompatíveis, mas principalmente indicar as contradições internas de ambos os sistemas. De um lado, o chamado dogmatismo, que tem como base o espinosismo de Jacobi, põe, segundo Schelling, como verdadeiro ou incondicionado, um objeto absoluto, em detrimento do eu,

⁵ No original: „Die Philosophie ist noch nicht am Ende, Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“ Schelling F.W.J. *Briefe und Dokumente*. Herausgeber: Fuhrmans, H (1973). Bonn, Vol. II, p. 57. Schelling Apud Frank, Manfred (1984). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, p. 25.

De outro lado, o chamado criticismo, representado por Fichte, exigiria a dissolução do objeto, por meio de uma intuição intelectual do sujeito absoluto.

Neste período, Schelling já revela seu pensamento dialético, ao mostrar que as contradições internas de ambos os sistemas opostos resultam em sua reversibilidade:

Quem pensou sobre o idealismo e o realismo, os dois sistemas teóricos mais contraditórios, descobriu por si mesmo que ambos só podiam acontecer na aproximação com o absoluto, que esta aproximação os unifica no absoluto, isto é, ambos tem que cessar como sistemas contraditórios. (...) Mas o realismo, pensado em sua completude, torna-se, necessariamente – e *exatamente porque é realismo* completo – *idealismo*. Pois o realismo completo só acontece onde os objetos cessam de ser objetos, isto é, de ser o oposto do sujeito (fenômenos), em suma, onde representação e objetos representados, sujeito e objeto, são absolutos – idênticos.⁶

Nesta passagem antevemos que a verdadeira solução de Schelling para a superação da contradição dos sistemas, encontra-se no conceito de absoluto. Pois este suspenderia a contradição dos sistemas por meio da suspensão das determinações unilaterais de seus princípios dicotômicos:

⁶ No original: „Wer über Idealismus und Realismus, die beiden widersprechendsten theoretischen System, nachgedacht hat, fand von selbst, daß beide nur in der Annäherung zum Absoluten stattfinden konnten, daß beide in Absoluten vereinigt, d.h. als widersprechende Systeme aufhören müssen. (...) Aber der Realismus, in seiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und *eben deswegen weil* er vollendeter Realismus ist, zum *Idealismus*. Denn vollendeter Realismus findet nur statt, wo die Objekt aufhören, Objekte, d.h. das dem Subjekt Entgegengesetzte (Erscheinung) zu seyn, kurz, wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objekten, also Subjekt und Objekt absolut – identisch sind.“ Schelling, F.W.J. *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*. In: SW, I/1, p. 330.

(...) se *ambos* os sistemas visam um princípio absoluto como o que completa o saber humano, este princípio também tem de ser o ponto-de-unificação de ambos os sistemas. Pois, se no absoluto cessa todo conflito, também deve cessar nele o conflito entre sistemas diferentes, ou, muito mais, todos os sistemas, *enquanto* sistemas contraditórios. Se o dogmatismo é aquele sistema que faz do absoluto um objeto, ele cessa necessariamente no momento em que o absoluto cessa de ser *objeto*, isto é, em que nós mesmos somos idênticos a ele. Se o criticismo é aquele sistema que exige a identidade do objeto absoluto como o sujeito, ele cessa necessariamente no momento em que o sujeito cessa de ser *sujeito*, isto é, o oposto ao objeto.⁷

A solução anunciada aqui por Schelling ainda não pode se realizar nos sistemas que insistem em excluir a possibilidade da transição do incondicionado infinito para o condicionado finito. E isso nos leva ao nosso quarto problema.

⁷ No original: „Gehen aber *beide* Systeme auf ein absolutes Princip als das Vollendende im menschlichen Wissen, so muß dieß auch der Vereinigungspunkt für beide Systeme seyn. Denn, wenn im Absoluten aller Widerstreit aufhört, so muß auch der Widerstreit verschiedener Systeme, oder vielmehr alle Systeme müssen *als* widersprechende Systeme in ihm aufhören. Ist der Dogmatismus dasjenige System, das das Absolute zum Objekt macht, so hört dieser nothwendig da auf, wo das Absolute aufhört, *Objekt* zu seyn, d.h. wo wir selbst mit ihm identisch sind. Ist der Criticismus dasjenige System, das Identität des absoluten Objekt mit dem Subjekt fordert, so hört er nothwendig da auf, wo das Subjekt aufhört, *Subjekt*, d.h. das dem Objekt Entgegengesetzte, zu seyn.“ Schelling, F.W.J. *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus*. In: SW, I/1, p. 329.

5. O problema da passagem do infinito para o finito

Em suas *Cartas Filosóficas*, Schelling não poderá mais aderir inteiramente ao sistema de Fichte, exatamente por causa da incapacidade, por ele reconhecida, tanto do sistema do criticismo quanto do sistema do dogmatismo, para realizar a passagem (*Übergang*) do infinito para o finito: “Nenhum sistema pode *realizar* aquela passagem do infinito para o finito (...) nenhum sistema pode *preencher* aquele abismo que está consolidado entre ambos”⁸.

Esta questão envolve tanto o problema da relação entre o sujeito absoluto e o sujeito empírico no sistema de Fichte, quanto o problema da relação entre a substância infinita e os seus modos finitos, no sistema espinosista. A partir desta questão, Schelling compreende que a verdadeira tarefa da filosofia não é realizar a passagem do infinito ao finito, mas inversamente, a passagem do finito ao infinito, na medida em que o conhecimento humano, supostamente finito, consegue conceber o absoluto:

A filosofia, por certo, não pode passar do infinito ao finito, mas pode passar, inversamente, do finito ao infinito. O esforço para não deixar permitir nenhuma passagem do infinito ao finito torna-se, exatamente por isso, o meio-termo que vincula ambos, também para o conhecimento humano. Para que não haja nenhuma passagem do infinito ao finito, o próprio finito deve conter, imanentemente, a tendência ao infinito, o esforço eterno para perder-se no infinito.⁹

⁸ No original: „Kein System kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realisiren (...) kein System kann jene Kluft ausfüllen, die zwischen beiden befestigt ist.“ Schelling, F.W.J. *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*. In: SW, I/1, p. 314.

⁹ No original: „Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied

A dificuldade de Schelling para encontrar a solução para o problema da dualidade de sistemas em suas *Cartas Filosóficas* de 1794 está no fato de que seu conceito de absoluto ainda não se encontra plenamente desenvolvido. Este desenvolvimento se dará apenas na construção de seu sistema filosófico, ou, se quisermos, ao longo de seus repetidos esboços de sistema. Inicialmente, contudo, este conceito é ainda – por influência direta de Fichte – uma unidade à qual se tende por uma aproximação infinita, ou – por influência de Kant – uma síntese última apenas possível, equivalente a um juízo sintético a priori, enquanto afirmação de uma identidade originária, uma identidade que se encontraria inicialmente no próprio eu, como uma possível intuição intelectual.

6. O verdadeiro conceito de absoluto como identidade do subjetivo e objetivo

Estou convencida de que, em seu sistema de *Filosofia da Natureza*, construído a partir de 1797, a partir de sua obra *Ideias para uma filosofia da natureza*, seguida da *Alma do mundo*, de 1798, Schelling encontrou a solução para as contradições, apontadas em suas *Cartas Filosóficas*, entre realismo e idealismo, objetivo e subjetivo, por meio de um conceito mais desenvolvido de absoluto. Por isso, parece surpreendente, que em 1800, Schelling publique seu *Sistema do idealismo transcendental*, no qual o problema da dualidade

beider, auch für die menschliche Erkenntniß. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren.“ Schelling, F.W.J. *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kritizismus*. In: SW, I/1, p. 314-315.

dos sistemas é recolocado, agora tendo como um dos polos da oposição a própria filosofia da natureza.

A intensão desta obra de 1800, descrita por Hegel em sua *História da Filosofia*, de 1820, como a mais sistemática de Schelling, não é mais recolocar o problema da dualidade dos sistemas como formas contraditórias de filosofia, mas sim apresentar a complementariedade entre filosofia da natureza e filosofia transcendental ou filosofia do espírito. O *Sistema do idealismo transcendental* é resultado de todos os progressos conceituais alcançados por Schelling em sua filosofia da natureza; é resultado da superação do dualismo entre espírito e natureza, ou entre ideal e real, que Schelling realiza em sua filosofia da natureza e explicita em sua filosofia da identidade.

Neste *Sistema* de 1800, o jovem Schelling mostra como é possível integrar ambos os sistemas aparentemente opostos em um único todo, de modo que tanto a filosofia do espírito quanto a filosofia da natureza constituem um sistema maior, completado ainda pela filosofia da arte, na medida em que ao conceber o processo de criação de uma obra de arte pelo gênio do artista, compreende também a unidade entre a inteligência consciente, atuante no espírito subjetivo, e a inteligência inconsciente, atuante na objetividade infinita da natureza.

No *Differenzschrift*, de 1801 Hegel interpreta a fórmula schellinguiana da unidade entre espírito e natureza como “identidade de identidade e não-identidade”. Esta fórmula serve de base para o princípio formulado por Hegel em seu próprio sistema da unidade da unidade e da diferença. Obviamente, Hegel não adere inteiramente à solução schellinguiana da identidade, tal como ela é descrita no *Sistema do idealismo transcendental*, de 1800, por acreditar que a dualidade entre os sistemas expostos não se encontra ainda inteiramente superada.

Mas, em maio de 1801, Schelling publica o texto intitulado “*Darstellung meines Systems der Philosophie*”,

reconhecido como a primeira obra do seu chamado sistema da filosofia da identidade. A partir deste trabalho, Schelling se propõe a corrigir o resquício de dualidade que admite restar ainda em seu escrito de 1800, na medida em que, ao apresentar os sistemas do idealismo transcendental e da filosofia da natureza como ciência complementares e complementadas pela filosofia da arte, ele teria criado uma espécie de paralelismo entre inteligência e natureza, o qual acreditava poder agora solucionar com a reinterpretação da tese leibniziana de uma harmonia pré-estabelecida. Nesta reinterpretação, Schelling afirma a concordância entre a inteligência subjetiva, presente na consciência humana, e a inteligência inconsciente, presente na natureza objetiva, responsável pela auto-formação da matéria. Mas, se lembrarmos da metáfora usada por Schelling em 1800 em seu *Sistema de filosofia transcendental*, a filosofia da arte é como uma chave de abóboda (*Schlufstein*) que conclui a totalidade do sistema, de modo que a filosofia do espírito e a filosofia da natureza se curvariam até ela, como duas metades de um arco, superando assim o seu suposto paralelismo. Além disso, o conceito schellinguiano de absoluto está, a meu ver, desde o início presente, como um gérmen, que vai cada vez mais germinando e brotando ao longo da construção de seu sistema.

Embora em 1801 Schelling desenvolva, com sua filosofia da identidade, um novo horizonte para este conceito, tão importante para a concepção de sistema de Hegel, ele recoloca de novo o problema do sistema filosófico, não mais fundado na dualidade entre criticismo e dogmatismo, idealismo e realismo, ou filosofia transcendental e filosofia da natureza, mas sim como um problema sobre o modo de exposição de seu próprio sistema de filosofia, fundado na identidade entre real e ideal, e, mais especificamente, como o problema sobre a possibilidade de expor este sistema por meio de seus fragmentos. O problema do sistema torna-se então para Schelling a questão da

conexão entre os vários momentos da construção de um sistema filosófico, que mais uma vez pode ser interpretado como o problema da possibilidade de reconhecer estes momentos como membros constituintes de um único sistema em sua organicidade.

Esta nova colocação do problema acaba por exercer uma influência definitiva na concepção de sistema de Hegel, que racionalmente decide – diferentemente da trajetória filosófica de Schelling, com suas várias reconstruções de sistema – não expor ao público os desenvolvimentos eventualmente contraditórios de sua formação filosófica, preservando da publicidade seus esboços de sistema, e adiando até 1807 a publicação de sua primeira obra, já sistemática, a *Phänomenologie des Geistes*, em cujo prefácio aparece a dura crítica ao conceito schellinguiano de absoluto, como uma obscuridade abstrata, onde não se poderia distinguir as diferenças. Inegável é, entretanto, o esforço do jovem Schelling para conceber e apresentar um conceito de absoluto que não seja mais algo abstrato, tal como pensado pela metafísica pré-kantiana.

De fato, o impulso de Schelling para a concepção de seu próprio sistema filosófico resulta, como reconhece Hegel em suas *Lições sobre a história da filosofia* de 1820, da busca de uma síntese entre os caminhos aparentemente opostos trilhados por Fichte, de um lado, e por Spinoza (mediado pela leitura de Jacobi), de outro. Ao tentar compreender a necessidade mesma da filosofia, Hegel afirma que tanto Descartes, como Espinosa, teriam tentado solucionar a dicotomia entre pensamento e extensão no conceito de deus, mas, enquanto a solução de Descartes seria “inconcebível” (*unbegreiflich*), a solução de Espinosa, se pensada como uma substância imóvel, resultaria também na imobilidade de seus desenvolvimentos, como natureza, de um lado, e ser humano, de outro. Para Hegel, o mérito da filosofia Fichteana foi transformar esta forma ainda abstrata da substância de Espinosa em algo “para si”, ou seja, em

subjetividade. Entretanto, esta subjetividade, embora já contendo uma forma infinita, seria ainda unilateral, e precisaria ser novamente unificada à objetividade. A não ser que a substância spinozista pudesse ser apreendida não como imóvel, mas como “o inteligente, como uma forma em si ativa” (*das Intelligente gefaßt werden, als eine in sich tätige Form*), tanto como “aquilo que cria a natureza” (*das Schaffende der Natur*), quanto como “saber e conhecimento” (*Wissen und Erkennen*). E é exatamente isso que Hegel reconhece fazer Schelling em sua filosofia da natureza. “É disso que se deve tratar na filosofia”, conclui Hegel: “Não é apenas a unificação formal de Spinoza, nem a totalidade subjetiva, como em Fichte, mas sim a totalidade com a forma infinita. Vemos isto emergir na filosofia de Schelling”.¹⁰ Este é talvez o maior reconhecimento, por parte de Hegel, de que Schelling teria sim encontrado esta síntese ou uma solução para o problema da possibilidade da filosofia como ciência, enquanto um saber que possa construir seus próprios conceitos a partir de um juízo sintético a priori; que possa resolver a aporia da razão pura; que possa realizar a passagem do finito para o infinito; que possa conhecer o absoluto, ou o ser realizando assim – segundo a fórmula do jovem Schelling, adotada depois também por Hegel – um *saber absoluto*.

7. O retorno pós-crítico da especulação filosófica:

Em suas *Ideias para uma filosofia da natureza* de 1797, Schelling explica que a exposição deste sistema pressupõe o “conhecimento” da absoluta “indiferença entre o

¹⁰ No original: „Es ist nicht formelle Vereinigung des Spinoza, noch subjektive Totalität wie bei Fichte, sondern Totalität mit der unendlichen Form; dieses sehen wir in der Schellingschen Philosophie hervorgehen.“ Hegel, G.F.W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In: W, p. 593.

absolutamente-ideal e o absolutamente-real”.¹¹ Mas esta indiferença não pode ser pensada como “um outro absoluto”, como “fora” deste conhecimento, fora deste “saber do absoluto” (*Wissen von dem Absoluten*). Schelling explica ainda que o “saber absoluto” será apresentado, no fim de sua exposição do sistema de filosofia da natureza como um “absoluto ato de conhecimento” (*absoluten Erkenntnisakt*), enquanto determinação da “ideia do absolutamente-Ideal”, a qual terá que ser pressuposta no início de sua exposição. Essa “identidade absoluta do subjetivo e objetivo” é então afirmada pelo jovem Schelling como o “princípio da filosofia”. Mas Schelling adverte que este princípio não deve ser compreendido de um modo meramente negativo, como uma “mera não-diversidade” (*als bloße Nichtverschiedenheit*), nem como uma ligação dos dois opostos em um terceiro termo, em “um outro, que aqui deveria ser o absoluto” (*in einem andern, welches hier das Absolute seyn sollte*). Segundo o jovem Schelling, com a “descrição desta ideia mais elevada” por meio do termo absoluto, o subjetivo e o objetivo não devem ser meramente “pressupostos”, mas devem ser “concebidos” (*begriffen*) como “opostos” (*Entgegengesetzte*), ou como “ligados apenas a partir desta identidade” (*Verbundene eben nur aus jener Identität*)¹². A difícil tarefa de sistematizar a filosofia por meio desta circularidade, onde o princípio é inicialmente pressuposto e finalmente demonstrado com o saber absoluto,

¹¹ No original: „Wir setzen bei der ganzen folgenden Darstellung diese Erkenntniß der Indifferenz des absolut-Idealen mit dem absolut-Realen, welshe selbst eine absolute ist, voraus“ (Em toda a apresentação que se segue, pressupomos este conhecimento da indiferença entre o absolutamente-ideal e o absolutamente-real, a qual é ela mesma absoluta). Schelling, F.W.J. *Idee zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797). In: SW, I/ 2, pp. 61.

¹² Cf. Schelling, F.W.J. *Idee zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (1797). In: SW, I/ 2, pp. 61-62.

pode ser facilmente reconhecida como uma tarefa assumida também pelo sistema de Hegel.

No *Differenzschrift*, de 1801, o jovem Hegel compreende este princípio do sistema de Schelling como a “identidade entre sujeito e objeto”, como a superação dos princípios unilaterais de sujeito absoluto e de uma substância absoluta. Os princípios pensados anteriormente pela chamada filosofia especulativa foram, segundo Hegel hipostasiados e transformados em abstrações. Este processo é descrito pelo jovem Hegel como uma transformação da razão (*Vernunft*) em entendimento (*Verstand*), o qual se baseia na má-infinitude das “cadeias das finitudes da consciência” (*Kette der Endlichkeiten des Bewußtseins*), a partir das quais não é mais possível “reconstruir a identidade e a verdadeira infinitude” (*zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder rekonstruiert*). Esta transformação da razão em entendimento é então descrita por Hegel como a decadência da “especulação” em “reflexão”. Esta crítica é claramente dirigida ao sistema de Fichte, interpretado por Hegel como um idealismo subjetivo, que, embora pressuponha como princípio a identidade de subjetivo e objetivo, demonstraria este princípio como “um sujeito-objeto subjetivo” (*ein subjektives Subjekt-Objekt*). Em contraposição ao sistema de Fichte, o jovem Hegel atesta a superioridade da filosofia de Schelling, na medida em que esta teria concebido, além de uma identidade subjetiva entre sujeito e objeto, também uma identidade objetiva, ou um “sujeito-objeto objetivo na filosofia da natureza” (*das objektive Subjektobjekt in der Naturphilosophie*)¹³.

A defesa do sistema de Schelling pelo jovem Hegel em 1801 é uma preparação para a construção de seu próprio sistema, na medida em que o *Differenz-Schrift* retoma o problema da dualidade dos sistemas levantado inicialmente

¹³ Hegel, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: W, p.5.

por Schelling, e conseqüentemente, o problema sobre a possibilidade de se criar um único sistema filosófico. O *Differenz-Schrift* ajuda o jovem Hegel a esclarecer para si mesmo a questão sobre a possibilidade do pensamento filosófico ser fundado na razão e na especulação, e não mais apenas no entendimento, o qual, compreendendo a si mesmo como pensamento finito, se coloca para si mesmo um obstáculo intransponível para conceber ou alcançar o infinito.

Mas, ao contrário de pensar a queda da especulação na reflexão, ou da razão no entendimento, que se baseia em dicotomias como “espírito e matéria, alma e corpo, fé e entendimento, liberdade e necessidade”¹⁴, como se fosse um desvio ou uma perda – análoga aquela descrita pela representação mítica da queda do paraíso fundada em um pecado herdado que só pode ser redimido na projeção de uma futura vida eterna – o jovem Hegel apresenta estas dicotomias como resultado mesmo de um desenvolvimento cultural (*Fortgang der Bildung*) do pensamento humano, ou como produtos da própria razão (*als Vernunftprodukte*)¹⁵.

Neste sentido, Hegel considera a filosofia especulativa não como a causa destas dicotomias, mas como a possibilidade de sua reunificação. Para isso, é necessário compreender a necessidade da filosofia como resultado mesmo desta cisão: “Quando o poder da unificação desaparece da vida dos seres humanos e as oposições perdem sua relação viva e sua reciprocidade, ganhando autonomia, surge a necessidade da filosofia”¹⁶. Mas a

¹⁴ No original: „Geist und Materie, Seele und Leib, Glaube und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit“. Hegel, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: W, p. 19.

¹⁵ Cf. Hegel, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: W, p. 19.

¹⁶ No original: “Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen,

reunificação dos opostos, de subjetivo e objetivo, depende da “concepção” de que aquilo que se tornou “mundo intelectual e mundo real” são de fato um “devir” (*Werden*), cujo “ser” (*Sein*) é ao mesmo tempo um “produto” e um “produzir”¹⁷. Este momento superior e pós-reflexivo da filosofia especulativa é nitidamente fundado na concepção dialética do sistema da filosofia da natureza de Schelling de uma unidade entre os produtos objetivos e finitos da natureza (*natura naturata*), de um lado, e seu infinito produzir (*natura naturans*), de outro. Mas o verdadeiro parâmetro para a ideia de unificação é, sem dúvida, aqui, o conceito schellinguiano de vida. É neste conceito que se encontra todo o germen do pensamento dialético que formará, no sistema maduro de Hegel, o seu conceito de ideia absoluta. A vida é a realização concreta e real do conceito de absoluto:

O absoluto é a noite, e a luz é mais jovem do que a noite; a diferença entre ambas, tal como o surgir da luz a partir da noite, é absoluta diferença. O nada é o primeiro, a partir do qual surge todo ser, toda a multiplicidade do finito. A tarefa da filosofia consiste nisso, em unificar estes pressupostos, em por o ser no não-ser, enquanto devir, em por a cisão no absoluto, enquanto sua aparição, em por o finito no infinito, enquanto vida.¹⁸

entsteht das Bedürfnis der Philosophie“. Hegel, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: W, p. 19.

¹⁷ Cf. Hegel, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: W, p. 20.

¹⁸ No original: „Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, sowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz, - das Nichts das Erste, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein - als Werden, die Entzweiung in das Absolute als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche - als Leben zu setzen.“ Hegel, G.W.F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. In: W, p. 20.

Portanto, o conceito schellinguiano de absoluto, enquanto unidade entre a identidade subjetiva do espírito e a identidade objetiva da natureza é concebido pelo jovem Hegel como um devir que podemos intuir na vida real e efetiva. E seu sistema de filosofia será fundado neste conceito enquanto a possibilidade de conceber racionalmente e especulativamente este mesmo absoluto.

A verdadeira solução para o problema da dualidade dos sistemas e, conseqüentemente, para o problema da dicotomia entre subjetivo e objetivo, espírito e natureza, finito e infinito, está nesta concepção do jovem Schelling de absoluto, como um conceito adequado ao saber filosófico, e, coerentemente, na sua concepção de filosofia como um saber absoluto. Esta concepção, fundamental para a decisão de Hegel de construir um sistema único de filosofia, não representa um retorno à tradição metafísica pré-crítica, mas sim uma reinterpretação da ideia de totalidade enquanto algo concreto, e não mais abstrato, como totalidade viva, orgânica e em constante devir. A diferença entre as concepções de sistema de Hegel e Schelling, é que este último opta por expor o absoluto, não após a projeção de um único sistema, mas sim por meio da constante recriação do mesmo, em um constante recomeço da filosofia.

Referência Bibliográfica:

Hegel, G.W.F., Werke, Berlin: Talpa Verlag, 1998. (= W).

Schelling, F.W.J. *Sämtliche Werke*. Herausgeber: Schelling, K.F.A. Stuttgart: J.G. Cotta 1856-1861. CD-ROM Schelling-Werke, Berlin: Total Verlag, 1997. (=SW)

Jaeschke, W. / Arndt, A. (2012). *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik. 1785-1845*. München: C.H. Beck.

Frank, Manfred (1984). *Eine Einführung in Schellings Philosophie*.
Frankfurt: Suhrkamp.

A DESSUBSTANCIALIZAÇÃO ÉTICA DA ARTE NA *FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO* DE HEGEL

Guilherme Ferreira

Universidade Federal de Minas Gerais

1. Introdução

Apesar da *Fenomenologia do Espírito* não se apresentar como o *locus* próprio para filosofia da arte de Hegel, isso não nos desautoriza tomar a arte, nesta obra, como uma etapa importante para construção do seu sistema de filosofia, e mesmo, como uma forma privilegiada de manifestação do Espírito em busca de seu autoconhecimento em seu penoso percurso. É verdade que a arte, apesar de não ocupar uma autonomia em relação à religião – pois nesta obra a arte é tratada como “Religião da arte” [*Die Kunst-Religion*] – seu entrelaçamento ao fenômeno religioso se apresenta como uma ponte de passagem da forma natural de espiritualidade para outra forma mais elevada, a religião revelada, que por sua vez precede ao saber absoluto estruturado nos moldes próprios do puro pensar, a filosofia.

Nesse sentido, procuraremos com este trabalho demonstrar como a religião da arte na *Fenomenologia do Espírito* é via não apenas para passagem de formas menos espiritualizadas para formas mais elevadas espiritualmente, mas enquanto modo de desenvolvimento do Espírito é

condição de possibilidade para a transfiguração deste Espírito da forma de substância para forma de sujeito a partir da relação triádica entre arte-religião, conceito e pensamento. Movimento este que trataremos de classificar como a dessubstancialização ética da arte. Vale resaltar, desde já, que o termo des-substancialização não pressupõe, em nossa análise, uma espécie de aniquilamento da substância ética na construção do conceito de arte, mas de um termo capaz de evidenciar mais claramente o movimento de transfiguração do Espírito da forma de substância ética para forma de sujeito. Trata-se, portanto, de um processo de subjetivação da eticidade do povo grego pela religião da arte detidamente explorada por Hegel.

Apesar das múltiplas vicissitudes do conceito de substância (material, matéria, essência, conteúdo essencial, etc.) no sistema de Hegel escolhemos o conceito de substância ética para melhor fundamentar nossa hipótese argumentativa. A escolha se deve ao fato de que, na esfera do Espírito Absoluto – esfera que trata dos interesses que compreendem e, ao mesmo tempo, transcendem a vida teórica e prática do homem – o conteúdo espiritual que a arte desvela assume um papel importante para que uma substância ética seja presentificada, ou seja, a arte é o modo mais privilegiado de formação [*Bildung*] da cultura grega antiga seja na religião, na educação ou na política. O fato é que a arte passou, em um dado momento, a não mais se destacar como formadora desta cultura na sua totalidade e, nesse sentido, ela (a arte) dessubstancializou-se no momento em que o conceito e posteriormente o pensamento passou a integra-la, ultrapassando, assim, a substancialidade ética do povo grego.

2. Religião da arte e Espírito ético

A presença da reflexão no contexto da arte grega “não como forma abstrata do pensamento que tem como tarefa, como dizia Schelling, cindir o que a natureza sempre uniu,

mas como pensamento de si do próprio espírito”¹, nos proporciona reconhecer que, já no contexto grego, a vida ética tendia a evanescer-se. Apesar da preocupação da *Fenomenologia do Espírito* em apresentar a relação entre arte, religião e eticidade no contexto grego o desenvolvimento e elevação do espírito nesta época pendem para a configuração de um novo modelo de autoconsciência, antes mesmo do advento do contexto histórico moderno que recepcionou a arte antiga.

O espírito efetivo concernente à religião da arte grega é o espírito ético, trata-se de uma substância universal sobre a qual estão subjulgados todos os indivíduos na sua singularidade e que reconhece na obra de arte esta substância universal, comumente a todos os indivíduos. Neste contexto, que tem a Grécia antiga como modelo, manifestasse uma liberdade singular cuja sua substancialidade é universal na medida em que o indivíduo singular reconhece nos costumes sua própria vontade, onde a sua liberdade de agir como indivíduo singular é idêntico à substância universal. Trata-se de um momento que deixou “para trás a essência luminosa, na qual o para-si da consciência estava contido negativamente; que superou a luta generalizada de povos hostis e o sistema de castas”², marcado pela organização inautêntica de um povo exatamente por carecerem de liberdade: onde a arte era uma atividade instintiva do artesão que, submerso no ser-aí [*Dasein*], não poderia elevar-se à atividade espiritual. Desse contexto nasce um povo livre, apesar de que esta liberdade está estruturada sob a égide da imediatidade e que, exatamente, por se configurar nestes moldes seu advento coincide com seu evanescimento ainda não suprasumido [*Aufheben*].

Esta imediatidade na unidade singularidade-substância é viabilizada pela obra de arte. Pela arte este indivíduo

¹ Cf. Gonçalves, 2005, p.3

² Cf. Menezes, 1992, p. 211

singular se realiza como indivíduo social, cidadão da pólis (πολις), na política, na educação, na religião. Mas em que medida o fenômeno religioso ocupa um espaço privilegiado nesta unidade, a princípio mediada pela arte? E como se justifica este entrelaçamento entre a arte e a religião? Este entrelaçamento se manifestou como o éter da substancialidade ética, pois, na medida em que a arte grega “não se limitava a representar artisticamente os seus deuses, mas propriamente os criava”³ como obra de arte, o efeito disso para a singularidade era necessariamente um desprendimento da sua subsistência individual para o reconhecimento e confiança num costume que desencadeou numa perfeição da religião da arte. De acordo com Menezes (1992), a efetividade ética é marcada por dois elementos fundamentais: “em parte, na sólida confiança nos costumes imperturbados; em parte, numa articulação de massas e de estados sociais diversos; de uma pluralidade de direitos e deveres”. O caráter religioso imputado à arte fez dela uma forma capaz de difundir esta substancialidade ética, cuja unidade do espírito se igualou a singularidade dos indivíduos e o efeito deste movimento se solidificou em liberdade e harmonia do povo grego, liberdade esta que fora perturbada e sedimentada por uma necessidade intrínseca de movimento do próprio espírito.

3. Da obra de arte abstrata à obra de arte espiritual

É neste contexto grego antigo que nasce a *arte absoluta*, uma atividade propriamente espiritual criada pelo homem para o homem e, como forma privilegiada de manifestação do absoluto que é divino, cumpre um movimento dialético do ser-aí [*Dasein*] já em direção à consciência-de-si que concretizará; que como efetividade histórica vai de sua forma abstrata e mais imediata à sua forma mais espiritualizada cuja

³ Cf. Cecchnato, in Verifiche, 2009, p. 6

morada é a linguagem, desde a sua estrutura imagética presentificada pela escultura até a comédia configurada pelo esvaziamento da realidade efetiva dos deuses, passando pelos mistérios, as festas, num panteão de expressão artística propriamente viva; da sua forma de substância a forma de sujeito.

A *obra de arte abstrata* é a obra mais imediata e singular do período grego antigo, sua forma ainda está se desenvolvendo em direção à consciência-de-si. “Ainda não suprassumiu a diferença que tinha estabelecido em relação ao espírito, a ponto de produzir uma obra de arte que tenha vida em si”⁴ enquanto submetida ao seu ser-aí [*Dasein*]. Sua limitação é significativa tanto como obra mesma quanto por parte do artista que a produziu, ou do espectador que a faz fruir como religião da arte. Sua forma abstrata e singular é, ainda, potencialmente fraca diante da necessidade do espírito ético, pois, “a diferença entre a consciência ativa e a obra plástica é a maior possível. Na arquitetura as edificações têm o momento da universalidade; na escultura o da singularidade”⁵. A divindade se apresenta como obscuras reminiscências figurações dos elementos da natureza. A luta entre Titãs e deuses olímpicos, apesar de ser a condição do advento desta religião clássica, que por sua vez teve suas bases “na imaginação dos poetas”⁶, estas essências naturais encontram-se à margem da realidade efetiva do povo ético, representam apenas os “translúcidos espíritos morais de povos conscientes de si mesmos”⁷. O artista, na condição de indivíduo determinado, não é parte da sua própria obra, seu sentimento é de quem não produziu ainda a unidade entre o agir e ser-coisa.

⁴ Cf. Menezes, 1992, p. 212

⁵ Idem.

⁶ Cf. Cecchnato, in Verifiche, 2009, p. 6

⁷ Ibidem.

O artista experimenta assim, em sua obra, que não produziu *nenhuma* essência *igual a ele*. Sem dúvida de sua obra lhe retona uma consciência, já que um público maravilhado como o espírito que é sua essência. Mas esta inspiração ao restituir-lhe sua consciência-de-si somente como admiração, é antes uma confissão feita ao artista de que esta inspiração não se iguala a ele. Enquanto a obra retorna ao artista como alegria em geral, o artista não encontra nem a dor de sua formação e criação, nem o esforço do seu trabalho. ⁸

O sentimento do artista enquanto produtor é de superioridade em relação ao espectador que contempla sua obra de arte, pois, se o espectador se posiciona como conhecedor-crítico acima da obra, o artista considera seu ato de produção como sobrepujado ao entender do espectador. Se ao contrário, o espectador se posiciona abaixo da obra e nela reconhece sua essência, o artista passa considerar-se Senhor de tal essência.

Entretanto, a obra de arte reivindica outro elemento de seu ser aí [*Dasein*], elemento este capaz de suprir esta determinação da *coisa* (estátua) carente-de-consciência-de-si.

Este elemento superior é a *linguagem* – um ser-aí que é a existência imediatamente consciente-de-si. Como consciência-de-si singular “é-aí” na linguagem, ela esta igualmente presente como contágio *universal*: a completa particularização do ser-para-si é, ao mesmo tempo, a fluidez e a unidade universalmente compartilhada dos muitos Si: é a alma existente como alma. ⁹

O melhor exemplo desta linguagem é o *Hino*, este tem alma, não figura o deus como coisa e, nesse sentido, ao

⁸ Hegel, 2011, p. 478

⁹ Hegel, 2011, p. 479

objetivar-se como essência preserva a consciência junto do Si: é ao mesmo tempo singular e universal à medida que é ao mesmo tempo consciência-de-si apontada para universalidade quando se é escutado no ato fervoroso dos devotos. Mas, sua limitação aparece no seu próprio caráter precário enquanto forma, o seu ser-aí [*Dasein*] evanesce no próprio momento em que surge. O *Oráculo* como linguagem do deus, ao contrário, não possui a precariedade do evanescer-se no ato de sua figuração, além do potencial de unir matéria e espírito, em compensação sua procedência manifesta uma consciência-de-si fragmentada da comunidade. “Além de singular, o oráculo é contingente: as verdades universais e necessárias pertencem ao pensamento que se sabe, uma fonte estranha a esse pensamento só informa dados irrelevantes”¹⁰. Mas, o *Culto* aparece nesse movimento religioso em busca do reconhecimento de si como essência. Nele a essência divina se manifesta à efetividade da consciência-de-si. Pelo Culto a alma acessa o elemento divino.

De início, esse culto é somente um desempenhar secreto, isto é, apenas representado e inefetivo; deve ser ação efetiva, [pois] uma ação inefetiva contradiz a si mesma. *A consciência propriamente dita* se eleva desse modo, à sua consciência pura. Nela, a essência tem a significação de um objeto livre; o qual através do culto efetivo retorna ao si, e na medida em que esse objeto tem na consciência pura a significação da essência pura que reside além da efetividade, essa essência desce de sua universalidade através dessa mediação até à singularidade, e se conclui assim com a efetividade.¹¹

¹⁰ Cf. Menezes, 1992, p.214

¹¹ Hegel, 2011, p. 482

A ação do culto começa quando o dono abandona-se de posse e a deixa ir em fumaça, a natureza que possuía uma significação dupla para si – que tomava posse da consciência como sua e não como essência a ser suprassumida [*Aufheben*] e, por outro lado, mostrava-se como uma essência *essente* em si – agora “renuncia à propriedade e ao gozo; retorna do agir sobre o Si. É uma ação no universal, na essência, não em si mesmo”¹². A essência *essente* é negada: prevalece uma unidade entre o objetivo e o subjetivo, apesar da forma do culto ainda está estruturada sob as bases de uma certeza objetiva ou como afirma Gonçalves (2002) “como certeza gozada de deus, que é descrita por Hegel na *Fenomenologia* como o mistério próprio do misticismo, o mistério da transubstanciação de uma substância que ainda não atingiu sua verdadeira universalidade”¹³. A essência do deus torna-se animal e fruto no culto, o animal sacrificado simboliza o divino; os frutos simbolizam Bacos e Ceres, vivos. “Então o agir, que é o lado consciente-de-si, retoma a essência em proveito seu, e a desfruta; e assim alcança a consciência de sua unidade com a essência”.

O caráter da transubstanciação da substância ética implica inicialmente em duas questões-chave de compreensão do nosso conceito de dessubstancialização ética da arte: de um lado, como se dá esta passagem da transubstanciação para a dessubstancialização ética da arte, por outro lado, quais implicações esta passagem oferece para o fenômeno artístico no contexto grego antigo. Estas duas questões se apresentam como pedra de toque para compreendermos como acontece a passagem da substância ao sujeito na arte na *Fenomenologia*. Isso porque o movimento de transubstanciação da substância no culto, ainda, estruturado sob as bases de uma certeza objetiva, é carente de Si, e nesse sentido, ao invés de, enquanto potência

¹² Cf. Meneses, 1992, p. 215

¹³ Cf. Gonçalves, 2002. P. 7

dominadora, fazer com que estes indivíduos se tornem conscientes de si, estes acabam por dissolverem na certeza objetiva. “O mistério do êxtase e do entusiasmo báquico (o mistério da transubstanciação) precisa “acalmar-se” exatamente na obra de arte que lhe serve de contraponto, na objetividade e estaticidade da estátua do deus”¹⁴. Uma síntese, contudo, entre a calma da estátua do deus e o entusiasmo dionisiaco da embriagues do vinho, da musica e da dança, se faz reluzir: “trata-se da transformação deste ritual em um fenômeno verdadeiramente artístico que é o teatro. No teatro, a bela corporeidade da estátua ganha a dinâmica do corpo vivo do ator e a embriagues dionisiaca inconsciente dá lugar à clareza apolínea da poesia”¹⁵. No teatro a interioridade se faz exterior e a exterioridade se faz interior pela linguagem, mais especificamente a linguagem poética.

Esta linguagem como elemento perfeito em que tanto a interioridade é exterior quanto a exterioridade é interior, se afigura como o que tratamos aqui de passagem da transubstanciação para dessubstancialização ética, pois a linguagem, “não como a linguagem do oráculo de todo contingente e singular em seu conteúdo, nem o *Hino*, ainda emocional e louvando somente o deus singular; nem o balbuciar carente-de-conteúdo, do frenesi báquico”¹⁶, transforma a imagem visível em imagem mental, o que pressupõe um deslocamento da substancia ética para o sujeito. No entanto, o teatro, de acordo com Gonçalves (2002), “já é descrito na *Fenomenologia* como a conciliação entre conceito e a obra, na medida em que o artista passa letalmente a encarnar a obra, enquanto ator”. Mas, antes de passarmos a esta figura voltemo-nos à *obra de arte viva*, pois,

¹⁴ Idem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Cf. Hegel: *Fenomenologia do Espírito*. Trad. De Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1990, parte II, p. 168.

a partir dela poderemos justificar outro aspecto importante da passagem da forma de substância ao sujeito na arte, uma vez que lá Hegel demonstra pela primeira vez uma preocupação em recuperar dentro da religião da arte a qualidade auroral da *obra de arte abstrata*, pois na *obra de arte viva* nos cultos festivos o homem toma o lugar da estátua como figura elaborada do movimento perfeitamente livre. A centralidade no vivo em detrimento do inanimado como obra coloca pela primeira vez, segundo Hegel, a noite da substância, ou a pura individualidade da substância. Cito o parágrafo 721 da *Fenomenologia*:

Por conseguinte, do culto procede à consciência-de-si satisfeita em sua essência, e o deus se aloja nela como em sua morada. Essa morada é para si a noite da substância, ou a pura individualidade da substância; porém já não é tensa individualidade do artista, que ainda não se reconciliou com sua essência que se torna objetiva, mas é a noite tranqüila que sem de nada ter falta, tem nela seu *Pathos* porque retorna da contemplação, ou da objetividade suprassumida.¹⁷

No entanto, como já sinalizamos anteriormente, o delírio místico e a bela corporeidade impossibilitam a exterioridade se tornar interior e a interioridade se tornar exterior, pois, no delírio místico o Si está fora de si, já na bela corporeidade o que está fora de si é a essência espiritual. Mas, “existe de fato um elemento capaz de tornar a exterioridade interior e a interioridade exterior: a *linguagem (poética)*”¹⁸. Passamos, assim, a *obra de arte espiritual*.

Na epopeia os espíritos dos povos se reúnem e unificam num panteão cujo elemento e morada é a linguagem. Nesta primeira universalidade a que chega o

¹⁷ Cf. Hegel, 2011, p. 486-487

¹⁸ Cf. Meneses, 1992, p. 216

espírito no mundo ético, todos os povos se encontram subjugados ao mando de um só: “o *Aedo* é o produtor e o suporte deste mundo: seu *pathos*¹⁹ (*πεῖθος*) não é uma forma da natureza, mas a *Mnemósine* (*Μνημοσύνη*), o recordar [*er-inneren*] da essência que antes era imediata”²⁰. Se na *obra de arte abstrata* a confiança individual é configurada na substância ética, onde necessidade e liberdade subsistem em um único panteão, na *obra de arte espiritual* o agir perturba a tranquilidade da substância e desperta a essência. Nesta a representação (que ainda não se elevou a conceito) se divide em dois lados: o do Si ou dos povos efetivos, sob o comando dos seus chefes; e o do universal, ou das potências substanciais.

A relação dos dois é, assim, uma mistura que divide de maneira inconsequente a unidade do agir, e lança superfluamente a ação de um lado para outro. As potências universais têm nelas mesmas a figura da individualidade e, por isso o princípio da ação: seu efetuar se mostra, portanto, como um agir totalmente oriundo delas, tão livre quanto o agir dos homens. Por conseguinte, tanto os deuses, como os homens, fazem

¹⁹ O drama do *phatos* (antigo), diferente do drama do *caráter* (moderno) nos ajuda a distinguir sobre o modo como a arte é tratada na *Fenomenologia* diferentemente do modo como a mesma é tratada nos *Cursos de Estética* por Hegel. Enquanto o drama do *pathos* é impulsionado por uma força ética que atua no ser humano desde uma instância objetiva, o drama do caráter se trata de uma qualidade subjetiva, onde não existe interesse ético. Nesse sentido, o que distingue o modo de tratamento dado a arte nos *Cursos de Estética* em detrimento ao modo como a arte é tratada na *Fenomenologia* pode ser explicado, sobretudo, como uma espécie de inflexão subjetiva. Pode-se dizer que o drama moderno transpõe para o plano da subjetividade a estrutura da tragédia antiga, o que não invalida certa dependência estrutural entre os dois casos. A esse respeito, Cf. Werle, M. A. A aparência sensível da Ideia: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe. São Paulo: edições Loyola, 2013, p. 119-132.

²⁰ Idem.

uma só e mesma coisa. A seriedade daquelas potencias divinas é uma ridícula superfluidade, já que estas potências, as humanas são, de fato, a força da individualidade operante; e o tenso esforço e trabalho desta individualidade humana é uma fadiga igualmente inútil, pois são antes os deuses que dirige tudo.²¹

Os deuses conflitam entre si além do conflito com os homens. “representam-se como determinados, mas nesta determinação esquecem sua natureza divina. A luta de um deus contra outro – que por definição é força divina invencível – não passa de fanfarronice inconsequente”²².

Na tragédia o conteúdo não fica a deriva, este é presentificado de certeza e determinação sólida do negativo. Por isso, a tragédia é uma linguagem superior, o mundo da essência e o mundo do agir são reunidos sob as bases do conceito. O conteúdo é racional e não mais narrativo:

Essa linguagem superior, a tragédia, abarca assim mais estreitamente a dispersão dos momentos do mundo essencial e do mundo operante. Conforme a natureza do conceito, a substância do divino dissocia-se em suas figuras, e seu movimento está igualmente em conformidade com seu conceito. No que concerne à forma, ao penetrar o seu conteúdo, a linguagem deixa de ser narrativa, assim como o conteúdo deixa de ser um conteúdo representado.²³

Na tragédia o conceito sobrepuja as representações e, “a única potência suprema que a consciência-de-si admite na tragédia é Zeus que impera sobre o lar e o Estado, sobre o

²¹ Hegel, 2011, p. 491

²² Cf. Meneses, 1992, p. 218

²³ Cf. Hegel, 2011, p. 493

saber do particular e do universal”²⁴. A fala do Herói desperta nos espectadores o coro onde estes se mostram conscientes de si, que sabem o que querem e os direitos que lhe competem. Sua interioridade é expressa em concomitância com os eventos exteriores. Nesse sentido, os elementos da transfiguração da forma da substancialidade ética para a forma de sujeito estão postos, embora não efetivados: a presença do conceito na arte trágica como pressuposto de um conteúdo racional em detrimento de um conteúdo outrora narrativo viabiliza a dessubstancialização ética gradualmente no fenômeno religioso-artístico. O pacto do indivíduo com a *pólis* (*πολις*) que fazia convergir necessidade e liberdade, desejo individual e desejo coletivo, essencialidade natural e essencialidade ética, são abalados pelas idiossincrasias reluzentes de uma consciência-de-si em si mesmo. No entanto, a arte não contém, ainda, o Si na sua completa autenticidade, pois a presença obrigatória da máscara no teatro, indica, porém, certo ofuscamento na alteridade da arte com relação à substância ética. “A consciência-de-si do herói precisa sair desta máscara, apresentar-se e saber-se como destino dos deuses e das potências da substância; então não estará mais separada do coro da consciência universal”.²⁵

Na comédia a ironia faz cair à máscara apresentada na tragédia e, a consequência desta nudez do rosto implica na demonstração de ser a mesma coisa que o “Si verdadeiro: o do ator e do espectador”²⁶. O destino dos deuses não poderia ser outro senão o esvaziamento de realidade efetiva, no sentido de que não são mais o Si, mas apenas momentos universais. De acordo com Menezes (1992, p. 222),

²⁴ Cf. Menezes, 1992, p. 220

²⁵ Idem.

²⁶ Ibidem.

parafraseando Hegel, esta dissolução da essência é ainda mais séria no seu conteúdo do que em sua forma, pois:

A substância divina significava essencialidade natural e essencialidade ética. A consciência-de-si efetiva progressivamente se apoderou destas significações. Primeiro usou a natureza para adorno e morada [...] no mistério do pão e do vinho, apropriava-se dos dois como uma essência interior; agora na comédia, toma consciência da ironia desse significado.²⁷

A essência ética encontra-se, agora, bipartida: de um lado assumida uma parte pelo povo, como sociedade política ou familiar; por outro lado, pelo pensamento racional do universal. O pensamento racional leva às últimas consequências a dissolução entre a essência divina e sua figura contingente (dos deuses do coro). “Em lugar de máximas éticas e deveres múltiplos que o coro proclamava agora tudo é reduzido às idéias do belo e do bom (*καλός και αγαθός*)²⁸

4. A dessubstancialização ética da arte

È chegado o termo da religião da arte: a certeza singular confiante na certeza de si mesma se apresenta como potência absoluta, “perdeu a forma de algo representado, separado da consciência geral e a ela estranho, como eram a estátua e também a bela corporeidade viva ou o conteúdo da epopéia e as potências e personagens da tragédia”.²⁹ O Si do ator coincide com o do seu personagem e o espectador si reconhece na cena que frui. “Opera-se o retorno de todo

²⁷ Cf. Meneses, 1992, p. 222

²⁸ Idem.

²⁹ Cf. Hegel, 2011, p. 502

universal à certeza de si mesmo”.³⁰ É o avanço do espírito da forma de substância à forma de sujeito através da Religião da arte: não se trata de um avanço ascendente, progressivo, mas dialético.

Assim, o espírito do destino que nos oferece essas obras de arte é mais que a vida ética e a efetividade daquele povo, pois é a re-cordação [*er-inneren*, reviver no íntimo] do espírito ainda *exteriorizado* nelas; é o espírito do destino trágico que reúne todos esses deuses individuais e atributos da substância no panteão único: no espírito consciente de si como espírito.³¹

Região da arte, conceito e pensamento, estão imbricados inexoravelmente neste processo de dessubstancialização ética da arte. O aparecimento do conceito na obra de arte, especificamente na *tragédia* faz deslocar a potência do Estado de direito, do mundo ético e sua religião do espírito, da sua forma de substância para sua forma de sujeito. Este deslocamento, que tratamos aqui de dessubstancialização ética da arte implica para a arte pós-clássica ou arte romântica, como é tratada por Hegel nos *Cursos de Estética*³², elementos decisivos para o futuro da arte: apesar de ocupar, junto com a religião, no caso da *Fenomenologia*, um lugar privilegiado na esfera do absoluto por ser a forma mais imediata de apreensão deste, seu privilégio é também o seu limite, pois sua forma de arte – ultrapassada a primavera e o verão da vida ética – é impotente diante da possibilidade de apreensão e apresentação do absoluto pela imediatidade mesma.

³⁰ Cf. Meneses, 1992, p. 223

³¹ Cf. Hegel, 2011, p. 506

³² Cf. Hegel, 2001, pp. 301

O espírito avançou da forma da substância à forma de sujeito através da arte [...] No espírito, que é totalmente certo e si na singularidade da consciência, toda essencialidade soçobrou. A proposição que anuncia esta leveza soa assim: *o Si é a essência absoluta*. A essência, que era substância, e em que o si era a acidentalidade, afundou até o nível do predicado, e o espírito perdeu sua consciência nessa consciência-de-si, a qual nada se contrapõe na forma da essência.³³

Outro elemento decisivo para arte é sua perda de potencial para formar [*Bildung*] uma cultura na sua Totalidade após o momento grego antigo. A perda na confiança em uma substância universal abortou da arte sua potência formadora, ocupada agora pelo indivíduo que se reconhece como formador de si mesmo, tanto na educação, na política, como na própria arte.

5. Referências Bibliográficas

5. 1 Obras de Hegel:

Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke Band 9: Phänomenologie des Geistes* (Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede), Feliz Meiner, Hamburg, 1980ff.

Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes – 6ªed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

Hegel, G.W.F. *Cursos de Estética* - Vol. I. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2001b.

5.2 Literatura secundária:

5.2.1 Livros:

³³ Cf. Hegel, 2011, p. 502

Gonçalves, Márcia C. F.: *O Belo e o Destino. Uma introdução à filosofia de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2001.

Hippolite, Jean. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier – Montaigne, Paris, 1946.

Meneses, Paulo. *Para Ler a Fenomenologia do Espírito de Hegel: roteiro*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

5.2.2 Artigos de revista:

CECCHINATO, Giorgia (2009). *Er-innerung e arte. Riflessioni sull'esperienza estetica a partire dalla "Fenomenologia dello Spirito"*. *Verifiche*, 37 (1): 201-223.

Gonçalves, Márcia C. F (2005). *A Dialética entre Arte e Conceito na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 2 (3).

Gonçalves, Márcia C. F (2002). *O conceito de arte na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. I Congresso Internacional de Filosofia da Sociedade Hegel Brasileira, 1-9.

THE PROBLEM OF NOTHING AT THE BASIS OF ABSOLUTE IDEALISM

Héctor Ferreiro

Pontificia Universidad Católica Argentina - CONICET

Metaphysics has mainly focussed on the problem of being and what there is; non-being seems at first sight to have been only a pale counterpoint of the different theories about being. In this paper I will claim, on the contrary, that the notion of nothing, that is, the attempt to conceive that what there is has never been or it could eventually not be, have played a key role in the history of ontology and still plays a significant one in epistemology. In this context I will defend the thesis that, by considering as invalid the mental attempt to think the absolute non-being of what there is, Hegel deepens Kant's critique of metaphysics, and that radicalizing in that way the Kantian criticism of metaphysics Hegel criticizes at the same time Kant's transcendental idealism and delivers a foundation of his own absolute idealism.

1. Nothing, Metaphysics and Critique of Metaphysics

Classical metaphysics does not seem to have ever sought for an *explanation* for the whole itself of existing things, that is, for the fact that there are things at all, but only for an explanation for the specific constitution of things, that is, for the circumstance that there are *such* particular things.

The transient presence of things is what confronted classical metaphysics with the question of their appearance and their ontological instability; their totality as such was, however, a completely self-consistent fact. Thus, classical metaphysics did not seek for a *cause* of the bare presence of the world. What is inconsistent and unstable posed for metaphysics the problem of more consistent and stable being that had to function as its subject. Aristotle conceived thus substance as the subject of accidents, and matter as the subject of form. But as the ultimate subject of all possible changes matter - the *proté hylé* - was for Aristotle eternal and self-sustaining. In this context, the fact itself of the whole of changing things did not pose as such any ontological problem. By presupposing the absence of the universe and thus demanding an explanation of the alleged event of its sudden appearance, the religious thesis of creation out of nothing - *creatio ex nihilo* - undermined the substantiality of the whole of existing things. Precisely because the universe was thereby transformed into a *contingent* whole, it required a cause to explain its actual presence, a cause that must found as such its being.

Since non-creationist ontology was unable to explain not *what* is the world, but *that* it is, it became necessary to develop a new ontology with ontological categories at a deeper level. In this context, the determinate character of what there is was differentiated and separated from the fact that it is. The main argument proposed to found in a rational way the validity of conceiving the world out of nothing was the universalization of the fact that singular things seem to be ephemeral and contingent. Things built by human beings - buildings, vehicles, tools, etc. - certainly are transitory and perishable; many entities in Nature - organisms, mountains, planets, etc. - are so as well. However, it seems more difficult to state the ephemeral character of some things that constitute our world too, like subatomic particles. But even

if it were true, without any exception, that each and every thing present in the world has come to be and it will cease to be what it is, even in that case, the totality of things is *as* totality, strictly speaking, different from the mere sum of all things. Indeed, that each singular thing could be - or not be - what it is, does not entail that, because of this fact, the totality of things, i.e. the universe itself, has not been or may not be in the future.¹ In any case, the mental hypothesis of nothingness radically modified the philosophical view on the ontological constitution of reality, insofar as, conceived out of nothing, the different beings of the universe pose the strange problem of the relationship between what they are and the fact that they eventually are or not.

¹ For a discussion of the problem of the relationship between contingency, necessity and existence see Munitz, M. K. (1965). "Is the Existence of the World Necessary?". In Munitz, *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*. New York: Appleton-Century-Crofts, 160-173; Burrill, D. R. (Ed.) (1967). *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*. New York: Anchor Books; Reichenbach, B. R. (1972). *The Cosmological Argument: A Reassessment*. Springfield: Charles C. Thomas; Rowe, W. (1975). *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press; Plantinga, A. (1976). "Existence, Necessity, and God". *New Scholasticism* 50: 61-72; Rosenthal, D. (1976). "Possibility, Existence, and an Ontological Argument". *Philosophical Studies* 30: 185-91; Gaskin, J. C. A. (1978). "Being and Necessity." In Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*. New York: Harper & Row, 59-73; White, D. (1979). "God and Necessity". *International Journal for Philosophy of Religion* 10: 177-87; Craig, W. L. (1980). *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: Macmillan; Leslie, J. (1980). "The World's Necessary Existence". *International Journal for Philosophy of Religion* 11: 207-24; Paulsen, D. (1984). "The Logically Possible, the Ontologically Possible, and Ontological Proofs of the Existence of God". *International Journal for Philosophy of Religion* 16: 41-49; Morris, T., and Menzel, C. (1986). "Absolute Creation". *American Philosophical Quarterly* 23: 353-62; Hughes, M. (1990). "Creation, Creativity, and Necessary Being". *Religious Studies* 26: 349-61; Steinitz, Y. (1994). "Necessary Beings". *American Philosophical Quarterly* 31: 177-182.

Hegel's main thesis about being as such is that its concept is the same as the concept of not-being as such.² Being presents itself as the pure affirmation of what there is, but as being *of* everything that there is, it is actually the other and thus the negation of everything, i.e. that what everything is *not*; therefore, an absolute affirmation doesn't differ from an absolute negation of what there is – the determinateness of the notion of being is in fact its in-determinacy.³ Nothing,

2 W5, 82-83; Enz § 87-88. For a further analysis of the relation between being and not-being in the opening of Hegel's Logic see especially Tugendhat, E. (1970). "Das Sein und das Nichts". In Klostermann, V. (Ed.). *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Klostermann, 132-161; Schulz, R.-E. (1973). "'Sein' in Hegels Logik: 'Einfache Beziehung auf sich'". In Fahrenbach, H. (Ed.). *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*. Pfullingen: Günter Neske Verlag, 365-383; Theunissen, M. (1980). *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp; Cave, G. P. (1985). "The Dialectic of Becoming in Hegel's Logic". *The Owl of Minerva* 16 (2): 147-160; Römpf, G. (1989). "Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels 'Wissenschaft der Logik'". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 58-80; Tuschling, B. (1989). "Necessarium est idem simul esse et non esse. Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik". In Lucas, H.-Ch. & Planty-Bonjour (Eds.). *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 199-226; Wieland, W. (1989). "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik". In Horstmann, R.-P. (Ed.). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 194-212; Neuser, W. (1991). "Der Begriff des Seins bei Hegel und Heidegger". *Prima Philosophia* 4: 439-455; Koch, A. F. (2000). "Sein - Nichts - Werden". In Arndt, A. & Iber, Ch. (Eds.). *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter, 140-157; Prucha, M. (2000). "Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*". In Arndt, A. & Iber, Ch. (Eds.). *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter, 109-125; Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press.

3 W5, 82: *Das Sein ist das unbestimmte Unmittelbare; es ist frei von der Bestimmtheit gegen das Wesen sowie noch von jeder, die es innerhalb seiner selbst erhalten kann. Dies reflexionslose Sein ist das Sein, wie es unmittelbar nur an ihm selber ist. Weil es unbestimmt ist, ist es qualitätsloses Sein; aber an sich kommt ihm*

in turn, presents itself as a pure negation, but in itself it is actually only the negation *of* everything what there is; therefore, a pure negation doesn't differ from of a pure affirmation - the in-determinacy of the notion of nothing constitutes its determinateness.⁴ According to Hegel, pure being and pure not-being are therefore *contradictory* concepts: each one means the same as the other, which means exactly the opposite, so each one means the same as well as the opposite *of itself*. As contradictory concepts, being and nothing sublimate themselves *in* themselves *by* themselves: their structural contradiction is the internal dynamic that drive them to their sublation (*Aufhebung*); their sublation consists that each one brings *in itself* the other as its own original implicit in-itself (*Ansich*). Hegel can thus sustain in this context that "what is the truth is neither being nor nothing, but that being *does not pass over but has passed over* into nothing, and nothing into being (*was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein - nicht übergeht, sondern übergegangen ist*)."⁵

der Charakter der Unbestimmtheit nur im Gegensatze gegen das Bestimmte oder Qualitative zu. / W5, 103-104: Eben diese Unbestimmtheit ist aber das, was die Bestimmtheit desselben [= des Seins, H.F.] ausmacht; denn die Unbestimmtheit ist der Bestimmtheit entgegengesetzt; sie ist somit als Entgegengesetztes selbst das Bestimmte oder Negative, und zwar das reine, ganz abstrakt Negative.

4 W5, 107: *Das Nichts zeigt sich in seiner Unmittelbarkeit genommen als seiend; denn seiner Natur nach ist es dasselbe als das Sein. Das Nichts wird gedacht, vorgestellt, es wird von ihm gesprochen, es ist also; das Nichts hat an dem Denken, Vorstellen, Sprechen usf. sein Sein. Dies Sein ist aber ferner auch von ihm unterschieden; es wird daher gesagt, daß das Nichts zwar im Denken, Vorstellen ist, aber daß darum nicht es ist, nicht ihm als solchem das Sein zukomme, daß nur Denken oder Vorstellen dieses Sein ist. Bei diesem Unterscheiden ist ebensoviele nicht zu leugnen, daß das Nichts in Beziehung auf ein Sein steht; aber in der Beziehung, ob sie gleich auch den Unterschied enthält, ist eine Einheit mit dem Sein vorhanden. See also W5, 83 and W7, 52 [PhR § 6, Anm.].*

5 W5, 83 (NB: My emphasis, H.F.). See also W5,112: *Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst*

Becoming (*Werden*) is the logical basis out of which intelligence grasps *what* there is *as* what there *is*: what there is can be only understood out of being, as becoming from it. But the becoming of what there is out of being as its ultimate ground is on the other side the negation of being *in itself* until being becomes *itself* what there is; it is the selfcontraction of being into what there is by its *own* negation. Becoming is thus the emergence of what there is out of being and, in the reverse of the same logical process, the negativization of being into what there is. According to Hegel, becoming is therefore a process of two movements of opposite direction that complement each other: the negativization of being (ceasing-to-be) and the positivization of not-being (coming-to-be).⁶ Now, the movement that explicits the constitutive negativity of being and the countermovement that explicits the determinate character of all negation mutually paralyze each other and stabilize in the concept of *being-there* (*Dasein*).⁷

Einheit des Seins und Nichts ist. (NB: My emphasis, H.F) See also W5, 112: *Nach dieser ihrer Unterschiedenheit sie aufgefaßt, ist jedes in derselben als Einheit mit dem anderen. Das Werden enthält also Sein und Nichts als zwei solche Einheiten, deren jede selbst Einheit des Seins und Nichts ist; die eine das Sein als unmittelbar und als Beziehung auf das Nichts; die andere das Nichts als unmittelbar und als Beziehung auf das Sein.*

6 W5, 111-112; Enz § 89 Anm.

7 W5, 116-117: *Das Dasein ist das einfache Einssein des Seins und Nichts. Es hat um dieser Einfachheit willen die Form von einem Unmittelbaren. Seine Vermittlung, das Werden, liegt hinter ihm; sie hat sich aufgehoben, und das Dasein erscheint daher als ein Erstes, von dem ausgegangen werde. Es ist zunächst in der einseitigen Bestimmung des Seins; die andere, die es enthält, das Nichts, wird sich gleichfalls an ihm hervortun, gegen jene. Es ist nicht bloßes Sein, sondern Dasein; etymologisch genommen: Sein an einem gewissen Orte; aber die Raummvorstellung gehört nicht hierher. Dasein ist, nach seinem Werden, überhaupt Sein mit einem Nichtsein, so daß dies Nichtsein in einfache Einheit mit dem Sein aufgenommen ist. Das Nichtsein so in das Sein aufgenommen, daß das konkrete Ganze in der Form des Seins, der Unmittelbarkeit ist, macht die Bestimmtheit als solche aus. Das Ganze ist gleichfalls in der Form, d. i. Bestimmtheit des Seins - denn Sein hat im Werden sich gleichfalls nur ein Moment zu sein gezeigt - ein aufgehobenes, negativ-bestimmtes; aber so ist es für uns in unserer Reflexion, noch nicht gesetzt an ihm selbst. Aber die*

If the negativization of being continued until the end, being would become not-being; if the positivization of not-being continued until the end, nothing would become being - so we would be again at pure being and pure nothing.⁸ Becoming is thus the *movement as such* of being and not-being turning into each other. As moments of becoming, pure being and pure not-being (nothing) are re-determined⁹: the disclosure of the intrinsic negativity of being is the negativization of being in itself, and the disclosure of the determinate character of pure not-being is its positivization into being. The result of this redetermination of being and nothing by becoming is no other than being-there as a form of being, but now as being out of which - and *in* which - the determinate and finite existent (what there is) emerges with its own right.¹⁰ Being-there is the general element within which every single thing comes out as from its *immanent* fundament, the general element that *by inward negation* becomes *itself* what there is in the world.¹¹ "Omnis determinatio est negatio" sustains Hegel inspired by Spinoza.¹² From the premise of the identity of being and nothing, the process that leads from being to the existent is thus no more the *creatio ex nihilo* of metaphysics, but as the emergence of what there is out of being and in being it is the immanent self-determination of being into what there is, that is to say, it is "the process of being entering into itself, a

Bestimmtheit des Daseins als solche ist die gesetzte, die auch im Ausdruck "Dasein" liegt.

8 W5, 112-113.

9 W5, 115.

10 W5, 117: *Das Dasein entspricht dem Sein der vorigen Sphäre; das Sein jedoch ist das Unbestimmte, es ergeben sich deswegen keine Bestimmungen an demselben. Aber das Dasein ist ein bestimmtes Sein, ein konkretes; es tun sich daher sogleich mehrere Bestimmungen, unterschiedene Verhältnisse seiner Momente an ihm auf.*

11 W5, 122-123.

12 Enz § 91 Zus.

deepening of it within itself (*das Insichgehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst*).”¹³

2. Nothing, Transcendental Idealism and Absolute Idealism

Inspired by creationist cosmogonies of monotheistic religions, Muslim philosophers such as Al-Farabi and Avicenna, and after them their Christian and Jewish medieval counterparts, carried out the first major philosophical attempt to conceive reality as becoming out of nothing; this attempt radically modified ontology; in a similar way, the arguably second major attempt in the history of philosophy to conceive the world out of nothing, that is, the attempt carried out by Descartes, deeply modified epistemology - and it did it in a similar way to the former:

“...considering the fact that all the same thoughts we have when we are awake can also come to us when we are asleep, without any of them being true, I resolved to pretend that *all the things* that had ever entered my mind were no more true than the illusions of my dreams. But immediately afterward I noticed that, while I wanted thus to think that *everything* was false, it necessarily had to be the case that I, who was thinking this, was *something*.”¹⁴

Descartes proposed to think that everything that we have known, and, more generally, everything that can be known, does not exist as a real thing. Now, if there were nothing real, thought itself could not be happening either, because if absolutely none of the contents of our thoughts correspond to anything real, there would not be anything at

13 Enz § 84.

14 AT VI, 32.

all, since thinking itself is one of the thoughts that thought thinks; nevertheless, as far as I am thinking - and at least while I am thinking - there is at least something that is not just the content of a thought, but it is as well a real thing, namely thinking itself. Thinking can not be just one more content of thought; it is necessarily an event happening in the world. More clearly: thinking (*cogito*) is a thought (*cogitatio*) for itself, but there must be also a real thing that is thinking that thought (*res cogitans*).

Just as the corollary of conceiving the real world out of the notion of nothing is the need to explain not what things are or how they are, but the fact that they are, so the attempt of Descartes to conceive the world we know from its non-being has as its corollary that, since the reality itself of the world that we know and this world have been thus abstractly differentiated from each other, it is necessary to explain not that we know a world, but that the world we know is the real world.

In the opening of his Logic Hegel links the unity of being and not-being with the unity of being and *thought* (*Denken*), that is, from another perspective, he links the absolutization of the difference between being, not-being and what there is with the absolutization of the difference between things as they are in themselves and subjective knowledge. From the premises of Hegel's thought it follows, namely, that the genealogy of the philosophical thesis of the extrinsic character of the world with respect to the subject that knows it - that is, that the genealogy of the thesis of the abstract difference between the fact of knowing determined objects as existing and the fact that precisely *those* objects exist in reality - must be traced in the thesis of the abstract differentiation between what there is and the fact as such that it is there. Hegel sees a close connection between the semantic dimension of the relationship between being, not-being and that to what both are ascribed, with the pragmatic

dimension of the relationship between being and subjective thinking.

The notion of being as completely deprived of any kind of determination - determinateness being the space of known concepts constituted by real predicates - is according to Hegel's principles the basis of the conception of an external world *beyond* the determinate objects of the knowledge of the subject; objects which correlatively have to remain *merely subjective* contents. Hegel relates, in fact, the notion of an external world as a substantial transcendent to the realm of determined objects of merely subjective knowledge with the metaphysical notion of God as substantialized being that transcends the world as totality of what there is.¹⁵ Accordingly, the concept of a reality extrinsic to merely subjective thinking corresponds in Cartesian and Post-Cartesian subjective idealism to the concept of pure

15 The reasoning behind Hegel's relation of both categories, i.e. the God of metaphysics and Kant's thing-in-itself, can be reconstructed as follows: I) *God is pure being as complete indeterminateness and abstraction, i.e. nothing*: W4, 280 [§ 1]; W5, 120; Enz § 49. II) *As complete indeterminateness and abstraction God is unknowable*: Enz § 136 Zus. 2; W11, 49; W11, 53 (see also W11, 238). III) *Only what is determined can be known*: Enz § 46; W11, 49; W20, 327. IV) *Kant's thing-in-itself is complete indeterminateness and abstraction*: W4, 439-440; W5, 37; W6, 135; W5, 525-526; Enz § 44; Enz § 60 Zus. 1. V) *The thing-in-itself is unknowable because of its complete indeterminateness and abstraction*: W6, 135; Enz § 60 Zus. 2; Enz § 124 Zus. (see also Enz § 131 Zus.; W18, 143; W6, 499-500 and W4, 445. VI) *Thus, Hegel explicitly relates Kant's thing-in-itself to pure being, nothing and the God of metaphysics*: Enz § 87 (and Anm.); W5, 129-130; W16, 311-312. [NB.: Hegel's common characterization of the God of metaphysics and Kant's thing-in-itself can be further recognized in his use of concepts like "caput mortuum" and "abstraction of position" (or "positivity") to refer to both of them. 1) *Caput mortuum* – an expression from the alchemy that Hegel uses few times in his work, meaning "worthless remains", "residue" or "residuum", to refer to both the God of metaphysics and Kant's thing-in-itself: α) *God is caput mortuum*: Enz § 112 Zus. (see also W11, 48); β) *The thing-in-itself is caput mortuum*: Enz § 44 Anm.; W20, 381. 2) *Abstraction of position, abstractum of positivity*: α) *Thing-in-itself*: W2, 301; β) *God*: Enz § 36 Zus.].

being of theologizing metaphysics in Pre-Cartesian realism. While in the realist paradigm the fact as such of what there is in the world, insofar as that fact is abstractly differentiated from what there is, opposes as pure being the world of existing determinate things, in subjective idealism the fact as such of the contentful knowledge of determinate objects opposes as a pure transcendent positivity the knowing subject itself; in other words, the (alleged) actual presence of a real world opposes in the latter case a meanwhile completely determined, but still *merely internally representing* subjectivity. Exactly for these reasons, Hegel links the same kind of metaphysics that Kant aimed to overcome with subjective and transcendental idealism.

By equating the conception of a world in itself beyond knowledge with the concept of pure being of metaphysics, and by defending the thesis of the unity of being with what there is and with thought, Hegel gives to understand that for him the event of determinate knowledge is *formally* the event of existing things. The *problematization* of both events relies thus on the same illegitimate procedure, namely, on the abstract differentiation of being and nothing in respect to what is or not is and on the resulting isolation and absolutization of the fact as such of determinate existing things known by the subject with respect to these determinate things themselves. In the particular case of knowledge, the result of such problematization is that what is known by the subject as a real thing becomes the already *completely determined* concept of an object which, insofar as its determinateness has been isolated with respect to being and thus deexistentialized in itself, still does not account for how the real thing that allegedly corresponds to that object *actually* is. In this context, sensation or perceptual knowledge tends to become the "check" (*Anstoß*) with reality as a facticity reciprocally completely de-determined in itself. Kant, Fichte

and empiricism share, according to Hegel, this same basic misconception of the phenomenon of human knowledge.¹⁶

As stated above, when the fact that there is what there is - and correlatively the negation of this fact - is abstractly differentiated with respect to what there is, what there is, having been thus problematized, needs a cause that explains its effective presence. With the thesis of becoming and its stabilization in the immanent category of being-there, Hegel opposes himself to such problematization and to the metaphysics and epistemology built upon it. The abstraction of the positivity of the world, i.e. pure being, presents itself as the absolute otherness of the world itself; according to Hegel, this same notion hides in the notion of an external world that transcends the realm of contentful knowledge. The radical differentiation between being and thought is for him a corollary of the abstract differentiation between being and what there is, differentiation that derives ultimately from the attempt to conceive the world of things that we know out of the idea of its complete not-being. In Hegel's reading, just as pure being is the otherness of determinate real things, an external world in itself is the otherness of the activity of knowing determinate objects as real things - or, in other terms, just as pure being is the abstraction of the positivity of real things, an external world in itself is the abstraction of the positivity of the activity of contentful knowledge. In this frame of analysis, the relation of an external transcendent world to the deontologized object of the activity of perceptual knowledge is formally the same as the relation of pure being to deexistentialized existing things: in both cases the whole sense of the attempt to explain such relation is to explain the presence of what there really is to the knowing subject.

16 W2, 309-311; W4, 439-440; W4, 445; W6, 136; W6, 491-492; Enz § 131 Zus.; Enz § 165 Anm.; Enz § 415 Zus. 2; W20, 400-401; W20, 405.

Now, like the question for the cause of the fact of the universe, the question for the cause of the fact of contentful knowledge relies also, for Hegel, on a misconception. Precisely to this circumstance refers Hegel's thesis that the activity of knowing is the *substance* (*Substanz*)¹⁷; this thesis means, more concretely: *knowledge does not have a beginning in the strict sense*, but is as such infinite and absolute. Since thinking is the substance, it does not make any sense to ask for its *cause*: the activity of knowing is cause of itself, *causa sui*.¹⁸ Hegel's characterization of knowledge by means of Spinoza's category of substance as *causa sui* reveals that, in his eyes, to apply the argument of contingency - i.e. the *cosmological argument* - to the phenomenon of knowledge is as illegitimate as to apply it to the phenomenon of the universe. More clearly: it is illegitimate to presuppose the simultaneous and total not-being, that is, *the nothing of knowing what there is*; but it is precisely this presupposition which, by problematizing the fact as such of our knowledge of the world, generates the apparent necessity of an extrinsic cause that has to explain that fact; and it is this presupposition which founds the imaginary need for a cause that would thus "posit" the knowing of the world.

The dissociation of determinate existing things from the fact as such that they exist - by means of the isolation of this fact as a subsistent transcendent beyond knowledge - poses the problem that one can have knowledge about those determinate things without knowing *that they themselves are what really exists*. From these premises it is therefore necessary to explain the fact of knowledge in a different way than the way its content is explained. Within the framework of Hegel's philosophy, however, to seek for an isolated specific

17 Enz § 213; Enz § 439; Enz § 564; Enz § 554.

18 W4, 456-457; Enz § 76 (footnote 27); Enz § 229 Zus.; W20, 168. See also W7, 141-142 [PhR § 66, Anm.].

reason for the fact of our knowledge of the world makes as little sense as to seek it for the fact of the world itself. That there is a world is not, according to Hegel, abstractly differentiable from mind knowing that there is a world. Like being-there, the activity of knowledge substantially rests on itself: knowledge is in fact being-there, since the abstract differentiation and contraposition of being and thought is, to his eyes, a mere corollary of the absolutization of being and not-being, absolutization that prevents them from resolving into simple being-there. Though once in being-there, within which things appear to the activity of knowing, it is not possible any longer to separate the existence of the world from our knowledge of the world. Like the world itself, knowing that there is a world, i.e. knowing that there is something rather than nothing, is just what knowing is all about.

3. Final Remarks

According to Hegel, reason is the unity of the subject and the object, that is to say, in other words, to be subject already implies to know the world. Thus, the content that the activity of knowing apparently “finds” does not posit in an absolute way its own knowledge. The given content is not some kind of “first unmoved mover” of the activity of knowing. The different contents known by the subject are for Hegel fixed as well as in motion: immediacy and mediation are just two sides or moments of thought itself. The mental game of conceiving a complete not-being of knowing - by means of a philosophical reading of the phenomenon of unconsciousness, in the particular variant proposed by Descartes or by a naturalist conception of transcendental subjectivity - radically transforms the conception of thinking about itself, since it results in the need to postulate grounding acts of thought that have to function as uncaused causes of it, and whose contents have

thus to be considered as extrinsic to thought itself. Inspired by Spinoza's notion of substance Hegel considers, on the contrary, that thinking is cause of itself and that cognitive acts are actually moments of the uninterrupted and infinite element of knowing, i.e. of the *mind-world unity*. From the perspective of the non-being of the mind-world unity, the totality of cognitive acts must have an absolute beginning. In this context, thinking becomes mere *formal* thinking - in Hegel's terminology *consciousness* (*Bewusstsein*). In order to avoid being empty, thinking must be thus filled by the determinations of some particular thought acts as if these determinations were "things" of an extrinsic world; the contents which are hereby "reified" must explain thus that human thinking is actually knowing the "real" world. Compared to these thought acts to which an epistemic privilege has been given out of their alleged "contact" with an external existing world, the rest of thoughts become merely subjective re-presentations (*Vorstellungen*), mere imagination and fantasy of the subject. Within this theoretical framework, sensation (*Empfindung*) or feeling (*Gefühl*) becomes the absolute beginning of thinking in respect to an extrinsic reality; despite being itself an act and a moment of thinking, sensation or feeling must posit a mere empty thinking in contact with the world, so that *only then* thinking becomes knowledge *of* what there is in the world. For Hegel, on the contrary, empirical contents are not an absolute beginning of thinking, but they *are already there* as moments of the infinite totality of thinking as unity of the knowing mind and the known world. In this general context there is - of course! - place for empirical knowledge, but there is no place for *empiricism*. Paraphrasing in practice Aristotle's statement that "the soul is somehow all the beings"¹⁹ and the Scholastic *dictum* that "ens et verum

¹⁹ *De Anima* III 8, 431 b 21.

convertuntur”²⁰ Hegel states that “the absolute is the spirit”.²¹

References

1. Works by Hegel:

- Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. [= W]
- Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968f.

2. Other Works:

- Burrill, D. R. (Ed.) (1967). *The Cosmological Arguments: A Spectrum of Opinion*. New York: Anchor Books.
- Cave, G. P. (1985). "The Dialectic of Becoming in Hegel's Logic". *The Owl of Minerva* 16 (2): 147-160.
- Craig, W. L. (1980). *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: Macmillan.
- Gaskin, J. C. A. (1978). "Being and Necessity." In Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*. New York: Harper & Row, 59-73.

²⁰ See *inter alia* Aquinas, *Super Sent.*, lib. 3 d. 14 q. 1 a. 1 qc. 2 co.; *Summa Theologiae* I-II, q. 29 a. 5 arg. 1; *Summa Theologiae* III, q. 10 a. 3 co.; *De veritate*, q. 1 a. 5 s.c. 2.

²¹ Enz § 384 Anm.

-
- Houlgate, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press.
 - Hughes, M. (1990). "Creation, Creativity, and Necessary Being". *Religious Studies* 26: 349-61.
 - Koch, A. F. (2000). "Sein - Nichts - Werden". In Arndt, A. & Iber, Ch. (Eds.). *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter, 140-157.
 - Leslie, J. (1980). "The World's Necessary Existence". *International Journal for Philosophy of Religion* 11: 207-24.
 - Morris, T., and Menzel, C. (1986). "Absolute Creation". *American Philosophical Quarterly* 23: 353-62.
 - Munitz, M. K. (1965). "Is the Existence of the World Necessary?". In Munitz, *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology*. New York: Appleton-Century-Crofts, 160-173.
 - Neuser, W. (1991). "Der Begriff des Seins bei Hegel und Heidegger". *Prima Philosophia* 4: 439-455.
 - Paulsen, D. (1984). "The Logically Possible, the Ontologically Possible, and Ontological Proofs of the Existence of God". *International Journal for Philosophy of Religion* 16: 41-49.
 - Plantinga, A. (1976). "Existence, Necessity, and God". *New Scholasticism* 50: 61-72.
 - Prucha, M. (2000). "Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*". In Arndt, A. & Iber, Ch. (Eds.). *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Walter de Gruyter, 109-125.
 - Reichenbach, B. R. (1972). *The Cosmological Argument: A Re-assessment*. Springfield: Charles C. Thomas.

- Römpp, G. (1989). "Sein als Genesis von Bedeutung. Ein Versuch über die Entwicklung des Anfangs in Hegels 'Wissenschaft der Logik'". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 43, 58-80.
- Rosenthal, D. (1976). "Possibility, Existence, and an Ontological Argument". *Philosophical Studies* 30: 185-91.
- Rowe, W. (1975). *The Cosmological Argument*. Princeton: Princeton University Press.
- Schulz, R.-E. (1973). "'Sein' in Hegels Logik: 'Einfache Beziehung auf sich'". In Fahrenbach, H. (Ed.). *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*. Pfullingen: Günter Neske Verlag, 365-383.
- Steinitz, Y. (1994). "Necessary Beings". *American Philosophical Quarterly* 31: 177-182.
- Theunissen, M. (1980). *Sein und Schein: Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1970). "Das Sein und das Nichts". In Klostermann, V. (Ed.). *Durchblicke: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Klostermann, 132-161.
- Tuschling, B. (1989). "Necessarium est idem simul esse et non esse. Zu Hegels Revision der Grundlagen von Logik und Metaphysik". In Lucas, H.-Ch. & Planty-Bonjour (Eds.). *Logik und Geschichte in Hegels System*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 199-226.
- White, D. (1979). "God and Necessity". *International Journal for Philosophy of Religion* 10: 177-187.
- Wieland, W. (1989). "Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik". In Horstmann, R.-P. (Ed.). *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 194-212.

METAFÍSICA SIN DOGMATISMO: EL DESAFÍO DEL PENSAMIENTO TRASCENDENTAL

Julián Ferreyra

Universidad de Buenos Aires - CONICET

“Al comienzo, el dominio de la metafísica, bajo la administración de los dogmáticos, era despótico”²². La célebre frase de Kant parece haber sellado el destino de la metafísica. La filosofía deberá ser pos-metafísica y si no será *despótica* – el mismo motivo por el que deberá ser pos-estatal y pos-moderna. Al punto que la evaluación de toda filosofía consistirá en definir si ésta ha logrado efectivamente -o no- escapar de las redes de la reina caída en desgracia. La nefasta historia de la filosofía de Heidegger será la lápida final. Abandonar la metafísica – y así dejar de lado los más altos fines de la filosofía.

La exigencia de abandonar la metafísica es una catastrófica inversión de la tarea de la filosofía. La cuestión es radicalmente inversa a la planteada por Heidegger y el pensamiento “posmetafísico”: no se trata de evaluar la capacidad de una filosofía de eludir las redes de la metafísica, sino de *realizarla efectivamente* (incluso en Kant, para quien el destino de la metafísica no se limitaba al despotismo). Pero,

22 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998, p. 6, A IX.

¿dónde está plantada la semilla de la flor de este demonio? ¿En qué encrucijada nos hemos extraviado? ¿En qué confusión originaria hemos vendido el alma de nuestra actividad? Según intentaré mostrar en estas páginas, el problema surge en la falsa identificación de metafísica y dogmatismo²³. En otros términos: el problema no es la metafísica sino el dogmatismo, que no son en absoluto la misma cosa. Al punto es que *nada es tan dogmático como el pensamiento que se presenta como posmetafísico*.

En el camino de clarificar el problema, Hegel ofrece - como sucede con él tan a menudo- herramientas fundamentales para hacerlo determinado y arrancarlo de la abstracción. Por supuesto, como toda clarificación *hegeliana*, está envuelta en las brumas del espíritu y la letra de Hegel. Lo cual se hace especialmente agudo en torno al problema que hoy nos ocupa, ya que éste encierra la discusión de fondo acerca de la ontología de Hegel: la vinculación de las doctrinas del ser, la esencia y el concepto, la mutación de la dialéctica de una a otra, el modo en que en cada caso la lógica se vincula con la existencia y su sentido último, que está en todas pero sólo en tanto el concepto las vivifica.

1. Lógica y existencia

Del ser a la esencia y de la esencia al concepto, la lógica se relaciona de maneras bien distintas con la “existencia” (elijo este término en castellano que, por su exquisita amplitud, hace jugar en su seno las distinciones que traza en forma sutil y rigurosa Hegel). Todos somos bien conscientes

23 Este planteo se articula con el de otros dos trabajos reunidos en la presente compilación: M. Gaudio, “La metafísica entre el dogmatismo y el finitismo: la concepción de lo infinito en Hegel y Fichte”, y M. J. Solé, “Dogmatismo puro o auténtico idealismo: la crítica de Hegel a Fichte”. Los tres formaron parte de una mesa concebida como una reflexión conjunta acerca de ciertos problemas del idealismo alemán.

de las diferencias en el movimiento de cada uno de los libros de la *Ciencia de la lógica*. Dicha conciencia no impide, sin embargo, que los confundamos una y otra vez. Lejos de ser una aberración o un problema de mayor o menor conocimiento de la obra de Hegel, esta confusión es necesaria e inevitable, merced a las condiciones *finitas* de nuestro pensar. El ser y la esencia retornan a cada paso, infectando el pensamiento especulativo de representación, formalismo y sentido común. El entendimiento acecha. Se trata de regresar una y otra vez al concepto, aferrándonos a lo evanescente.

Al inicio de la segunda sección de la doctrina del concepto (la objetividad), los tres modos en los cuales la lógica se relaciona con la existencia aparecen explícitamente vinculados al problema de la metafísica. Allí señala Hegel que 1) el *ser* abstracto se relaciona con la existencia (*Dasein*) como un *pasar* (*übergeben*), 2) la esencia se vincula con la existencia (*Existenz*) como *fundamento* “que penetra en la existencia y se realiza como sustancia”²⁴. La cuestión, a mi entender, pasa por la naturaleza del tercer paso, donde la vinculación no será ni inmediata ni reflexiva sino *especulativa*, y por lo tanto la única verdadera. La indicación en principio aporta poco: 3) el concepto, dice Hegel, “se determina a sí mismo como objetividad”. Es decir que, mientras que en la lógica *objetiva* (el ser y la esencia) la lógica se determina como *Dasein* o *Existenz*, en la lógica *subjetiva* (el concepto) lo hace como objetividad. Es decir que, de alguna manera, la “objetividad”

24 “Im ersten Buche der objektiven Logik wurde das abstrakte Sein dargestellt als übergehend in das Dasein, aber ebenso zurückgehend in das Wesen. Im zweiten zeigt sich das Wesen, daß es sich zum Grunde bestimmt, dadurch in die Existenz tritt und sich zur Substanz realisiert, aber wieder in den Begriff zurückgeht. Vom Begriffe ist nun zunächst gezeigt worden, daß er sich zur Objektivität bestimmt”, Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W), Band 6, p. 402.

en la cual el concepto se determina a sí mismo *es* ser y esencia (lógica objetiva) que *a su vez* pasan y se realizan como existencia (sea *Dasein*, sea *Existenz*). La lógica en sentido eminente (esto es, el concepto) sólo tiene existencia mediada por el ser y la esencia que son su objetividad, lo cual está en la raíz de las confusiones inevitables de la que hablábamos hace instantes.

Cuestiones sin duda interesantes, pero que poco aportan a darle sustancia a las características propias del concepto y su manera de existir, que no se agota en su objetivación como ser y esencia. Hegel escribe “el concepto se determina a sí mismo como objetividad”, luego pone un punto y seguido, y añade que “resulta claro por sí mismo” que esa manera de existir es la misma que la concebida por la metafísica.

Resulta claro por sí mismo, que este último traspaso, según su determinación, es el mismo que en la *metafísica* se presentó una vez como *el silogismo* que procede del *concepto*, y precisamente del *concepto de Dios*, hasta su *existencia [Dasein]* (...) Dios es aquel, *cuyo concepto incluye en sí su existencia*²⁵.

La forma última de la relación entre lógica y existencia es *la misma* que en la *metafísica* se presentó como el silogismo que procede del *concepto* a su existencia, «*un concepto que incluye en sí su existencia (dessen Begriff sein Sein in sich schließt)*». La referencia a Dios es el elemento representativo o no aún verdadero de la antigua metafísica, pero ello no anula la profunda verdad que esa visión encerraba. Las determinaciones del pensamiento son las determinaciones de las cosas. Esta es la verdad, no superada, de la metafísica.

2. La metafísica como genio engañador

La metafísica, entonces, no es ni mucho menos *la historia de un error*. Sin embargo, en ciertas condiciones puede transformarse en un genio engañador. Se trata de saber cuáles, y tomar las precauciones teóricas adecuadas. Todo el «Primer posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad» de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, bajo el nombre justamente de “metafísica”, apunta a marcar la postura ingenua, inmediata, de la relación del pensamiento con los objetos. Las determinaciones del pensamiento se toman de manera inmediata, tal como se encuentran en el entendimiento, como *hechos* de la conciencia sin ser sometidos a la reflexión²⁶.

Se puede trazar un paralelismo o una afinidad entre los rasgos de esta antigua metafísica y el movimiento característico de la lógica *del ser*: la concepción de la vinculación entre los términos como pasaje inmediato. Cuando la antigua metafísica dice, por ejemplo, que Dios existe, está diciendo algo muy verdadero, como vimos (que hay un concepto que implica en sí mismo su existencia), *pero* piensa la existencia en tanto *Dasein*, esto es algo finito (es decir, la existencia como limitación de lo infinito), -sin darse cuenta de que *Dasein* “es una determinación muy pobre (*niedrig*) para lo que es Dios”²⁷-. *Pero*, a diferencia de la dinámica de la lógica del ser, el pasaje entre pensamiento y existencia no está para la “antigua metafísica” animado por el concepto. Esto lleva a que el pasaje inmediato entre dos planos (pensamiento y ser) no se vea acompañado por el otro (la relación entre las determinaciones del pensamiento entre sí). Los diferentes “hechos de la conciencia” quedan así estancados, aislados, alienados unos respecto a otros. La metafísica se ve obligada a optar entre determinaciones que

26 Cfr. Hegel, *op. cit.* Band 8, pp. 94-86.

27 *Op. cit.* p. 95.

le aparecen como contrapuestas. Y se vuelve así dogmática: “Esta metafísica *llegó a ser dogmatismo* porque, según la naturaleza de las determinaciones finitas, tuvo que aceptar que entre *dos afirmaciones opuestas*, una tenía que ser *verdadera* y la otra *falsa*”²⁸. Y ahí (cuando tiene que optar *sin razón objetiva* por una o por la otra) es donde la metafísica se vuelve despótica, y donde aparecen las críticas kantianas. Esas falencias tienen sin duda que ser superadas, pero no a la manera de Kant, quien cae en las ilusiones del entendimiento: la separación entre pensamiento y realidad «verdadera» puesta fuera de nuestro alcance como *cosa en sí*.

La filosofía crítica somete primero a investigación el valor de los *conceptos del entendimiento* utilizados por la metafísica (...) Objetividad [significa para Kant] el elemento de la universalidad y necesidad, esto es, de las propias determinaciones del pensamiento: lo que se llama *apriorístico* (...) En este sentido Kant llamó a lo pensable [*Gedankenmäßige*] lo *objetivo* (...) Sin embargo la objetividad del pensamiento en Kant es todavía subjetiva, en la medida en que de acuerdo a Kant el pensamiento, aunque conste de determinaciones universales y necesarias, es *sólo nuestro* pensamiento y se distingue mediante un abismo insondable de lo que es la *cosa en sí*²⁹.

El fundamento y lo fundado quedan separados por un abismo insondable. El riesgo del despotismo se ha suprimido, ya que, en tanto *meras* determinaciones del

28 *Op. cit.* p. 136. “Die vormalige Metaphysik ist mit diesen Begriffen wie mit ihren anderen verfahren; sie hat teils eine Weltvorstellung vorausgesetzt und sich bemüht zu zeigen, daß der eine oder der andere Begriff auf sie passe und der entgegengesetzte mangelhaft sei, weil sie sich nicht aus ihm erklären lasse”, Hegel, *op. cit.* Band 6, p. 437.

29 *Op. cit.* Band 8, p. 113, 116 (para el texto principal usamos la traducción de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997, p. 143)

pensamiento desaparece la exigencia de optar por una o por la otra. Pero se ha suprimido la rabia a costa de liquidar al perro, es decir, de asumir que el pensamiento y la existencia están alienados entre sí. Esa deficiencia de Kant es la insalvable deficiencia del *entendimiento*. Que no es otra que la propia de la lógica de la esencia. Es decir, para superar las deficiencias propias de la lógica del ser, el entendimiento recurre a la lógica de la esencia (una vez más, *no dinamizada por el concepto*, que es lo que salva a la lógica de la esencia de Hegel de no poder nunca salir de sí misma). La lógica de la esencia es la lógica de la escisión, de la oposición, de los abismos. Por ello la única manera de resolver la aporía kantiana (el *Kluft* insondable entre el pensamiento y la cosa) implica adentrarse en la lógica del concepto.

La lógica del concepto es la capacidad del pensamiento de ser su propia objetividad. Es esa capacidad lo que disuelve los abismos insondables trazados por Kant: “Frente a ello [esto es, frente al abismo entre el pensamiento y la cosa en sí, pero también entre las determinaciones del pensamiento], la verdadera objetividad del pensamiento es esta: que el pensamiento no es sólo nuestro pensamiento, sino también el *en sí* de la cosa y de la objetividad en general”³⁰. El pensamiento conceptual es aquel que constituye el *en sí* de la cosa que *aparentemente* se le enfrenta. En ese punto la tarea del verdadero pensamiento recupera la fijada por la antigua metafísica.

Pero, al mismo tiempo, el pensamiento no es sólo el en sí *de la cosa* sino también el en sí del *pensamiento* mismo. Es en este punto donde Hegel toma distancia de la metafísica, ya que implica que las determinaciones del pensamiento se encuentran dinamizadas por el pensamiento verdadero, esto es, conceptual. No es sólo la brecha entre lógica y existencia la que se supera, sino también *entre las determinaciones mismas del pensamiento*. Así, las determinaciones del pensar no se

30 *Op. cit.* p. 116.

enfrentan, no se oponen, y por lo tanto no nos vemos obligados a tomar una decisión despótica.

3. Las dos vías del dogmatismo

¿Qué es lo que obstaculiza que el pensamiento devenga *verdadero* o especulativo? No la metafísica, porque, por el contrario, ésta implica la tendencia a superar al menos uno de los dos abismos. La metafísica *va más lejos que Kant*. Falso problema es el de la metafísica. La cuestión no es metafísica y anti-metafísica, porque una y la otra son caras del verdadero problema que subyace a ambas y que es el obstáculo del verdadero pensamiento. El único y dramático obstáculo es lo que Fichte llamó *dogmatismo*.

En efecto, Fichte unió (en un gesto que encuentro brillante) a la metafísica y a la anti-metafísica en un único y mismo concepto. Leyendo con cuidado su caracterización, observamos que transforma radicalmente la concepción kantiana de dogmatismo. Kant lo identifica con el hecho de tomar meras “ideas” como la realidad misma (el “sueño dogmático” no es otra cosa que el reverso de la *triste pesadilla anglosajona de concebir las ideas como meras imágenes mentales*). Es decir, considera que el dogmatismo es un gesto subjetivo (como la real academia española cuando la define como la “presunción de quienes quieren que su doctrina o sus aseveraciones sean tenidas por verdades inconcusas”). Pero para Fichte esa es sólo una cara del dogmatismo, el “idealismo dogmático”³¹. La otra, no menos fundamental, es el “realismo dogmático”: aquel que afirma la “cosa en sí”. Así, tanto la metafísica tradicional como el criticismo caen en las redes del dogmatismo (Kant es para Fichte un realista dogmático porque declarar incognoscible a la cosa en sí es una forma de afirmarla). En todos los casos, jugando a

31 ^{cf.} *Doctrina de la ciencia*, trad. J. Cruz Cruz, Buenos Aires: Aguilar, 1975, p. 57

realizar un salto imposible desde un lado o el otro del abismo, el dogmático nos laza al “enorme vacío que queda para él entre las cosas y las representaciones”³².

4. Dogmatismo y filosofía: compañeros de danza

Fichte habla de enorme vacío entre cosas y representaciones, Hegel hablaba del abismo entre nuestro pensamiento y la cosa en sí. La afinidad es evidente. Sin embargo, cuando Hegel repasa la filosofía fichteana en su célebre *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling* las acusaciones de dogmatismo llueven sobre el autor de la *Doctrina de la ciencia*: “el dogmatismo puro también tiene una tendencia inmanente a la oposición (...) Así, en el sistema de Fichte Yo = Yo es el absoluto (...) que se construye para el punto de vista trascendental, pero no para la manifestación fenomenal; ambos se contradicen todavía”³³. El principio fundamental *quiere* pero no *puede* ser absoluto. Es *deber ser* y por tanto cosa en sí. Lógica y existencia quedan escindidas. *El enorme vacío* que Fichte denunciaba se alza según Hegel en el seno de su filosofía. Fichte es así dogmático.

¿Cómo es posible que un autor que reflexionó tanto y tan profundamente sobre los riesgos del dogmatismo sea él mismo dogmático? No quiero aquí detenerme sobre la justicia de las acusaciones de Hegel a Fichte (que creo por cierto injustas). De hecho, Hegel recibirá él también sendas acusaciones de dogmatismo, cuya adecuación también se podría largamente debatir (Gilles Deleuze acusa de dogmática a toda la tradición poskantiana justamente por “colmar lo que separa”³⁴). Pero prefiero poner el acento sobre aquello que la acusación misma revela, esto es, que *el*

32 Fichte, J. G. *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid: Sarpe, 1984, p. 51.

33 Hegel, *op. cit.* Band 2, pp. 48-49.

34 Deleuze, G. *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968, p. 221.

idealismo trascendental es el estrecho desfiladero entre los dos sentidos del dogmatismo, en tanto intenta ser idealista y realista al mismo tiempo - lo cual, se observa con cierta claridad en la definición de idealismo trascendental de Schelling (casi copiada del *Fundamento de la doctrina de la Ciencia* de 1794):

Idealismo y realismo [se presuponen recíprocamente]. Si reflexiono meramente sobre la actividad ideal, me surge el idealismo o la afirmación de que el límite es puesto por el Yo. Si reflexiono meramente sobre la actividad real, se me origina el realismo o la afirmación de que el límite es independiente del Yo. Si reflexiono sobre las dos a la vez, entonces me surge un tercero a partir de ambos, lo que se puede llamar *ideal-realismo*, o lo que hasta ahora hemos designado por el nombre de idealismo trascendental³⁵.

Siendo ideal y real al mismo tiempo, lejos de estar definitivamente protegido del dogmatismo, el idealismo trascendental está expuesto a sus dos flancos. Así, abre un estrecho, estrecho, estrecho desfiladero entre el realismo dogmático y el idealismo dogmático. Tembloroso. Caminar esa brecha, hacer de lógica y existencia un único y mismo movimiento es el *deber ser* del idealismo trascendental. Pero, ¿en qué condiciones ese deber ser se realiza, cuando se *cumple* el deber? ¿Cómo saber que no caemos en alguno de los precipicios que rodean el desfiladero del pensamiento? Y allí comienza la discusión infinita. ¿Quién es el dogmático?

No es casual entonces que lluevan las acusaciones de caer en uno u otro de los abismos que rodean el desfiladero del pensamiento. No ha de sorprendernos entonces que Hegel acuse a Fichte de dogmático, y tampoco las acusaciones de dogmatismo que llovieron, llueven, lloverán sobre Hegel. Traducción: *quisiste caminar por el verdadero*

35 Schelling, F.W.J. *System des transzendentales Idealismus*, Hamburg: Meiner, 1957, p. 194.

movimiento del pensamiento, y te caíste en el abismo de la cosa en sí.

5. Conclusión

Pero no hay que confundir la acusación de *no haberlo logrado*, con la de *no haberlo intentado*. “No lo lograste”, dice Hegel a Fichte. “No lo lograste”, podemos decir a Hegel. Pero *no* es lo mismo que leerlo *como si* se tratara de una filosofía decididamente dogmática en alguno de los sentidos mencionados. No es lo mismo señalar (si quisiéramos hacerlo) dónde perdió el equilibrio Hegel que afirmar, simplemente, que pretendió en su filosofía reflejar la esencia del mundo. Decir lo segundo equivale a afirmar que su filosofía responde a la *lógica de la esencia*. Y eso es lo que implica interpretarlo en clave de una “nueva fundación del conocimiento”, como invita a hacerlo el título de este congreso. El conocimiento supone el enfrentamiento entre pensamiento y realidad, el *Kluft* que el verdadero pensamiento al que aspira Hegel necesita disolver. Implica una *filosofía de la representación* que Hegel rechaza de plano. El conocimiento, en cualquiera de sus formas, es sinónimo de dogmatismo, como bien indica Lebrun:

Se presenta [a Hegel] al destructor del mito del “conocimiento” como su apologista, al crítico de la “representación” como al que habría desplegado en toda su amplitud la “representación” en el sentido clásico (...) Perdemos necesariamente el concepto hegeliano cuando lo imaginamos como una martingala para jugadores supersticiosos, como la seguridad de tener respuesta para todo³⁶.

No hay en Hegel “respuesta para todo” porque su sistema no se corresponde con una realidad que sería externa

36 Lebrun, G. *La patience du concept*, Paris: Gallimard, 1972, pp. 352, 367.

a él. Por ese mismo motivo la problemática de *fundar* el conocimiento le es radicalmente ajena. El trabajo del concepto es encontrar el punto donde la oposición de pensamiento y existencia se disuelve, es concebir *ideas* que no sean meras representaciones, que puedan *en sí mismas ser* lo empírico. Eso es lo *trascendental* del idealismo. Luego podemos fracasar, caer en el abismo. Es el riesgo del oficio. Vivimos cayendo en el dogmatismo que queremos eludir. Es nuestro compañero de danza. Pero eso no quiere decir que se *identifique* con nuestra tarea. Sólo que a cada caída debemos reunir fuerzas para volver a pensar la lógica de nuestra existencia y recomenzar el esfuerzo por realizar como siempre, como nunca, la auténtica *metafísica*.

BIBLIOGRAFÍA:

Deleuze, G. *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968

Fichte, J. G. *Primera y segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. J. Gaos, Madrid: Sarpe, 1984.

Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W).

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner, 1998.

Lebrun, G. *La patience du concept*, Paris: Gallimard, 1972.

Schelling, F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg: Meiner, 1957.

LA DIALÉCTICA DEL JUICIO REFLEXIONANTE EN LA *DOCTRINA DE LA ESCENCIA*

Hugo A. Figueredo Núñez
Universidad de Buenos Aires

1. Introducción

El inicio de la *Doctrina de la esencia* contiene una referencia al Juicio reflexionante, que según Kant brinda en el concepto de *conformidad a fin* [*Zweckmäßigkeit*] el tránsito al inmenso abismo¹ entre la *Erscheinung* y el *noúmeno* que las bases del criticismo habían fundado. Hegel cita ² su

¹ En la “Introducción definitiva” a *KU* (Ver 5.1), Kant utiliza al menos en dos ocasiones el término “abismo” [*Kluft*] para referirse a la separación ente lo sensible y lo supra-sensible. La primera de éstas resulta muy significativa en tanto formula explícitamente el problema que el abismo significa para el criticismo. Dice allí Kant: “*Por mucho que se consolide un abismo inabarcable [unübersehbare Kluft] entre el dominio del concepto de la naturaleza, como lo sensible, y el dominio del concepto de libertad, como lo suprasensible, de modo posible que no sea posible ningún tránsito desde el primero hacia el segundo (o sea, por medio del uso teórico de la razón), igual como si hubiese sendos mundos diferentes, de los cuales el primero no puede tener influjo alguno sobre el segundo, éste, sin embargo, debe tener sobre aquél un influjo, a saber, debe el concepto de la libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado por las leyes*” (*KU*, AXX / BXX, según la citación canónica).

² *Ciencia de la lógica* (*WL* a partir de ahora), trad. F. Duque, Madrid, Abanda, 2011, p. 453. A continuación habremos de utilizar esta traducción para las referencias a la *Doctrina de la esencia* mientras que para

definición sin considerar esta función sistemática e identifica su operación con la *reflexión externa* [*äußere*] para luego mostrar su superación dialéctica en los siguientes términos:

Aquella reflexión, a la que Kant adscribe el ir a buscar el universal correspondiente al particular dado, no es igualmente, como resulta claro, sino la reflexión externa referida a lo inmediato como a un algo dado.- Pero allí está también el concepto de la reflexión absoluta; pues el universal, o principio, o regla y ley hacia el cual ella avanza en su determinar, vale como la esencia de aquello inmediato a partir de lo cual se hizo el inicio, con lo que éste vale como un algo nulo; y el retorno desde el mismo, el determinar de la reflexión, vale sólo por de pronto como el poner de lo inmediato, según su ser de verdad; por tanto, lo que la reflexión hace en él y las determinaciones que desde-y-por ella salen a la luz no valen como un ser exterior a eso inmediato, sino como su ser propio.³

El hermetismo de este pasaje contrasta con su relevancia crítica y sistemática en la *Doctrina de la esencia* que, según diversos comentadores⁴, encuentra una sus claves de bóveda en la crítica a la filosofía kantiana. Ésta alcanza su momento cúlmine en la Segunda Sección, donde el movimiento lógico clausura el abismo del criticismo. La *Erscheinung*⁵ se muestra a sí misma como unidad del *Schein* y

las que tengan por objeto el Libro primero, la *Doctrina del Ser* utilizaremos la de A. Algranati t R. Mondolfo. En ambos casos citaremos la edición se Suhrkamp aclarando entre corchetes la paginación de la traducción utilizada. En el caso presente, entonces, *WL*, 254 [453]

³ *WL*, 254 [453]

⁴ Cabe destacar, por ejemplo, a Longuenesse, B. (2007), Iber, Christian (1990) y Soual, Phillippe (2000).

⁵ *Erscheinung* puede ser entendido como apariencia y es el mismo que Kant utiliza para referirse al fenómeno.

del *Dasein*⁶, como *Wirklichkeit*, lo cual delata que la separación entre las cosas *tal como son* y *como aparecen*⁷, separación que abre el abismo al cual el Juicio reflexionante debía brindar un tránsito, no es más que una de las telarañas del entendimiento⁸ en su determinar.

La referencia al Juicio reflexionante introduce a éste en el desarrollo propio de la *Ciencia de la lógica*, lo hace parte del devenir⁹ de lo lógico. No se trata entonces de una referencia meramente doctrinal, sino que en tanto se lo muestra como elemento lógico, la dialéctica le es intrínseca. Ésta referencia ha de implicar entonces (a) una negación necesaria (b) a la cual continúa lógicamente una negación que (c) es la superación de lo primeramente negado, el Juicio reflexionante.

El propósito del presente trabajo es analizar esta dialéctica en la Primera Sección de la *Doctrina de la esencia*. Para ello, en un primer momento [2], se desarrollará la lectura hegeliana de la argumentación kantiana que busca legitimar el juicio reflexionante con el fin de establecer su pertenencia a la esfera de la esencia [3.1]. En segundo lugar, se mostrará su identificación con la reflexión exterior [3.2], la cual implica, a su vez, su superación lógica por parte de la

⁶ WL, 397 [624]

⁷ KrV, A249 (Ver 5.2).

⁸ “La doctrina exotérica de la filosofía kantiana —es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia, porque de otra manera la capacidad de conocer se convierte en razón teórica que por sí misma sólo crea telarañas cerebrales?” WL, 5 [35]

⁹ A su vez puede decirse que si la referencia es propiamente científica, y resulta difícil ubicar otro sentido en la páginas de la *Ciencia de la lógica*, ella es a su vez dialéctica esta “es este rebasar inmanente en el cual se expone la unilateralidad y imitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia delante y es el único principio que confiere conexión inmanente y necesidad al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.” Enz, § 81 (Ver 5.1)

reflexión absoluta, la reflexión propiamente especulativa. Al establecerse como necesidad lógica la superación del Juicio reflexionante por la reflexión absoluta en el devenir dialéctico, ello demostraría la validez de nuestra hipótesis [4].

2. La lectura hegeliana del Juicio reflexionante en la “Introducción definitiva” a la *Crítica a la facultad de juzgar*

La argumentación kantiana sobre el Juicio reflexionante citada por Hegel corresponde al apartado cuarto de la “Introducción definitiva” de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Ésta podría dividirse analíticamente en dos momentos. En el primero, Kant buscaría legitimar la posibilidad del juicio reflexionante frente al determinante; en el segundo, formularía el principio transcendental de este juicio que hará de él tránsito de la naturaleza a la libertad¹⁰. Ambos momentos son recepcionados por Hegel de modo particular.

El Juicio reflexionante encuentra la legitimidad de su posibilidad en los límites del Juicio determinante. En efecto, para Kant el Juicio determinante es subsuntivo ¹¹ [*subsumierend*] de lo particular bajo las categorías, y por ello no tiene la necesidad de una ley que subordine lo particular de la naturaleza en lo universal de ella¹². Pero las categorías¹³

¹⁰ Ver nota 1.

¹¹ KU AXXIV / BXXXVI

¹² *idem*.

¹³ KU AXXIV / BXXXVI: “*Allein es sind so mannigfaltige Formen der Natur, gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe, die durch jene Gesetze, welche der reine Verstand a priori gibt, weil dieselben nur auf die Möglichkeit einer Natur (als Gegenstandes der Sinne) überhaupt gehen, unbestimmt gelassen werden, daß dafür doch auch Gesetze sein müssen, die zwar, als empirische, nach unserer Verstandeseinsicht zufällig sein mögen, die aber doch, wenn sie Gesetze heißen sollen (wie es auch der Begriff einer Natur erfordert) aus einem, wenngleich*

conciernen [*aus geben*] a la posibilidad de una naturaleza en general como objeto de los sentidos [*als Gegenstandes der Sinne*], mientras que las formas dadas de la naturaleza [*Formen der Natur*] son múltiples y diversas [*mannigfaltige*]¹⁴. En consecuencia, muchas de las formas dadas escapan al juicio determinante. Pero el concepto crítico de naturaleza consiste en “*la interconexión de los fenómenos según su existencia, según reglas necesarias, es decir, según leyes*”¹⁵, por lo cual pertenecer a ella implica leyes que permitan subsumir la particularidad en la universalidad¹⁶. Así, el límite de la determinación del entendimiento representa la posibilidad de una legalidad distinta a ella.

Kant establece la necesidad sistemática de subsumir lo particular que escapa a la universalidad determinante y así justifica una distinción judicativa, en tanto define el Juicio como facultad de pensar lo particular contenido bajo [*unter*] lo universal¹⁷. Lo universal puede estar dado o no. En el primer caso se trata del Juicio determinante. En el segundo, cuando lo universal no es dado pero sí lo es el particular y debe de buscarse un universal para él, el Juicio es reflexionante.

Hegel comienza su referencia al Juicio reflexionante en la *Doctrina de la esencia* citando¹⁸ esta distinción. Pero, ¿por qué

uns unbekanntem, Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, als notwendig angesehen werden müssen.”

¹⁴ Buscando aclarar el argumento Kant agrega: “*como quien dice que son muchas las modificaciones de los conceptos universales transcendentales de la naturaleza [gleichsam so viele Modifikationen der allgemeinen transzendentalen Naturbegriffe]*” KU, A XXIX / B XXVI.

¹⁵ *KrV*, B 263

¹⁶ Es decir, leyes empíricas (según su origen) necesarias (según el principio al que responden). Ver Apartado II de la Introducción definitiva y *KrV* B 152 y A 127

¹⁷ KU, AXXIV / B XXVI

¹⁸ La cita de Hegel en *WL*, LII, 1 es la siguiente: “[...] *das Besondere als*

es relevante el Juicio reflexionante en la esfera de la esencia? O, en otros términos, ¿por qué es necesaria su presencia en esta esfera lógica?

Según Kant, el Juicio reflexionante no puede tomar el universal para el particular dado más que de sí mismo¹⁹. Este universal no puede provenir de la experiencia [*Erfahrung*] porque ha de fundamentar [*begründen*] la unidad de los principios empíricos y la subordinación sistemática de unos a otros. Tampoco puede ser tomado de ningún otro lugar, pues en ese caso sería determinante y no reflexionante. En conclusión, sólo el Juicio reflexionante puede darse a sí mismo el universal buscado para el particular dado.

Ahora, si las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento [*Grund*]²⁰ en el entendimiento, entonces las leyes empíricas particulares deben ser consideradas, en lo que en ellas queda indeterminado, de acuerdo a:

una unidad tal como si un entendimiento (aunque no sea el nuestro) la hubiese dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema de experiencia según leyes particulares de la naturaleza²¹

Pero en tanto la idea de este entendimiento²² sirve al Juicio reflexionante no para determinar sino sólo para *reflexionar*,

enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert [...] Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend."

¹⁹ KU AXXV / BXXVII

²⁰ *Idem.*

²¹ KU, AXXV / BXXVII (según trad. M. García Morente, Buenos Aires, Espasa Calpe, 2007, p. 105)

²² Kant desarrolla la idea del entendimiento intuitivo en los párrafos 77 a 78 de la KU

no debe de admitírsele efectivamente [*wirklich*]²³ sino sólo que el Juicio reflexionante se da con él una ley a sí mismo.

Kant concluye este argumento enunciado el principio del Juicio reflexionante:

en vista de la forma de las cosas de la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es, entonces, *la conformidad a fin de la naturaleza* en su diversidad [...] por medio de este concepto la naturaleza es representada como si un entendimiento contuviese el fundamento de la unidad de lo múltiple de sus leyes empíricas^{24 25}

La *Doctrina de la esencia* no contiene referencia explícita a esta segunda parte del argumento kantiano. No obstante, Hegel comenta parte de su conclusión en la *Enciclopedia* en el marco de su evaluación de la filosofía crítica como antecedente de la lógica especulativa:

Lo que tiene de estupendo la *Crítica de la facultad de juzgar* es que Kant ha expresado allí la representación, es más, el pensamiento de la idea. La representación de un entendimiento intuitivo, de la finalidad interna, etc., es lo universal pensado al mismo tiempo como concreto en sí mismo. Únicamente en estas representaciones la filosofía kantiana se muestra, por tanto, especulativa.²⁶

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ Kant finaliza el apartado cuarto de la introducción definitiva remarcando que la conformidad a fin es un concepto a priori que tiene su origen exclusivamente en el Juicio reflexionante, porque no puede atribuirse a los productos naturales la referencia de la naturaleza sino “*sólo emplear este concepto para reflexionar sobre ellos en vista del enlace de los fenómenos [Erscheinungen] en ella, que está dado según leyes empíricas*” [*Idem.*]. Por último, es mediante este principio transcendental que el juicio reflexionante deviene tránsito entre naturaleza y libertad.

²⁶ *Enz.*, § 55 [159]

La estima de Hegel por la idea de un entendimiento intuitivo que lleva a suponer el operar del Juicio reflexionante se debe a que representaría el momento más especulativo de la filosofía crítica. Pero, ¿qué hace del mayor momento especulativo de la filosofía kantiana un momento dialéctico de reflexión absoluta? Es decir, el mismo problema de la pertenencia lógica subsiste pero en los siguientes términos: si la reflexión especulativa, absoluta, es la negatividad propia de la esencia, ¿cómo ha de entenderse que ella es la superación del Juicio reflexionante?

En la “Observación”²⁷ al punto de la reflexión externa Hegel aclara que en su sentido habitual [*gewöhnlicherweise*²⁸] la reflexión es entendida como subjetiva, y consiste en el movimiento [*Bewegung*] del Juicio [*Urteilkraft*] en el cual una representación inmediata dada [*eine gegebene unmittelbar Vorstellung*] es sobrepasada [*hinausgehen*]²⁹ a la vez que se busca para ella determinaciones universales o se la compara con éstas. Inmediatamente después de esta presentación Hegel

²⁷ Esta observación presenta dos particularidades llamativas. La primera es que si bien es introducida con ese título en el cuerpo del segundo punto del apartado de la Reflexión, ese título no figura en la Tabla de contenidos de la obra. La segunda característica es que ella es la única intersección de capítulo *Der Schien*, que en palabras de Dieter Henrich (1990: 144) “*contiene algunos de los pasajes especulativamente más densos*” de toda la obra de Hegel.

²⁸ Dado el adjetivo “*gewöhnlich*” da cuenta de que el análisis especulativo del concepto de reflexión no es exclusivamente sobre la figura de Kant. Por ello, en la “Observación” analizada, luego del juicio reflexionante, Hegel pasa a referirse a la supuesta enemistad de la reflexión con toda consideración absoluta [*der absoluten Betrachtungsweise*] (Schelling) y a la reflexión pensante fichteana.

²⁹ Hegel utiliza el verbo *hinausgehen* acompañado de la proposición *über* y no con *aus*. Si bien en ambos casos se implica un más allá, la segunda posibilidad remite a un “salir de algo” mientras que en el primer caso se denota un trascender o superar algo. Duque opta por traducir “ir más allá” y Mondolfo “sobresalir”, pero en ambos casos el matiz de exceder lo dado en lo inmediato.

cita³⁰ la definición del Juicio reflexionante según el apartado cuarto de la “Introducción definitiva”. Por lo cual puede decirse que el Juicio reflexionante es un ejemplo paradigmático de la consideración subjetiva de la reflexión, y entonces su caracterización en la “Observación” debe considerarse al mismo tiempo sobre la concepción subjetiva, que encuentra en aquél su momento más especulativo.

Si la reflexión es el deber buscar lo universal para un particular dado, entonces, dice Hegel, ella consiste en el subreparar [*das Hinausgehen über*] lo dado hacia lo universal [*zum Allgemeinen*]³¹. Como movimiento subjetivo, la reflexión consiste en un salir fuera de sí de lo particular dado hacia un más allá de sí, que es lo universal; y en este movimiento lo particular dado se hace universal. Pero, como muestra nuestro filósofo muy escuetamente, este movimiento manifiesta los límites de esta concepción subjetiva, negándose a sí a la vez se supera en una concepción más general [*überhaupt*]³². En ello consiste la dialéctica de la reflexión subjetiva, como veremos a continuación.

3. El Juicio reflexionate en la *Doctrina de la esencia*

3.1. Negación de la reflexión subjetiva: lo particular y el *Schein*.

La reflexión en su concepción subjetiva requiere de un particular dado para su movimiento, pero él en su *darse* no es primeramente particular sino sólo un inmediato indeterminado. En efecto, siguiendo la argumentación kantiana desarrollada en el punto anterior, lo único dado al inicio del movimiento reflexivo es lo particular que carece en

³⁰ Ver nota 2.

³¹ *Hinausgehen über* se ha sustantivizado (ver nota 30) al igual que el adjetivo *unmittelbare*.

³² *WL*, 254 [453]

su *darse* a los sentidos de toda mediación. A la vez, lo inmediato para sí [*für sich*] es sólo un singular [*Einzelnes*] o un ente indeterminado [*unmittelbares Seiendes*], y carece de determinación alguna. Por tanto, lo dado como particular no se ha determinado a sí mismo como tal, sino que ha de requerir otro, lo universal buscado en la reflexión. Así, según Hegel, lo inmediato se determina como particular sólo en su relacionarse con lo universal.

El comienzo del movimiento reflexivo resulta entonces no lo dado como particular, según planteaba Kant, sino lo inmediato como indeterminado. A la vez, al suponer el particular como comienzo el Juicio reflexionante se supone también el universal buscado, lo que busca, en tanto aquél adquiere la determinación de particular sólo en su relacionarse con él³³.

Por otro lado, lo inmediato como ente indeterminado [*unmittelbares Seiendes*] en tanto comienzo de la reflexión tiene en la esfera de la esencia una existencia [*Dasein*] determinada como lo *inesencial* [*Unwesentliche*]. En efecto, ser y esencia son distintos³⁴. No puede ser de otro modo en tanto la esencia es igual a sí misma y como tal es la negación de la esfera del ser, la esfera de la *inmediatez*³⁵. En este sí misma, la esencia tiene a la *inmediatez* frente a sí, pero como algo que ha superado, es decir, *negado, mantenido y conservado*. La esencia, como

³³ Una de las consecuencias de esta primera negación de la reflexión es que la distinción judicativa kantiana resulta imposible. En efecto, si el particular requiere del universal para su determinación, no puede haber por un lado un particular que busque un universal pues al ser particular ya los ha encontrado, por decirlo de alguna manera. Si bien mencionamos esta consecuencia pero no habremos de desarrollarla en el presente trabajo.

³⁴ *WL*, 241 [442]

³⁵ “*El ser es lo inmediato indeterminado; está libre de la determinatez [Bestimmtheit] respecto de la esencia, así como está libre de aquélla que puede alcanzar en el interior de sí mismo. Este ser carente de reflexión es el ser tal como existe de modo inmediato sólo en sí?*” *WL*, 43 [103]

superación del ser y como igual a sí misma, es inmediata y el ser es un negativo con respecto a ella, inmediato en sí.

De este modo el ser tiene la inmediatez que le es propia en tanto ser y la esencia tiene inmediatez en tanto superación y negación del ser. Ambos son distintos, son otros; es decir, ser y esencia confrontan como *otros*³⁶, siendo cada uno *otro* con respecto al *otro*.

El ser enfrentado a la esencia es *inesencial*. Tiene frente a ésta la determinación de lo ya superado [*Aufgehobenen*]. Pero en la medida en que se comporta [*sich verhält*] sólo como otro frente la esencia, ésta no es propiamente esencia sino sólo otro *Dasein* determinado, es decir, *esencial* [*Wesentliche*]. Por lo cual el ser y la esencia confrontan como inesencial y esencial. En efecto, el ser enfrentado a la esencia como determinación es lo superado, pero sólo en tanto otro enfrentado a la esencia es lo inesencial. Por lo mismo, sólo en tanto enfrentada al ser, como *Dasein* determinado, la esencia no es propiamente esencia sino esencial.

Entonces, la dialéctica de la reflexión subjetiva implica que lo inmediato como ente indeterminado [*unmittelbares Seiendes*] tiene un *Dasein* determinado como inesencial frente al también determinado *Dasein* de lo universal como esencial. Y sólo en este enfrentarse a lo esencial lo inmediato es inesencial, tiene *Dasein*.

Pero a su vez, lo esencial, lo universal, es dentro de sí reflexionado [*in sich Reflektierte*]³⁷, es lo que se refiere a sí mismo. En efecto, en tanto esencial e inesencial se vuelven distintos en un *Dasein* [*an einem Dasein*], esta diferencia como separación tajante entre una parte y otra no compete al *Dasein* mismo, sino que es un poner [*Setzen*] exterior a la esfera del *Dasein*. Queda así indeterminado qué pertenece a lo esencial y qué a lo inesencial. Es una relación [*Rücksich*] y

³⁶ WL, 245 [442]

³⁷ WL, 246 [443]

consideración [*Bettachtung*] cualquiera, exterior, la que lo hace y por eso el contenido es ahora esencial, es otrora inesencial.

La esencia se vuelve un esencial frente a un inesencial sólo porque es tomada como la superación [*aufgehobenes*] del ser. La esencia es la determinatez [*Bestimmtheit*], por la cual el ser deviene otro, un *Dasein*. Pero la esencia es la absoluta negatividad [*Negativität*] del ser; es el ser mismo, pero no sólo como otro determinado sino como el ser que se ha superado a sí como ser inmediato y como negación, la cual es afectada por un ser-otro [*Anderssein*], la esencia. Es así que el ser y su *Dasein* no se han conservado como algo distinto de la esencia, y que lo inmediato, diferente aún de la esencia, no es solamente un *Dasein* inesencial, sino lo inmediato en sí y para sí nulo [*nichtige*], una sin-esencia [*Unwesen*], es decir, la *Schein*.

La *Schein* parece [*scheint*] tener aún un lado inmediato, independiente de la esencia y ser otro con respecto a ella. Lo otro contiene en general los dos momentos del *Dasein* y del *Nichtdaseins*. En tanto lo inesencial ya no tiene ser, sólo conserva del ser-otro el puro momento de la *Nichtdaseins*. La *Schein* es lo inmediato *Nichtdasein* en la determinatez, que sólo en su relación con otro, tiene su *Dasein* en su *Nichtdasein*; es lo insubsistente [*Unselbständige*] que es sólo en su negación. La pura determinatez de la immediatez [*Unmittelbarkeit*] es lo que le queda a la *Schein*; es la immediatez reflejada [*reflektierte Unmittelbarkeit*], es decir, esta immediatez es solamente por medio [*vermittels*] de su negación y frente a su mediación [*Vermittlung*] no es nada más que la vacía determinación [*Bestimmung*] de la immediatez del *Nichtdasein*³⁸.

Lo inmediato como comienzo de la reflexión, en tanto inesencial, es *Schein*, que en su relación con otro, niega su *Dasein*. Lo dado, lo que el Juicio decía encontrar en el comienzo de su movimiento reflexivo, sólo conserva como inesencial la negación de su *Dasein*. En este punto resultan

³⁸ “*der Unmittelbarkeit des Nichtdaseins*” *WL*, 246 [443]

idénticos la *Schien* y el *Erscheinung* kantiano³⁹. En efecto, el *Erscheinung* es *Schein*⁴⁰, en tanto inmediatez sin ser algo [*Etwas*], o una cosa [*Ding*], ni en general un ser insignificante [*gleichgültiges*] por fuera de su determinatez y de su referencia al sujeto. A su vez, él comprende [*begreift*] dentro de sí [*in sich*] la extensión [*den Umfang*] de las múltiples determinaciones, y es determinado inmediatamente de manera múltiple. Bien puede que en el fundamento [*zugrund*] de esas múltiples determinaciones no haya un ser, un *Ding* o un *Ding-an-sich* [Cosa en sí], y que ellas para sí [*für sich*] no han sido más que transferidas del ser a la *Schien*, de tal manera que ésta tiene dentro [*innerhalb*] de sí misma determinaciones [*Bestimmunheiten*] que son inmediatas [*unmittelbare*], existentes [*seiende*] y distintas unas de otras [*andere gegeneinander sind*]. Así, la *Schein* misma es un determinado inmediatamente.

En resumen, para Hegel la reflexión kantiana no logra ir más allá [*hinausgekommen*] del ser como determinatez, como inmediatez, donde ella resulta un contenido dado [*gegebenen*] de la percepción [*Wahrnehmung*]. Este contenido dado se descubre como inmediato indeterminado cuyo *Dasein* consiste en lo inesencial enfrentado a lo universal como esencial. Pero a su vez, esta distinción no es propia del *Dasein* mismo sino que resulta sólo del presupuesto de que la esencia es la superación de la inmediatez del ser, por lo cual considerado en sí mismo todo posible contenido es o esencial o inesencial. A su vez, en tanto la esencia es *otro* del ser, es decir, como determinatez de la inmediatez del ser, éste es sin-esencia, *Schein*. Por ello, si el Juicio reflexionante es el momento más especulativo de la filosofía crítica, al ubicarse

³⁹ El *Schein* se identifica con el *Erscheinung* del idealismo y con el *Phänomen* del escepticismo [*WL*, 246]. En el primer grupo, Hegel considera también a Leibniz y Fichte, pero su interés en el críticismo resulta evidente, razón por la cual a continuación sólo tomaremos esa referencia del apartado considerado.

⁴⁰ *WL*, 246 [443]

el comienzo de su movimiento en lo dado como *Schein*, se lo hace antecedente en la inmediatez del ser a la vez que se ignora que al ser la negación de la esencia, no es más que la reflexión en sí de la esencia.

3.2. Identidad del juicio reflexionate y la reflexión extrínseca

Hegel agrega en la “Observación” que el Juicio reflexionate es negado en su identificación a la reflexión externa⁴¹, segunda determinación de la reflexión absoluta, y justifica esta identidad en que ambas se refieren a lo inmediatamente dado⁴².

En efecto, la reflexión como absoluta es la esencia que dentro de ella misma parece [*scheinende*] y presupone para sí solamente la *Schein*, como el ser puesta [*Gesetztsein*]; como reflexión que presupone es, de inmediato, reflexión que pone [*setzende Reflexion*]. Pero la reflexión externa se presupone como superada (como lo negativo de sí misma) porque está desdoblada: (a) una vez, está como presupuesto o *reflexión-dentro-de-sí*⁴³, como lo inmediato; (b) otra vez, es la reflexión que se refiere a sí misma como negativa⁴⁴, se refiere a sí como a su no ser [*Nichtsein*].

(a) En primer lugar, la reflexión externa presupone un ser, no en el sentido de que su inmediatez sea sólo un supuesto [*Gesetztsein*] o momento, sino más bien que esta inmediatez es la relación a sí [*Beziehung auf sich*] siendo determinatez sólo como momento. Ella se relaciona con su presuposición [*Voraussetzung*] de tal manera que es lo

⁴¹ *WL*, 254 [444]

⁴² *Idem*. “die sich auf das Unmittelbare als auf ein Gegebenes bezieht”

⁴³ “als das Vorausgesetzte oder die Reflexion-in-sich”, *WL*, 252 [451]

⁴⁴ “als negativ sich auf sich beziehende Reflexion”, *WL*, 252 [451]

negativo de la reflexión, pero este negativo está superado como negativo. La reflexión en su poner supera inmediatamente su poner y tiene una presuposición inmediata [*unmittelbare Voraussetzung*]. La encuentra por ende delante de sí como algo por lo cual ella empieza y a partir de lo cual ella es el regresar [*Zurückgeben*], el acto de negarse ese negativo suyo. Pero que esto presupuesto sea un negativo, en nada le va [*geht*]; esta determinatez pertenece sólo a la reflexión poniente; pero, dentro del presuponer, el ser puesto [*Gesetztsein*] está sólo como superado. Aquello que la reflexión externa determina y pone en lo inmediato, le resulta a éste determinación exterior.⁴⁵

Del mismo modo, el Juicio busca en sí, reflexivamente, un universal para un particular que le es dado como ajeno y que cree externo a sí mismo. En tanto lo inmediato es en el modo de lo externo, el Juicio reflexionante resulta idéntico a la reflexión externa.

(b) Pero en su desdoblarse, la reflexión externa es el poner lo inmediato, que así se convierte en lo negativo o determinado. Ella es al mismo tiempo el superar este poner suyo; presupone lo inmediato y al negar es la negación de esta negación suya. Pero así también es un poner, una superación de su inmediato negativo, y éste, de donde ella parecía iniciar como algo ajeno, está sólo en este empezar suyo. De esta manera, lo inmediato, no sólo es en sí [*an sich*] lo mismo que la reflexión, sino que está puesto, es la misma cosa. Está determinado por medio de la reflexión como su negativo o su otro, pero ella misma, la reflexión, es la que niega ese determinar. Con ello, la exterioridad de la reflexión

⁴⁵ Hegel agrega: “Esta reflexión era lo infinito [*Unendliche*] dentro de la esfera del Sein [*der Sphäre des Seins*]; lo finito vale como lo primero, como lo real [*Reale*], se empieza por él como aquel que está situado en el fundamento [*zugrunde*] y que permanece como tal, y lo infinito es la reflexión dentro de sí que le está enfrentada [*gegenüberstehend*]”, *WL*, 253 [452]

frente a lo inmediato es superada; su poner, que se niega a sí mismo, es el coincidir [*Zusammengehen*] de ella con su negativo, con lo inmediato, y este coincidir [*Zusammengehen*] es la inmediatez esencial [*wesentliche*] misma.

Por tanto, la reflexión externa no es propiamente *externa*, sino más bien reflexión inmanente de la inmediatez misma, es decir, lo que es por la reflexión poniente es la esencia *an sich* y *für sich*. En tanto el Juicio es idéntico a la reflexión externa, y ella en su desdoblarse se niega, él, finalmente, continua su suerte en su negarse, y su superación en el reflexión absoluta.

4. Conclusión. Superación del Juicio reflexionante en la reflexión absoluta.

La superación del Juicio reflexionante, es decir, de la reflexión en sentido subjetivo, por la reflexión absoluta consiste en que ella está [*liegt*] en aquella. Ello ha de entenderse⁴⁶, luego de todo el desarrollo anterior, del siguiente modo: Lo universal buscado en el Juicio reflexionante vale como [*gilt als*] la esencia de aquel inmediato dado con el cual comienza su movimiento [3.1], el cual se muestra como *Schein* y sin el cual [*somit*] éste resulta nulo [*Nichtiges*]. A su vez, el retorno desde lo universal vale sólo como el poner [*das Setzen*] lo inmediato como su auténtico [*wahrhaften*] ser. Por consiguiente [*also*], lo que la reflexión hace con lo inmediato, y las determinaciones que de él resultan [*von ihr herkommen*], no valen como exteriores a él sino como su propio ser [3.2].

En conclusión, en lo inmediato, como algo dado, se halla [*liegt*] también el la negatividad de la *Wesen* como reflexión absoluta. Por tanto, la reflexión subjetiva la implica. Y ella ya no es propia exclusivamente del entendimiento, en tanto idéntica a la reflexión extrínseca,

⁴⁶ Siguiendo el párrafo citado inicialmente en el punto 1 de este trabajo.

que en su desdoblarse implica lo inmediato como ajeno y como puesto.

5. Bibliografía

5.1. Fuentes

- Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I. Hegels Werke*, Band 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. [=WL]
- *Wissenschaft der Logik II. Hegels Werke*, Band 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. [=WL]
- *Ciencia de la lógica*, trad. A. Algranati y R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar Hachette, 1986. [=WL]
- *Ciencia de la lógica*, trad. F. Duque. Madrid: Abada editores, 2011. [=WL]
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Valls Plana. Madrid: Alianza, 1999. [=Enz]

5.2. Bibliografía secundaria

- Cirulli, Franco, (2006). *Hegel's Critique of essence. A Reading of the Wesenslogik*, London: Routledge.
- Henrich, Dieter (1990). "La lógica hegeliana de la reflexión", en *Hegel en contexto*, trad. J. A. Díaz. Venezuela: Monte Avila.
- Iber, Christian, (1990). *Metaphysik absoluter Relationalität*. Berlin: Gruyter.
- Kant, Immanuel (1977). *Kritik der Urteilskraft. Kants Werke*, Band 10. Frankfurt am Main. [=KU]
(1991) *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. P. Oyarzún. Venezuela: Monte Avila Editores. [= KU]
(2007). *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente. Madrid: Atalaya. [KU]

(2006). *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi. Buenos Aires: Colihue. [KrV]

Longuenesse, Béatrice (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Soual, Phillippe, (2000). *Intériorité et réflexion: étude sur la Logique de l'essence chez Hegel*, Harmattan.

CONCIENCIA IDENTIFICADORA

Adrián Leonardo Flórez Rico
Universidad Nacional de Colombia

Para Hegel el papel de la Razón es fundamental, puesto que ella no sólo actúa como observadora, también como legisladora del mundo. Sin embargo, de entrada hay que aclarar que ella no llega a hacerlo inmediatamente, pareciera avanzar a tientas por el camino de la Experiencia, sucede al menos mientras el entendimiento toma Conciencia de su inmersión [y participación] en la Naturaleza.

Es necesario para entender ese proceso, hacer primero énfasis en las tres figuras de la Conciencia en la *"Fenomenología del Espíritu"*: certeza sensible, percepción, fuerza y entendimiento. Expondré cómo se realiza en ese segmento, para ello además discurrir y dar algunas aclaraciones necesarias a posibles malentendidos.

1. Introducción (background)

Es importante notar que los intereses de Hegel debieron verse modificados, el texto de una carta a Schelling muestra que el objetivo de Hegel tuvo que cambiar, en su método y en su forma. Tengamos en cuenta el trasfondo histórico y filosófico en el que se mueve Hegel; es decir el idealismo alemán, el cual encaminará y delimitará su sistema, dado que el tema central del mismo es Dios como el

absoluto¹, puesto que en esta etapa del pensamiento occidental, lo absoluto llega a constituir el único contenido y extenso contenido de la filosofía.

Así las cosas, se pueden vislumbrar los lineamientos por los cuales Hegel dirige su “*Fenomenología del Espíritu*”, Emerich Coreth expone el trasfondo teológico que Hegel maneja respecto al Absoluto, en éste “*la fe cristiana ha de quedar ‘sublimada’ en el pensamiento filosófico*”². Por lo cual Hegel desde sus inicios encontró el enfoque decisivo de su pensamiento dialéctico, parte de él y subsecuentemente despliega su sistema del idealismo absoluto³. En ese movimiento, Hegel prevé lo que será su sistema, puesto que tiene en cuenta la historia del trabajo filosófico, como si cada estadio del mismo fuese un ladrillo en una edificación, en la medida en que cada hilera funciona como base de la siguiente, lo cual puede verse como la progresiva manifestación y desarrollo del Espíritu. Ahora bien, Hegel maneja su dialéctica distinto a como lo hacen Fichte y Kant; la dialéctica hegeliana, consta de inmediatez, mediación, e inmediatez mediatizada. Parte de la premisa de “*que el absoluto ya está en nosotros en sí y para sí*” o sea que todas nuestras experiencias suceden dentro de la dimensión universal de la razón unitaria. Entonces la realización del Espíritu, se va manifestando en modo *apropiado a su tiempo*, al hombre, que de por sí tiene el deseo de llegar al Absoluto, sin embargo (el hombre) sufre la limitante de que no abarca el sentido completo de este (el absoluto), puesto que tiene el carácter de irse construyendo históricamente, en donde Dios también se realiza a través de

¹ (Coreth. cap. 6. Pág. 225)

² Emerich Coreth, S.J. “*Dios en la historia del pensamiento filosófico*” Cap. 6. Sec. 4. h. 5; pág. 259

³ Emerich Coreth, S.J. “*Dios en la historia del pensamiento filosófico*” Cap. 6. 5; pág. 260

su creación, haciéndose hombre y reuniéndose en la unidad del espíritu.⁴

Que el absoluto habite en nosotros, en sí y para sí, no es un presupuesto que se pone sin más; significa que dicho absoluto aparece desplegándose temporalmente en la historia humana como sustancia viva o sujeto, como principio en desarrollo. El absoluto va avanzando y se va consolidando en sus distintas configuraciones, de forma continua, como algo que vamos descubriendo, en la medida en que nos vamos realizando. En este orden de ideas el hombre es el centro del mundo pues está destinado para el absoluto. Además allí, Dios como Espíritu, también permea en la creación manifestando para nosotros una razón omniabarcante que no permanece alejada a nuestra realidad, sino que figura en las formas de la experiencia de nuestra conciencia. A esta razón universal e imperante Hegel la denomina “*Espíritu*”. De tal forma que la “*Fenomenología del Espíritu*” expone sistemáticamente las distintas manifestaciones del absoluto en la historia humana, en donde la historia del Espíritu equivale a la historia de la formación de la conciencia humana. Esta historia, es decir la historia de la experiencia de la conciencia [humana] tiene una co-dependencia con la historia del despliegue del absoluto, Hegel hace ver que estas dos confluyen en una Integración, en una dimensión unitaria racional, en la cual nociones como las de “vida” y “amor” cumplen sus funciones como reconciliadores de opuestos, teniendo en cuenta que dicha reconciliación es la ley fundamental de la dialéctica.

2. Experiencia caminante

En este proceso la noción de experiencia es central, no en vano el camino de la experiencia humana sigue una estructura racional, determinada por el absoluto, puesto que

⁴ Gama, Pág. 151

la razón universal es distinta de las formas concretas de la experiencia humana, la cual Hegel considera que abarca un gran espacio, que es lo más ancha posible, puesto que tiene el propósito de llegar a todas las dimensiones. Aparentemente hemos entrado en una esfera trascendente, sin embargo Hegel, y a pesar de todo el background religioso que maneja, rechaza la inmediatez de índole mística, y demanda la mediación del pensamiento. De tal manera que se obtiene en este proceso a la verdad como aspecto (objetivo) del contenido y a la certeza como aspecto (subjetivo) del saber.

3. Consideraciones pertinentes

Hegel advierte las dificultades que pueden presentarse en la empresa que se propone. Pone un telón de fondo que servirá para esbozar los temas y el hilo conductor que manejará. En la introducción de su "*Fenomenología*" explica que el desarrollo de la filosofía es inesencial, es decir que es una ciencia auto reflexiva y en constante cambio. "Inesencial" según se entiende, refiere a que la filosofía no es algo estable, por el hecho de estar en una constante y aparente "contradicción", por ser una lucha de pensamientos antagónicos y variados. En constante proceso de modificación. Hegel dice esto, ya que hasta su tiempo: fines del Siglo XVIII y comienzos del XIX, se veía al conocimiento de un sistema filosófico como verdadero o falso, que se aceptara o contradijera. Es importante la salvedad que hace Hegel, él señala que hay que ver que donde erróneamente se concibe la diferencia de los numerosos sistemas filosóficos, está el desarrollo progresivo de la verdad, y no la manifestación de la contradicción en el pensar humano durante siglos.

Vemos que Hegel ya va prefigurando lo que será su tesis de la manifestación del Espíritu en la historia humana, el hecho de que es algo que se va edificando con el paso del

tiempo; como si en principio el saber humano avanzara a tientas por el camino de la incertidumbre, pero que luego aprendiera a manejar esa ceguera al toparse con los obstáculos.

En Hegel se presenta el saber tal y como aparece en la conciencia, es decir que se tiene en cuenta que mediante la autocrítica, éste se elevará y llegará tras un largo proceso, al nivel de saber absoluto. La conciencia para lograr este cometido tiene que volver, retornar, adentrarse en sí misma recurrentemente. Así las cosas, la filosofía [de acuerdo a Hegel] es una ciencia “inesencial”, en el sentido de que está en constante cambio, en proceso de Superación. Por aquello del constante “antagonismo” entre las posturas y autores, entre modificaciones y réplicas; es entendible que la filosofía, de manera similar a la Conciencia, no sea vista como un edificio en constante construcción, sino como una esfera que vuelve sobre sí.⁵ En este sentido hay que resaltar el papel de la *Bildung* como modificadora, como constructora del conocimiento filosófico, esto mediante la manifestación del Espíritu.

La *Fenomenología* consistirá en dirigir la Conciencia al saber absoluto, esto es al saber filosófico. Pero para que este saber filosófico sea auténtico, se requiere que la Conciencia se [auto-]identifique, que deje de considerarse como ajena al mundo, que se sumerja en él, que deje de ser para otro y sea tras ese aprendizaje, ahora para sí. Sólo así el saber fenoménico equivaldrá al saber de la conciencia común, aunque en un comienzo es así, sólo que no se sabe aún (identifica) como saber absoluto, por eso requerirá ulteriormente de la Autoconciencia. El paso a dar aquí es que se debe considerar lo absoluto no sólo como substancia, sino también como sujeto. Lo absoluto entonces queda definido por Hegel como el saber de sí mismo en el saber de la conciencia.

⁵ Hegel “*Fenomenología del Espíritu*”, *Prólogo*, I, i. 9, pág. 11

Hegel quiere salvaguardarse de dos cosas de 1) caer en los errores del dogmatismo de las metafísicas pre kantianas, y 2) de no hacerle justicia a la historia (como las soluciones pos kantianas). Necesitaba buscar una alternativa que lo llevara desde la experiencia particular hasta la universalidad del absoluto⁶,

4. Papel de la razón en este proceso “trifásico”

La razón en su instancia teórica es manifestada como actividad cognoscitiva, pasa de observar la naturaleza, a observarse a sí misma (esto desembocará en la autoconciencia), para luego observar la relación mutua de naturaleza y autoconciencia. Es decir que se desarrolla de forma trifásica: la razón observante como i) mera conciencia, ii) como autoconciencia, y iii) como razón.

La razón es la conciencia que tiene el ser humano de que él es la verdad de la realidad, es decir que lo verdaderamente real es la autoconciencia. Hegel nos ha mostrado el tránsito de la conciencia a la autoconciencia, en el cual la racionalidad del mundo se hace presente en, por y para nosotros. La racionalidad del mundo existe en él porque nosotros formamos parte de éste, es decir somos esa parte del mundo en la cual y para la cual esa realidad se manifiesta.

Hay contenidos que están antepuestos en las formas del conocimiento, es decir está lo ya conocido y ordenado. Esto me recuerda la crítica que hace Fichte a Kant sobre las categorías, que son presupuestas por el entendimiento antes de que él mismo las descubra. Según Fichte es como si el entendimiento se engañase a sí mismo; por ende no se descubre nada nuevo, salvo la distinción del contenido que el sujeto mismo ha preparado. Pero ya que la observación es una actitud de la Conciencia, la razón es la certeza que tiene la autoconciencia de ser toda realidad; la razón sigue

⁶ L.E. Gama, 2008. Pág. 148

pensando que la realidad es algo distinto a ella, externo a ella, pero de la cual se tiene la verdad de dicha realidad.

Llegados a este punto hay que aclarar que la que ha cumplido este papel hasta el momento es la razón observante, aquella que al observar abstrae las leyes de la naturaleza. Entonces dice Hegel, la observación de la naturaleza lleva a la necesidad de observar la autoconciencia misma; la razón observante pasa de observar la naturaleza a observarse a sí misma. Ese constituye el paso del mundo antiguo al mundo moderno, o como lo menciona Hyppolite, el paso de la Edad Media a la modernidad, mediante la Iglesia Medieval, donde el “yo” singular se eleva a la universalidad en esta institución. En este silogismo Hegel, usa como extremos a lo inmutable y lo singular; la mediación viva funge como término medio, primero como la Iglesia y luego como la razón moderna, el término medio en esas dos instancias ha interpretado el papel de universal concreto.⁷

5. Confrontaciones y aclaraciones

Podría en principio y precipitadamente considerarse que en alguna parte de este proceso el entendimiento se está auto-engañando, pero cabe aclarar que esto sucede porque las condiciones del conocimiento, por ser tales, no pueden ser ellas mismas conocidas de modo directo, inmediato, puesto que ellas mismas son las que condicionan el conocimiento. Así las cosas, si para conocer el mundo se tienen que cumplir esas condiciones, no se las puede conocer directamente, se deben derivar con el conocimiento mediante la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, todo esto matizado con la abstracción de la sensibilidad, a través de la Experiencia. Es porque dichas condiciones posibilitan que el mundo se nos manifieste, que nos parece encontrarlas en el mundo. Eso mismo pasa con

⁷ Hyppolite (págs. 201 y 202)

lo referente a las leyes de la naturaleza: las leyes están en nosotros, pero no en nosotros como distintos del mundo, sino como inmersos en él.

La conciencia a pesar de todo, en este punto aún sigue pensándose como distinta del mundo, situación en la cual no se han identificado mundo y autoconciencia, pues estos dos siguen siendo, en el sentido común, dos cosas distintas. Para probar su ímpetu, dicha razón observante no refiere de forma sucesiva a los distintos ámbitos de la realidad. Primero se da la apariencia de referir a la materia inerte, luego a lo orgánico, y finalmente a lo humano con su <<historia>> correspondiente. Estas son etapas, estadios del encuentro y conocimiento de sí misma de la razón, para concebirse como esencia de las cosas y concebir estas últimas como exteriorizaciones de sí misma.

6. Aspecto fenomenológico de la Razón

Antes de tratar la razón como observante, Hyppolite considera lo referente a la razón (Vernunft) refiriéndola como identidad del pensamiento y del ser, lo hace analizando el papel que cumple en el idealismo, como modificadora en lo desarrollado por Hegel respecto a los otros tres autores (Kant, Fichte y Schelling), Hegel sitúa el idealismo en un estadio del camino histórico de la conciencia humana que se desarrolla para sí mismo, esto hace de la *"Fenomenología"* (1807) una insistencia entre la relación entre la Razón y la filosofía idealista en general.

En palabras de Hartmann [citado por Hyppolite]:

Aquí no se trata del idealismo como teoría o como sistema, sino como un fenómeno del Espíritu... la conciencia experimenta lo que es la razón, y dicha

experiencia elevada a la categoría de saber es justamente el idealismo⁸

En la *Fenomenología*, la Razón es tan sólo el instinto de la razón, es decir está en un primer estadio, en el que la Conciencia al saber de un objeto, sabe de sí misma y subsecuentemente sabe del ser en sí, es decir el Conocimiento del mundo (Welt) equivale a conocimiento de la conciencia misma. La Razón en esta instancia es el primer resultado de la mediación que unas autoconciencias ejercen sobre otras, como ya se ha dicho antes, equivale a la universalidad de la autoconciencia. Así vemos que el “yo” de Hegel se diferencia y del de Kant, por el hecho de que no está suspendido en el vacío; sino consolidado, concreto, elevado ahora a la universalidad, gracias a la relación con otros “yo”.

7. La observación de la naturaleza

Es más que claro, más evidente que la razón se descubre a sí misma cuando ya se ha observado la naturaleza. De esta manera la Filosofía de la naturaleza constituye un primer espejo del “yo”, ya que La naturaleza no es el concepto, es tan sólo su pasado, como huella como instancia de certeza sensible y la Razón no se satisface a sí misma en la mera observación, necesita de la reflexión de ésta consigo misma, echa mano del Entendimiento.

La Razón se busca a sí misma en la Naturaleza, se busca como realidad inmediata, y por eso, al final se encontrará a sí misma en el sistema mismo de la Naturaleza. Se hallará como cosa, como ser y no como acto; lo hará

⁸ Cita de N. Hartmann, “*Filosofía del idealismo Alemán*” (trad. franc.) p.113, en Hyppolite (pág. 203, nota a pié de página n° 14)

como lo hace su propio pasado y no como el proceso en el cual se hace a sí misma lo que es.

7.1. Razón observante

Observar consiste en “inmovilizar”, en abstraer el concepto del ser y es por ende, buscarlo solamente como tal, como ser, como un “yo”, como una realidad inmediata. La Razón inicialmente no sabe distinguir entre su realidad, que se le presenta como inmediatez del ser y el “yo”. Por eso es que toma las cosas como cosas sensibles. Por eso es necesario que mediante la observación, el “yo” se aliene en la naturaleza, se pierda en ella, para luego volver a encontrarse. La conciencia es razón en un estado embrionario, pero su objeto no es todavía la Razón como tal, sino como se mencionó: es apenas el instinto de la Razón.

8. Consideración final ante ulteriores cuestionamientos

Tras recorrer este aparentemente truncado y escabroso camino, se llega a una instancia en la que se puede disfrutar de una victoria permanente, pero hay que echar mano de lo que yo denomino un estoicismo racional, puesto que el restante a recorrer hasta llegar al saber absoluto es aún extenso y requiere de minuciosidad, de detenerse para analizar cautelosamente el problema. La Razón ahora debe convertirse en Espíritu.

En palabras de Fink:

“El combate de la razón con la incómoda calidad de ajenas de las cosas intramundanas no está concluido y no ha finalizado triunfalmente como <<idealismo>>. Antes bien, se trata ahora de recorrer una cadena de <<supuestas victorias>> y, en el reconocimiento de

unas amargas derrotas, entender más radicalmente el problema.”

(Eugen Fink, Parte II. –D. Razón, 25)

Tras haber definido la Conciencia y Autoconciencia, Hegel procede exponer que la Razón debe construir el mundo, así las cosas, la experiencia ya no es una experiencia receptiva (pasiva), o cognitiva, sino que debe reproducir el mundo como tal, en sentido estricto allí es donde empieza para Hegel la concepción del Espíritu Objetivado, donde la Razón demuestra su papel como activa en el mundo. El papel del Espíritu fundamentalmente es hacerse mundo, objetivarse, pero hasta ahora solo había sido demostrado en cuanto a forma, en cuanto a conciencia de su existencia; pero no de su acción en el mundo.

Bibliografía:

-**G. W. F. Hegel** “*Fenomenología del Espíritu*”, Traducción de Jorge Aurelio Díaz, (aún en preparación), usé también la traducción de Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México D.F. (1966).

Literatura secundaria

-**Eugen Fink** “*Hegel*” *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, traducción de Iván Ortega. Herder, Barcelona, 2011.

-**Jean Hyppolite** “*Génesis y estructura de la <<Fenomenología del Espíritu>> de Hegel*”. Traducción de Francisco Fernández Buey. Ediciones península. Barcelona. 1991.

- **Hugo Renato Ochoa Disselkoen** y **Raúl Gutiérrez**, *“Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel”* Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2011.

- **Emerich Coreth, S.J.** *“Dios en la Historia del pensamiento filosófico”*. Ediciones Sígueme, Salamanca. 2006

Artículos

- **Luis Eduardo Gama**, *“El camino de la experiencia: la Fenomenología del Espíritu”* pp. 143-166 en *“La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy”*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 2008.

HEGEL: EL CONCEPTO DE RACIONALIDAD EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Fernando Forero Pineda
Universidad Nacional de Colombia

1. El proyecto de superar una razón subjetivada y desgarrada en diferentes dominios

La filosofía moderna, especialmente en su versión kantiana, consideró a la razón como una facultad subjetiva y la escindió en esferas diferentes. En primer lugar, Kant desarrolla un análisis de los fundamentos subjetivos del conocimiento siguiendo el hilo de los fenómenos. Según él, la multiplicidad de nuestras sensaciones se reduce a unidad por las operaciones de síntesis de la conciencia. El conocimiento es esta síntesis subjetiva fuera de la cual nada nos es dado. Con ello su análisis llega a la conclusión de que las cosas son incognoscibles por fuera del sujeto pensante. En segundo lugar, Kant corta la razón práctica a la medida de la subjetividad. El dominio de la razón práctica se funda en la facultad del sujeto de inteligir aquello que debe hacer y en la exigencia de que cada uno sólo puede perseguir su bienestar en consonancia con el bienestar de todos los otros. El conocido imperativo categórico kantiano reza “obra sólo

de modo que tu acción se pueda convertir en universal”. En tercer lugar, en la esfera del arte también tiene lugar esta subjetivización de la razón, en tanto la realidad sólo alcanza expresión artística al refractarse en la obra que es el producto de la conciencia sensible del sujeto. La razón pura, la razón práctica y el juicio se convierten así en encarnaciones de la subjetividad. Simultáneamente Kant elabora un concepto de razón desgarrado en diferentes dominios. Separa las facultades del conocimiento teórico, de la acción práctica y del juicio, y asigna a cada una de ellas su propio fundamento; cada facultad describe una esfera distinta y, en ciertos aspectos, independiente de las demás.

Hegel se vuelve polémicamente contra la idea de una razón subjetivizada y contra la división de la razón en esferas distintas. Su empresa consiste en superar la razón subjetiva y restaurar una dimensión integral que unifique todos los ámbitos de la racionalidad. Aunará todas las dimensiones de la experiencia en una estructura unitaria de la razón. ¿Cómo hace esto? Hegel considera ineludible el principio moderno de la subjetividad y de la libertad individual. Sin embargo, a la vez admira el poder vinculante del *logos* griego. Cree necesario un sistema racional que integre el todo de la experiencia humana, que Kant había disgregado; pero no desarrolla ese sistema alrededor de la razón subjetiva, sino – inspirado en el *logos* griego– desde una dimensión universal de la razón que, siendo más fundamental que la subjetividad del yo, permea a los individuos concretos.

Siguiendo al *logos* griego, la unificación de ese todo racional tendrá lugar no en virtud de una pretendida omnipotencia de la subjetividad, sino gracias a una razón universal omniabarcante que Hegel llamará *Geist* (espíritu) o absoluto y que constituye la razón propiamente dicha. Pero animado por el impulso del principio moderno de la subjetividad, Hegel ve que esta racionalidad universal no subsume ni aplasta la individualidad de la conciencia, sino que se integra armónicamente con ella. La peculiar

constelación en la que se entrelaza una razón universal omniabarcante con la experiencia concreta de la conciencia constituye quizás el rasgo característico de la idea hegeliana de razón, tal y como ésta se expone en la *Fenomenología del espíritu*. La racionalidad hegeliana será la convergencia del *logos* universal y de la vivencia particular; del *logos* griego y de la libertad individual; de la necesidad de despliegue de la razón absoluta, y lo concreto y contingente de la experiencia. De ahí que no se trate de una racionalidad abstracta y extraña a la vida humana, sino de una razón involucrada en el mundo de la experiencia de la conciencia concreta. Más aún: la razón absoluta no sólo no deja de captar las experiencias inmediatas y vitales de los hombres, sino que en tales experiencias concretas se revela en su carácter absoluto. Con la experiencia la conciencia se inserta en el todo de la razón absoluta.

2. Preparación de la búsqueda de la racionalidad absoluta

¿Cuál es el camino y la marcha que conducen en la *Fenomenología* a determinar esa racionalidad absoluta en la que se integra la conciencia individual?¹ Kant asegura que la realidad que conocemos vale de manera universal para todos los hombres, pues todos disponemos de las mismas categorías y efectuamos las mismas operaciones de síntesis;

¹ Resulta conveniente hacer una anotación. El Prólogo de la *Fenomenología* es posterior a la redacción de la obra. Hegel lo envía al librero un par de meses antes de que estuvieran disponibles los primeros ejemplares de la obra. Estaba destinado a ligar la *Fenomenología* y la *Lógica*. En cambio, la Introducción fue redactada en un primer momento y concebida al mismo tiempo que la obra; plantea los problemas a los que quiere dar alcance la *Fenomenología*, y determina el camino y la marcha que conducen a resolverlos. Como su estudio, más que el del Prólogo, permite elucidar el sentido de la obra que Hegel quiso escribir, acudiremos a la Introducción de la *Fenomenología* para perseguir nuestra pregunta por la racionalidad.

sin embargo, llega a la conclusión de que nuestro saber no tiene por qué coincidir con la realidad tal y como es en-sí, pues la realidad que conocemos en nuestra experiencia no es sino la realidad tal y como se nos presenta, esto es, es fenoménica. Kant concluye que el conocimiento sólo alcanza verdades para el sujeto trascendental, es decir, verdades fenoménicas. Abre con ello un abismo entre la realidad fenoménica y la realidad en-sí, con lo cual a la razón le queda un lugar bien restringido en su alcance: más allá de ella se encuentra una región que le es inaccesible y cuya estructura no puede captar racionalmente. Al poner la racionalidad en la subjetividad y alejarla de la cosa en-sí, Kant disuelve definitivamente la relación esencial entre la conciencia y la realidad, entre la racionalidad y el ser. Con ello renunció a conocer la racionalidad absoluta. Pues bien, en la tesis de que el conocimiento sólo alcanza verdades fenoménicas Hegel verá una “incapacidad para la ciencia”, una estrategia para librarse del esfuerzo filosófico por conocer la racionalidad, dando no obstante la impresión de que se hace un trabajo “serio y celoso”.²

Kant llega a esta conclusión porque parte del supuesto de que el saber racional y el mundo, la conciencia y la realidad, el sujeto y el objeto se hallan separados. Su idea de que la realidad es incognoscible por fuera de su relación con el sujeto pensante se funda en el dualismo sujeto-objeto. De las cosas sólo captamos lo que nuestra conciencia formatea, por así decir, en la síntesis del conocimiento, pero no a ellas en su ser. La misma distinción entre conciencia y mundo subyace a la epistemología moderna; esta escisión es cuestionada por Hegel en el primer párrafo de la Introducción a la *Fenomenología*. Escindida la conciencia del mundo, el conocimiento se determina como la representación de un objeto por parte de un sujeto; pero el

² Hegel (1970), p. 70.

sujeto que se representa la realidad se ve en la obligación de dar un paso atrás: antes de conocer debe examinar –o buscar– un medio o instrumento que conecte su saber con la realidad. Aquí aparece la búsqueda del método científico cuyo propósito es determinar el camino que une la esfera del sujeto con la de la del objeto. Ahora bien, si se plantea un medio o instrumento que permita a la consciencia acceder a la verdad, en seguida hay que advertir que ese instrumento deforma el objeto a conocer: no lo presenta en su pureza, sino que lo altera según su propia naturaleza. Con ello el dualismo sujeto-objeto conduce en línea recta al relativismo; el sujeto no puede acceder a la realidad pura, sino a una deformada por el método del que hace uso. Esta dificultad es inherente a la idea del conocimiento como representación de la realidad por parte de un sujeto, y en ella permanece anclada la epistemología moderna que sigue empeñada en discutir sobre el instrumento adecuado para conocer.

Ya en su artículo *Glauben und Wissen* Hegel había mostrado que, en la medida en que se propone desarrollar “un examen crítico del entendimiento humano”, Kant termina preso del subjetivismo y se condena a sí mismo a no superar su punto de partida. “El pensamiento kantiano – anota Hegel– es fiel a su principio de la subjetividad y del pensamiento formal en cuanto que su esencia consiste en ser idealismo crítico”.³ Lo falaz para Hegel es el supuesto mismo de que hay algo así como una separación entre sujeto y objeto, entre conciencia y mundo. Sin embargo, Hegel ve en el mismo Kant una ventaja: él ya no asume ingenuamente – como lo haría un objetivismo o realismo dogmático– que la realidad que vemos es independiente de nuestra conciencia, sino que advierte que depende de las formas de la misma. El ser de la realidad sólo puede determinarse en relación con el saber de la conciencia. La idea hegeliana de racionalidad superará la subjetivización de la razón y mostrará el nudo en

³ Hegel (1994), p. 54.

el que se hallan atados todos los hilos de la razón, es decir, su estructura unitaria, apoyándose en la idea de Kant de que la realidad sólo puede ser pensada en su relación con las formas de conciencia. Hegel lleva hasta sus últimas consecuencias la tesis kantiana según la cual la realidad está trenzada con la conciencia: mostrará que entre conciencia y mundo no sólo no hay ninguna oposición, sino que ambas dimensiones aparecen en su unidad en la razón absoluta.

3. La racionalidad absoluta

La *Fenomenología del espíritu* versa sobre el “aparecer” (*Erscheinung*) de la razón absoluta. El hecho de que la racionalidad que se presenta aparezca (*Erscheinung*), no quiere decir que sea una pura “apariencia” (*Schein*), es decir, no significa que la razón sea lo que se muestra de un fundamento oculto que únicamente se insinúa o refleja como en una especie de imagen especular. Si tomáramos la racionalidad que aparece como apariencia (*Schein*), de contrabando habríamos dejado deslizar un dualismo de saberes. Por un lado, un saber que aparece o al que accede quien conoce y mediante el cual podríamos determinar la racionalidad (los *erscheinende Wissen*); por otro, la verdadera realidad –sólo intuida u oculta por completo– inasible para la razón. Con este juego de palabras Hegel se refiere indirectamente a Schelling y a su pensamiento sobre el absoluto.

La *Fenomenología* parte de la premisa de que “el absoluto ya está en nosotros en sí y para sí”, es decir, de que todas nuestras experiencias tienen lugar en esa dimensión universal y unitaria de la razón. Que la racionalidad absoluta ya esté en nosotros quiere decir que se hace presente en las prácticas humanas en configuraciones espirituales de amplitud y riqueza distintas. Así se entiende por qué, según Hegel, la radical cuestión de lo absoluto guarda relación con nuestro tener que ver con él, con que participamos de lo

incondicionado.⁴ El absoluto no se sitúa en un plano estático, atemporal y metafísico al que accediéramos mediante un “salto” por fuera de nuestra situación concreta, sino que Hegel lo piensa como una razón que va desplegando paulatinamente sus determinaciones en un proceso que se inserta en la historia humana. En un momento determinado esa racionalidad puede ser alcanzada por la conciencia concreta. Con esto Hegel se apropia de la idea sugerida e iniciada por Fichte, según la cual para pensar en lo absoluto —entendido en su sentido etimológico como *ab-solutum*: como des-atado, como aquello incondicionado, indeterminado—, para pensar en lo absoluto, digo, se requiere de un “pensamiento enérgico”.⁵ ¿Qué quiere decir esto? Que no es admisible hablar de lo absoluto como de algo que dice alguien sobre él y que, por tanto, es relativo a un hablar de alguien. Esta manera de hablar de lo absoluto y de pensarlo seguiría suponiendo el dualismo sujeto-objeto o, por lo menos, la división entre saber fenoménico y saber absoluto. El “pensamiento enérgico”, al contrario, es uno que se piensa a sí mismo como perteneciente a aquello sobre lo cual versa (la razón absoluta), es decir, que piensa como perteneciente al absoluto ese su seguir la manifestación del absoluto. Hegel se propone entender al pensar sobre la razón absoluta como algo que le acontece a la razón misma, y que consiste en que esa razón, mediante el saber humano, toma conciencia de sí y se manifiesta como es.

La idea de fenómeno debe entenderse en la *Fenomenología* como “lo que se manifiesta o se hace presente”, “lo que aparece”. Lo que comparece en esta obra es la razón absoluta, el espíritu. Hegel persigue a la razón absoluta, pero este ir en busca de ella es un darse alcance de la razón absoluta a sí misma, una búsqueda de la que ella participa o en la que ella misma consiste. Tomando en serio la

⁴ Cf. Hegel (*Enz*), § 40s.

⁵ Cf. Fichte (1963), pp. 82ss.

sugerencia de Fichte de un “pensamiento enérgico”, Hegel encuentra que el comparecer de la racionalidad absoluta en la *Fenomenología* (genitivo objetivo) es un aparecer de ella misma (genitivo subjetivo), es decir, perteneciente a la razón absoluta misma. Si no fuera así, la razón absoluta sería relativa a la conciencia que la persigue. El alcanzar lo absoluto (genitivo objetivo) es un alcanzarse el absoluto desde sí mismo (genitivo subjetivo), en el que el absoluto como fuera de sí, como saliendo de sí, se manifiesta y revela como absoluto. La exposición de la racionalidad absoluta en la *Fenomenología* es pues la de esa racionalidad misma que se despliega a sí misma.

Dado que Hegel parte de la convicción de que el absoluto ya está en nosotros, en su pregunta por la racionalidad no se queda en la preparación metódica del conocimiento antes de conocer; no se ocupa del saber antes de determinar la razón absoluta. La *Fenomenología* no es una búsqueda de la verdad que no fuera ya la posesión misma de esa verdad; en cambio, “se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente”.⁶ Cuando Schelling escindía en el *Bruno* el saber fenoménico y el saber absoluto, terminaba abriendo un abismo insondable entre ambos saberes.⁷ En su concepto de identidad absoluta y en el acto a él correspondiente de intuición intelectual, el absoluto aparece como algo externo al saber fenoménico y el saber fenoménico se convierte en algo ajeno al absoluto. La filosofía hegeliana, por su parte, es ya la posesión de la verdad, de la racionalidad. Por ello, frente a Schelling, Hegel vuelve al saber de la conciencia común, al saber fenoménico, pero para mostrar cómo, si se ve bien este saber, se advierte que él mismo es un saber absoluto que aún

⁶ Hegel (1970), p. 69.

⁷ Cf. Schelling (1985), pp. 22ss.

no se sabe como tal.⁸ Hegel se libera de esta apariencia (*Schein*) y advierte que el saber fenoménico, esto es, el saber que aparece (*Schein*), es ya el absoluto –aunque en un estado aún falto del desarrollo de su verdad–. Lo que hace la *Fenomenología* es exponer ese saber que se manifiesta (*Erscheinung*) en su despliegue. Es la manifestación del saber que comparece (*Darstellung des erscheinenden Wissens*). El saber fenoménico ya intuye o atisba el saber absoluto. Aún más: el saber fenoménico es la revelación del absoluto, un momento de éste o el saber progresivo que la razón absoluta tiene de sí misma; la consciencia del fenómeno es la consciencia del saber absoluto.⁹

4. El camino de la *Fenomenología del espíritu*

¿Qué se requiere para que la racionalidad absoluta se desarrolle? La *Fenomenología* es la exposición (*Darstellung*) del camino de la consciencia natural hacia el saber verdadero

⁸ Cf. Hyppolite (1956), pp. 12s.

⁹ De ahí que Hegel afirme que la meta (*das Ziel*) de la *Fenomenología* está fijada con anterioridad y necesidad. “La meta, sin embargo, se halla tan implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se encuentra allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. Por tanto, la progresión hacia esta meta es también incontenible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior” Hegel (1970), p. 74. Esa meta es la racionalidad absoluta, donde verdad y saber coinciden. Ahora bien, dado que desde siempre la consciencia participa del absoluto, no se queda en determinadas formas sino que las pone en duda y busca unas más precisas. La fuerza (*Gewalt*) que la consciencia se infringe a sí misma y que la obliga a reflexionar sobre sí, a advertir sus contradicciones y a abandonar su verdad, es ese su tener que ver con la racionalidad absoluta. Hegel expresa esto diciendo: “la consciencia es para sí misma su concepto (*Das Bewußtsein ist für sich selbst sein Begriff*)” Hegel (1970), p. 74. Ella no sólo conoce y se integra al mundo, sino que es capaz de ascender a otro nivel y conceptualizar su conocimiento del mundo sin cesar; quiere dejar de ser en sí y convertirse en para sí, ir más allá de sí misma, trascenderse.

(*wahren Wissen*). En este camino la conciencia contará siempre con un saber que constituye su visión de mundo y confiará enteramente en él. Cada visión de mundo que aparece en la *Fenomenología* es una configuración (*Gestaltungen*) de la conciencia; un esquema interpretativo conforme al cual le es dado comprender la realidad. Ahora bien, la conciencia no sólo habita en el horizonte inmediato de su saber, sino que también reflexiona sobre él. Al profundizar en su saber inicial verá la unilateralidad de sus convicciones; y sólo cuando advierta la parcialidad de su esquema interpretativo, abandonará el punto de vista al que se atuvo de pies y manos y se desplazará a otro horizonte de sentido. La conciencia tiende a quedarse en su marco interpretativo; únicamente renuncia a él cuando ve que definitivamente no se sostiene de cara a lo que va apareciendo. En otras palabras, la experiencia que hace la conciencia le muestra que lo que tiene por una verdad en-sí es en realidad un saber no real. “Podemos ver –dice Hegel– (...) el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la *duda desesperada*” (*Verzweiflung*).¹⁰

El avance de la conciencia hacia la racionalidad absoluta es racional porque ella es capaz de reconocer un sentido inscrito en las cosas y darse cuenta cuando ese sentido no se adecúa a lo que ella pensaba. La conciencia es capaz de advertir la racionalidad de la realidad. Al confrontarse con la racionalidad de la realidad, la conciencia se ve en la obligación de desplazarse hacia ella. Es decir, la conciencia trata de imponerle un sentido a la realidad; pero cuando profundiza en ese sentido, advierte que la realidad no se ajusta a su esquema interpretativo. Esto es así porque ve que las cosas tienen una configuración distinta a lo que ella pensaba. Según Hegel cuando ocurre esto asistimos a la consumación de la *duda* o a la *desesperación*. La *duda* invade a la conciencia porque lo que ella tiene por verdadero no se

¹⁰ Hegel (1970), p. 72.

ajusta a las cosas mismas, al ser de lo real, de modo que se ve en la obligación de desplazar su visión de mundo. Lo que hace que la consciencia haga experiencia en la *Fenomenología* es el hecho de que la sangre de la realidad tiene una configuración propia que no se ajusta a lo que ella cree; la consciencia es capaz de advertir esto y cuando lo hace ingresa en la consumación de la duda.

Sólo vemos los límites de nuestra visión de mundo cuando la duda nos invade enteramente y nos hace abdicar de ella. Por fuerza advertimos que las cosas no son como pensábamos que eran. Eso le pasa a la conciencia en su camino: cada vez que fracase una figura se verá absorbida por la desesperación de una duda radical. Cuando niega la realidad de su saber, cuando la satisfacción que le brinda el hecho de contar con un marco interpretativo para dar sentido al mundo se trastoca en el desasosiego que surge al advertir los límites de su visión de mundo, pierde su verdad, lo que da por un saber auténtico y real.¹¹ Este es el dolor del camino por el cual la conciencia va determinando la racionalidad en la cual está inmersa. Este sendero es el de la formación (*Bildung*) de la conciencia hacia la racionalidad absoluta. – Ahora bien, “la duda, dice Hegel, es la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para lo cual lo más real [*reellste*] de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado”.¹² Se trata de la no-verdad del saber que se manifiesta y no de su falsedad. Se trata de reconocer que nuestra visión de mundo resulta unilateral en relación con el sentido inscrito en las cosas mismas. En la *Fenomenología* el desarrollo se juega al nivel ontológico, de modo que lo que hace la consciencia es reconocer el ser de lo real. Ahora, todas las verdades de la conciencia son una especie de regateo con la racionalidad; al superarlas lo que hace la consciencia es acercarse a ella. Las

¹¹ Cf. Hyppolite (1956), p. 18.

¹² Hegel (1970), p. 72.

configuraciones por las que ella transita no son vistas como un engaño, sino como visiones parciales de la razón una, absoluta. En otras palabras, que cada experiencia de la conciencia conduzca a un momento más verdadero, no quiere decir que las etapas previas sean engañosas o falsas; en toda figura a la que arribe la conciencia hay algo de verdad.

Como la conciencia advierte por fuerza los límites de su visión de mundo, la negación de su verdad no es arbitraria y contingente, esto es, no desecha una visión de mundo tras otra para arrojarlas “al mismo abismo vacío de la nada”,¹³ sino que presenta una necesidad en sí misma. Su saber acerca de lo verdadero sólo cambia cuando descubre la inadecuación que está presente en él. Al examinar el fracaso de la verdad anterior, formula una nueva visión de mundo que le hace justicia a aquellos aspectos sobre los cuales la verdad anterior no alcanzaba a dar cuenta. Dado que conocer un error es conocer otra verdad, dado que el error visto supone una verdad nueva, al captar las contradicciones de la figura anterior la conciencia desarrolla una nueva postura que no es inédita, sino el resultado de la reflexión sobre la visión de mundo previa. El fracaso de cada etapa y la afirmación de una verdad nueva tienen por ello la estructura de una negación *determinada* por aquello que se niega. En otras palabras, la nueva postura no es gratuita, no surge del antojo de la conciencia, sino que es producto de la experiencia que se hizo de la verdad anterior, está determinada por esa verdad. Hegel anota: “cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación *determinada*, ello hace surgir inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de las figuras”.¹⁴ La conciencia atraviesa por

¹³ Hegel (1989), p. 74.

¹⁴ Hegel (1970), p. 75.

distintas concepciones de mundo, pero el tránsito de una figura a otra no es azaroso, sino que está determinado por la reflexión de la conciencia sobre sí misma, sobre los motivos del fracaso de su saber.

Claramente, en este camino no hay ningún dogmatismo impuesto desde fuera, sino el convencimiento de la conciencia misma de lo parcial de su opinión en comparación con la verdad que se le va revelando. De ahí que la razón absoluta no sea un postulado, sino una verdad que se va confirmando con fuerza creciente a medida que la conciencia va recorriendo los distintos estadios de su saber y va comprobando en su propia experiencia que en ellos se manifiestan formas cada vez más ricas de una misma razón universal.

5. El examen de la conciencia de la verdad de su saber

Ahora bien, la conciencia posee siempre un saber y una verdad, pero también puede probar por sí misma la validez de su saber. En cada figura (*Gestaltung*) de la *Fenomenología* la conciencia tiene un saber que describe el tipo de conocimiento empírico del que se considera capaz, esto es, lo que la conciencia sabe, pero también cuenta con una noción de verdad que declara (*was das Bewußtsein das Wahre erklärt*); se trata en este último caso de lo que la conciencia determina en cada figura como en-sí o verdadero. ¿Cómo es que la conciencia prueba la verdad de su saber? O, mejor, ¿cómo tiene lugar la prueba (*Maßstab*) del saber de la conciencia?¹⁵ Ella pone inicialmente una verdad que cuenta

¹⁵ Precisemos algo así sea mediante una nota al pie de página: el criterio (*Maßstab*) de Hegel no es un criterio que midiera externamente el saber (*Wissen*) en relación con su verdad (*Wahrheit*). Si planteáramos así el problema daríamos con una dificultad. Si encontramos un *Maßstab* que conecte las esferas del saber fenoménico y del saber verdadero, ello implica que disponemos de un segundo patrón que determina cuál es el

como el en-sí de la realidad, pero la niega cuando hace experiencia en tanto advierte que su saber no se adecúa a esa presunta verdad en-sí. Por ejemplo, lo que la Certeza sensible tiene como patrón de verdad, lo que toma como en-sí es lo que se presenta más inmediatamente y sin interferencias. Antes de hacer la experiencia cree que su saber capta eso inmediato singular que ella tiene por verdad; pero cuando hace la prueba, cuando compara lo que sabe con lo que toma por verdad, se da cuenta de una desigualdad: ella considera que la verdad es lo inmediato singular, pero ahora ve que su saber está mediado por universales. La Certeza sensible toma el en-sí como lo inmediato y determina que saber de la realidad es saber de eso inmediato; no obstante, al hacer la

criterio verdadero de conocimiento y así *ad infinitum*. En la medida en que la consciencia, sabiéndose dueña de un saber sobre la verdad, fije tal verdad por fuera de ella, se le plantea el problema de cómo saber si su verdad corresponde a esa verdad en-sí; cuando se disponga a probar la verdad de su saber llega a un callejón sin salida: el único patrón que la puede orientar es la verdad que es en-sí, pero entonces tiene que reparar en que esa verdad en-sí es sólo para ella. En últimas, lo engañoso está en el dualismo saber fenoménico-saber verdadero, que es un correlato de otro dualismo, a saber, el de sujeto-objeto. Los dualismos sujeto-objeto y saber fenoménico-saber verdadero, conducen al fracaso; vuelven al punto de partida de Kant para quien lo que afirmamos en nuestro saber es sólo un saber fenoménico, un saber de lo que son las cosas para nosotros; un saber que no tiene que coincidir con la verdad en-sí. Sin embargo, como vimos, Hegel ve una ventaja en Kant; él advirtió que el *Maßstab* recae en nosotros o, mejor, en la conciencia. En la medida en que pone un criterio de conocimiento que se sitúa en la conciencia, Kant supera la metafísica pre-crítica cuyo criterio de conocimiento imponía una visión sobre de la realidad externa ya fuera como *res* (Descartes), como mónadas (Leibniz) o como mundo de la experiencia sensible (los empiristas); sin embargo, esto lo logra al precio de deslizarse en el escepticismo con respecto a la realidad en-sí. La pobreza de su tesis radica en la separación entre el fenómeno y el noumeno que condujo a que ese *Maßstab* sólo determinara la verdad de un saber encerrado en los fenómenos e incapaz de acceder a la cosa en-sí. Su deducción de las categorías justificó el saber empírico de las ciencias en su universalidad y necesidad; pero este saber no aplica para las cosas en-sí.

prueba de ese saber encuentra que lo que veía como el en-sí que se halla afuera no se ajusta a su saber. En cada figura la conciencia descubrirá la unilateralidad de su saber y de lo que tomaba como verdad en-sí.

Como cada figura de la conciencia es la unidad de un saber y una verdad tan indisoluble que al cambiar un elemento cambia el otro, en cada tránsito se desplaza tanto el saber de la conciencia como su verdad. La conciencia prueba su saber con la esperanza de que éste se adecúa a lo que ella tiene por verdadero. Pero como este saber fracasa, lo modifica, y al cambiar su saber también lo hace el objeto. Era el saber de cierto objeto; el cambio del saber es también cambio del objeto. El resultado de la experiencia es que al negarse el objeto precedente aparece un objeto nuevo que, a su vez, origina un nuevo saber: “cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es algo distinto de lo que era antes”.¹⁶ La conciencia que experimenta cree inicialmente que está en lo cierto, pero al hacer experiencia se altera toda la unidad saber-objeto y desarrolla una nueva unidad. Sólo cuando tiene lugar esta prueba la conciencia supera propiamente la visión de mundo en la que se encontraba.

Ya en su primer artículo del periodo de Jena, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, en un contexto en el que trataba de determinar cómo puede ser concebido el absoluto, Hegel decía: “aparecer y escindirse es una misma cosa”.¹⁷ En esas escisiones y fracasos de la conciencia se va revelando la racionalidad absoluta, la verdad en-sí (a esto Hegel lo llama el *Moment der Wahrheit*). La conciencia advierte la desigualdad entre lo que

¹⁶ Hegel (1970), p. 80.

¹⁷ Hegel (1989), p. 81.

efectivamente sabe y la verdad que creía asir porque choca con la realidad en-sí, con el momento de la racionalidad absoluta que se va manifestando. Ahora bien, este choque con la racionalidad tiene lugar no porque ésta fuera una verdad que la consciencia pretendiera alcanzar, sino porque la consciencia participa de ella. La razón una y absoluta es en últimas la que objeta a la consciencia. Ésta da con la discrepancia entre el saber del saber y el saber de lo en-sí, porque la razón absoluta misma se lo advierte. Todo tiene lugar al interior de la racionalidad misma. Así es como se expone el despliegue del saber verdadero con respecto al saber que aparece; así se miden los saberes fenoménicos (*erscheinendes Wissen*) en lo que tienen de verdad.

Ahora bien, la racionalidad hegeliana está pensada desde la negatividad y esto se hace patente en la prueba: cuando la conciencia trata de confirmar la coincidencia entre el saber de su saber y la verdad en-sí, no termina haciendo más fuerte su visión de mundo sino reconociendo sus límites, y para ella esto significa probar su saber. Pues al hacer la prueba advierte el desequilibrio entre la creencia en la realidad de su saber y la negación del mismo, entre la satisfacción que le brinda contar con un marco interpretativo para darle sentido al mundo y el desasosiego que surge al advertir los límites de este marco.

La prueba está concebida para que la consciencia reconozca los límites de su visión de mundo y esto quiere decir: para que advierta la racionalidad de la realidad que ante ella comparece. Esta realidad sólo aparece mediante la negatividad, mediante el fracaso de su saber. Es una prueba que inequívocamente nos demuestra no la verdad de nuestra posición inicial, sino nuestro no saber; nos abre los ojos a despecho incluso de nuestras propias pretensiones. La consciencia inevitablemente se convence no de la verdad de su saber sino de su parcialidad. Cuando la conciencia hace la prueba se le manifiesta irremediabilmente la unilateralidad de su saber, mientras comparece la racionalidad absoluta. Se

trata una forma radical de probar: describe aquella verdad a la que llegamos porque ineludiblemente nos damos cuenta de la pobreza de la verdad en la que nos encontramos, en virtud de nuestra confrontación con las cosas mismas que no se ajustan a nuestras visiones de mundo. Probar quiere decir para Hegel que la consciencia se convence de la pobreza de su esquema de sentido y gana una verdad más rica. Al hacer la prueba la consciencia se ve obligada a reconocer la unilateralidad de su visión de mundo y, a la vez, a ganar mundo.

6. La unidad entre la consciencia y la racionalidad absoluta

Al hacer la prueba la consciencia choca con el *Geist*, porque está entregada a él, porque ese es su ámbito; de ahí que el método del desarrollo (*Methode der Ausführung*) de lo que acontece en la *Fenomenología* sea un dejarse llevar por el movimiento de la racionalidad absoluta misma. “El conocimiento científico exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él”.¹⁸ La consciencia puede evaluar su propio saber y lo que debe hacer quien sigue el proceso es tomar ese saber tal y como se da sin intervenir en él. La medida o pauta de que se sirve la consciencia no radica fuera de ella en un extraño saber epistemológico, sino en ella misma. El filósofo no interviene en la experiencia de la consciencia, sino que ésta progresa de una figura a otra sin que el filósofo tenga otra función que la de ser el espectador del proceso.

Por otra parte, el propósito de articular una razón universal con las formas concretas de la experiencia parece dar con serios obstáculos para su cumplimiento. Tal articulación parece contra-intuitiva, pues lo que encontramos en nuestra vida no es una única dimensión de

¹⁸ Hegel (1970), p. 44.

la experiencia, sino múltiples ámbitos de realización de la misma que a primera vista obedecen a lógicas racionales diferentes. Consideramos espontáneamente como diferentes los tipos de experiencia que hacemos en el arte, en la religión, en el conocimiento, en la vida en común, etc. Kant parte de esta intuición y su proceder analítico toma nota de las diversas dimensiones de la experiencia humana para determinarlas como diferentes dimensiones de la razón. ¿Cómo defender que es una y la misma racionalidad la que se hace presente en todos estos ámbitos? Hegel concibe la razón absoluta como algo en lo que ya participamos y muestra que la experiencia de la conciencia es el modo en que comparece esa racionalidad una: todas las experiencias son manifestaciones paulatinas de la razón absoluta. Como el camino que conduce desde las diferentes dimensiones de la experiencia particular hasta la razón absoluta parte de la idea de que el absoluto ya está en nosotros y que se manifiesta en todas los dominios de nuestra vida, al recorrer el camino de la experiencia en su integridad vemos cómo comparece la razón absoluta. Con ello Hegel aúna las formas concretas de experiencia en la razón universal. Expone un sistema de la razón que muestra el todo de la experiencia humana. La conciencia concreta vuelve a la racionalidad absoluta de la que hace parte, se integra en la totalidad racional de la que se había extrañado.

Ahora bien, ¿a dónde conduce la *Fenomenología del espíritu*? En el capítulo VIII de la obra Hegel concluye diciendo que esta obra tiene carácter de presuposición respecto a la *Lógica*, y sugiere que a la *Lógica* siguen la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu.¹⁹ Del mismo modo, en la introducción a la *Lógica* Hegel da a entender que el resultado al que llegó la *Fenomenología* constituye el punto de partida de la *Lógica*. ¿Cuál fue el resultado al que llegó la *Fenomenología*? La *Fenomenología* expone el camino de la

¹⁹ Cf. Hegel (1970), pp. 324ss.

experiencia de la conciencia en sus diversas etapas de encuentro con el mundo. En este recorrido se empiezan considerando las figuras inmediatas de una conciencia común que ve al mundo como algo objetivo, dado y en-sí que le hace frente, es decir, se parte de las figuras de la conciencia en las que ésta se encuentra como un saber al que se le opone la exterioridad, hasta dar con el concepto de saber absoluto en el que el mundo, la realidad, se sabe inseparable de la conciencia. La *Fenomenología* es un progresivo descubrimiento de que eso que le hace frente a la conciencia concreta como algo en-sí objetivo (Consciencia) no es nada sustancial, sino que está determinado enteramente por su saber: primero, por el saber de una autoconciencia individual que ya advierte que determina el mundo de objetos (Autoconsciencia); después, por el saber acerca de una estructura racional que abarca al individuo, esto es, la autoconciencia reconoce que está determinada por una racionalidad universal y que conocer no es conocer el mundo, sino esa racionalidad de la que tanto el mundo como quien conoce participan (Razón); luego, por una racionalidad concreta, por un “espíritu absoluto” encarnado en la historia (Espíritu), la religión (Religión), el arte y, de manera más pura, por el saber filosófico, científico o saber absoluto que capta las formas eternas que determinan la realidad (Saber absoluto). Con esto Hegel pretende abarcar toda la experiencia humana concreta, desde las formas más pobres de conciencia hasta las más ricas. Al término de la *Fenomenología*, el saber del saber no se opone a ninguna otra cosa; es saber de la consciencia misma y saber del objeto.

Así, Hegel da con la misión de la obra: muestra cómo la conciencia concreta se encuentra integrada armónicamente con una racionalidad universal omniabarcante, la del espíritu. En 1807 Hegel presenta su *Fenomenología* así: “Este libro expone el saber en su devenir, en el devenir del saber. La *Fenomenología del espíritu* tiene la finalidad de sustituir (...) las discusiones abstractas acerca de

la fundamentación del saber (...) La *Fenomenología del espíritu* comprende y concibe las diversas figuras del espíritu como otras tantas estaciones en el camino por el que el espíritu se convierte en saber puro o en espíritu absoluto... La riqueza de las manifestaciones del espíritu, que a una mirada inicial se le antojan un caos, son puestas en un orden científico que las va presentando conforme a su propia necesidad, un orden en el que las figuras imperfectas se disuelven y pasan a convertirse en otras superiores que constituyen la verdad de las primeras. Su verdad última la encuentran esas figuras en primer lugar en la religión, y después en la ciencia, como resultado del 'Todo'.²⁰ ¿Qué es lo que nos dice la racionalidad o saber absoluto? Que la realidad se haya configurada a imagen y semejanza del conocimiento filosófico; que el saber filosófico es el momento mediante el cual la realidad toma conciencia de sí, sabe de su propio ser y adquiere así verdadera consistencia racional. La *Fenomenología* busca que la razón se sepa de forma absoluta, de modo que tenga en el absoluto su reino y realidad efectiva.

7. La pregunta por la racionalidad absoluta y su conexión con la filosofía

Hegel sitúa el verdadero *topos* del saber sobre la racionalidad en una esfera distinta a la del saber empírico de las ciencias. En su temprano ensayo sobre las formas del derecho natural (1802/03) le adscribe a la filosofía, en comparación con las ciencias empíricas, un rango de verdad –y de saber sobre la racionalidad– más alto. Como el saber de las ciencias se reduce en principio a asir lo dado, no es más que un opinar transitorio que puede ser modificado a cada instante por la crasa realidad de los hechos cambiantes. Este saber es subordinado al saber filosófico que hace experiencia del concepto y de la necesidad del desarrollo de

²⁰ Hegel (1807).

la racionalidad del *Geist*. Además, las ciencias empíricas parten del dualismo sujeto-objeto o saber-verdad y el concepto asociado de método del conocimiento que, como vimos, renuncia de inmediato a la búsqueda de la razón absoluta. Por dada que nos parezca la distinción sujeto-objeto, lo cierto es que parte de una representación del conocimiento artificial: sólo se le puede ocurrir a quien haga abstracción del modo como se muestran las cosas en la experiencia concreta. Una conciencia concreta o, como dice Hegel, “natural” no se toma a sí misma por un sujeto vuelto sobre su interioridad que debiera reflexionar sobre el instrumento adecuado para luego conocer el mundo, sino que simplemente ya cree conocer y estar en posesión de la racionalidad. Todo ser humano sostiene opiniones sobre muchos temas y mantiene convicciones que orientan sus prácticas; esas creencias y prácticas las toma usualmente por un saber verdadero y no por algo disociado de la realidad. Pues bien, esta conciencia natural que cree estar en posesión de la verdad es el punto de partida del análisis hegeliano por el cual se revela la racionalidad absoluta. Hegel sostiene que la filosofía tiene una relación esencial con la racionalidad absoluta, pues ella no parte de las distinciones artificiales entre sujeto y objeto o saber fenoménico y saber verdadero, sino que las supera al advertir que ya siempre nos hallamos en la racionalidad absoluta. De ahí que capte las formas eternas de la razón una, absoluta. Es a la filosofía a la que compete la pregunta por la racionalidad. Ella supera no sólo el dualismo sujeto-objeto, sino también el conocimiento transitorio y contingente de las ciencias empíricas. Para Hegel, la filosofía sigue teniendo el derecho preferente sobre la razón.

Hegel entiende a la filosofía como la ciencia. Pero no porque en ella tuviera lugar la justificación última de las ciencias o porque proporcionara a las ciencias existentes o posibles sus cimientos delimitando sus dominios y

fundamentado su proceder, ni porque compartiera con las ciencias un mismo ámbito de conocimiento de modo que al ocuparse de lo mismo que se ocupan las ciencias se le pudiera adjudicar su mismo *status*: el de ciencia. La filosofía es la ciencia porque versa sobre el saber absoluto, porque supera el saber finito y alcanza el saber infinito. Por *la* ciencia se entiende el todo del saber más elevado, del saber propiamente dicho, la racionalidad absoluta; este saber es la filosofía. De hecho, en la expresión *Wissenschaft* (ciencia), resuena el *Wesen* (esencia) que es, a su vez, el participio pasado del verbo *Sein* (ser), de modo que *Wesen* quiere decir esencia, pero también ‘sido’ o el pasado del ser. La traducción literal de *Wissenschaft* sería algo así como “la institución del saber” o “del conjunto de lo sabido”. Hegel parece hacer un uso literal de este término y por eso objeta la identificación de las disciplinas que nosotros llamamos ciencia con la *Wissen-schaft*. En tanto la filosofía alcanza el saber como totalidad, en tanto se pregunta por la esencia (*Wesen*) entendida también como el ser en su haber sido, puede ser denominada *Wissenschaft*. La filosofía es ciencia y, como ya la definía Schelling, ciencia de lo absoluto; pues, ¿qué otra cosa podría conocerse si “solamente lo absoluto es verdadero o solamente lo verdadero es absoluto”?²¹

Ahora bien, que la *Fenomenología* sea “ciencia de la experiencia de la conciencia”, quiere decir que sólo se realiza como ciencia mediante la experiencia de la conciencia, es decir, sólo puede mostrar la necesidad de la racionalidad absoluta a través de la conciencia concreta que hace experiencia de él. Esto es válido no sólo para la conciencia que es protagonista de la obra y que arriba a diferentes figuras a lo largo del texto, sino también para nosotros los lectores a quienes Hegel invita a recorrer el camino de la experiencia por el que comparece la razón absoluta. Mediante la experiencia la conciencia profundiza en la

²¹ Hegel (1970), p. 70.

comprensión de la racionalidad y de sí misma dentro de ella. En últimas, lo que describe la *Fenomenología* es la superación del olvido de la consciencia de sí misma. La consciencia se gana cuando se sabe a sí misma en todo lo que sabe, en su tránsito a la razón una y absoluta. – Pues bien, cabe preguntarse si no cae Hegel en la fundamentación última de una idea de razón. La respuesta a esta pregunta es negativa. La razón absoluta no es un fundamento metafísico pues cuando la consciencia llega a ella, cuando hace experiencia de ella, la realidad pierde toda objetividad, toda sustancialidad, y se pone de manifiesto su carácter fluido, móvil, procesual y plástico. El saber absoluto es el reconocimiento de la naturaleza relacional de la realidad y de toda verdad, y la superación definitiva de toda objetividad y de toda sustancialidad. Aquí la consciencia reconoce la insubsistencia de todo lo que se pretendía objetivo. Además, la razón absoluta no funge como una premisa autoevidente que debiéramos aceptar como el núcleo del que se deriva toda la experiencia de la conciencia. En cambio, la razón absoluta es sólo un punto de vista que, según señala Hegel, “se debe justificar a través de la exposición del sistema mismo”. ¿Qué quiere decir esto? Que entre el determinar ulterior que avanza y el punto de partida que queda por detrás hay una relación de despliegue e incluso de coincidencia: el punto de partida se demuestra retrospectivamente en el proceso mismo de despliegue de la *Fenomenología*.

Dijimos que al interior de cada una de las configuraciones se ve por qué la conciencia advierte la pobreza de la visión de mundo allí defendida, de modo que le resulta insostenible y se ve en la obligación final de sustituirla por otra nueva. En tanto que a la conciencia se le va mostrando en la *Fenomenología* que su paso de una etapa a otra representa el acceso a una forma de racionalidad más amplia que la que sostenía anteriormente, se convence cada vez más claramente del absoluto en su experiencia. Ahora

bien, la consciencia pasa a una nueva figura que brota efectivamente de la anterior, pero al hallarse inmersa en la experiencia no se da cuenta de ello. Todo le pasa a su espalda: olvida que ese objeto deviene del anterior y desarrolla una nueva positividad. Tras negar su primera verdad la consciencia cree descubrir una totalmente distinta; la plantea como si se opusiera a la anterior, como objeto (*Gegenstand*), y no según lo que resulta del movimiento anterior, como lo que nace de ella misma (*Entstandenes*). La experiencia es para la consciencia un descubrir mundos nuevos, pues olvida su devenir: sólo ve el resultado de su experiencia anterior, sin comprender que esta experiencia es una *génesis* de lo que para ella es un nuevo objeto. Las figuras de la consciencia se hallan vinculadas unas a otras mediante una necesidad inmanente. Ahora bien, hay dos necesidades: la de la negación del objeto que efectúa la propia consciencia en su experiencia, y la de la aparición del nuevo objeto que se opera a partir de la experiencia anterior; esta última necesidad la advierte el filósofo que piensa el desarrollo fenomenológico, es la necesidad del “para nosotros” que la consciencia no ve. Todo ocurre mientras la consciencia olvida su génesis; “*para ella* [la consciencia] esto que nace es solamente en tanto objeto, mientras que *para nosotros* [el filósofo] es, al mismo tiempo, en tanto movimiento y en tanto devenir”.²²

En la experiencia, la consciencia ve aparecer algo nuevo que se opone a ella; pero para el filósofo este objeto (*Gegenstand*) es engendrado, es decir, el filósofo lo ve nacer del desarrollo anterior (*Entstandenes*). La *Fenomenología* de Hegel es al mismo tiempo descripción de la consciencia fenoménica y comprensión de esta consciencia por el filósofo. El fenomenólogo muestra el movimiento en cuanto devenir y con ello eleva la serie de las *Gestaltungen* a su cientificidad. Como cada vez que la consciencia hace experiencia fija una nueva positividad, ha menester que el

²² Hegel (1989), p. 80.

filósofo, que es capaz de advertir el proceso y la meta (*Ziel*), le señale a la consciencia qué ha ocurrido para que supere la positividad que ella reedita una y otra vez, de modo que pueda alcanzar el absoluto. El movimiento de la consciencia se detendría si el fenomenólogo no le mostrara el devenir, porque ella positiviza sus resultados deteniendo la experiencia y el mostrarse del absoluto. La serie completa – como hemos visto– se asegura desde el punto de vista del *Geist*, pero es el filósofo quien articula el panorama. Ahora bien, eso que presenta no es un añadido (*Zutat*) al proceso. El filósofo no agrega nada, sino que reconoce mejor el camino de la consciencia en su despliegue hacia el absoluto; ve que la experiencia de la consciencia es el sistemático mostrarse del espíritu en el carácter absoluto de éste.

BIBLIOGRAFÍA

-Fichte, J. G. (1963). *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. México. Centro de estudios filosóficos–Universidad Nacional Autónoma de México: México. Traducción de Bernabé Navarro.

-Hegel, G. W. F. (1807). *Bamberger Zeitung*. [Presentación de la *Fenomenología del espíritu* el 28 de junio de 1807 por Hegel en el periódico que él dirigía. Traducción de Manuel Jiménez-Redondo].

-Hegel, G. W. F. (*Enz*). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1959.

-Hegel, G. W. F. (1970). *Phänomenologie des Geistes*. En: *Werke in Zwanzig Bänden*, E & Michel, K. M (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

-Hegel, G. W. F. (1989). *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Editorial Alianza: Madrid. Versión en español y traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous.

-Hegel, G.W. F. *Creer y saber* (1994). Editorial Norma: Colombia. Traducción de Jorge Aurelio Díaz.

-Hyppolite, Jean (1956). *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris. Aubier. Éditions Montaigne.

-Schelling F. W. J. (1985). *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Ediciones Orbis: Barcelona. Traducción Francesc Pereña.

LA REVELACIÓN FILOSÓFICA. DEL ARTE A LA RELIGIÓN

Lucas Salvador Fragasso

Universidad Nacional de General Sarmiento

Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, se enuncia en la doctrina de la esencia de la *Wissenschaft der Logik* entonces ella entra en la existencia; brota (*Hervorgang*) como existencia (*Existenz*) inmediata desde el momento que interioriza y recuerda la multiplicidad de sus condiciones, éstas últimas están en ella reflejadas unas en otras y todas ellas son puestas hacia afuera, están “ahí delante”¹. Lo que aparece lógicamente está anticipado fenomenológicamente. En el capítulo VII de la *Fenomenología del Espíritu*, la Religión revelada brota en el preciso momento en que “todas las condiciones de su surgir están presentes” (*Alle Bedingungen seines Hervorgangs sind vorhanden*). Esto significa que la aparición de la "totalidad de sus condiciones" es *ya* el nacer de su concepto². Ahora bien, las condiciones de posibilidad del nacimiento de la Religión revelada constituyen, nos dice Hegel, "el círculo de *las producciones del*

¹ Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik*, zweiter Teil, Félix Meiner, Hamburg, 1969, pp. 99, 100.

² Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, 1952, p. 524.

arte (Hervorbringungen der Kunst) [que] abarca las formas de las enajenaciones (*Entäusserungen*) de la sustancia absoluta"³.

Veamos con cierto detalle este último enunciado. Las "producciones del arte" son las formas de representación del Espíritu (*Geist*). El Espíritu, la actividad de todos y cada uno, del yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo, es la actividad que produce su objeto produciéndose a sí misma, de modo que nada pueda existir fuera de ella pues ella es el todo: es lo Absoluto como tal.

Aquí interesa destacar que el Espíritu, lo Absoluto, no solo es objeto y sujeto del saber sino, además, tiene su existencia y su saber en *otra* figura que no es estrictamente conceptual aunque presente señales y vestigios del concepto y no pueda dejar de encontrarse siempre bajo su presión constante; esa figura es un peculiar modo de "saber" de lo Absoluto que se configura como *representación sensible* del mismo, es decir: Religión. Las formas y figuras sensibles que la actividad del espíritu configura, al tiempo que se representa en ellas son las que Hegel denomina, en el párrafo citado que estamos comentando, "las producciones del arte", que también podría llamarse las *representaciones estéticas* de lo Absoluto, recurriendo aquella idea de las *Lecciones de Estética* donde se concibe al arte como *el primer intérprete* de la religión. El "círculo" de esas producciones artísticas en las que el Espíritu se ha manifestado conforman entonces las representaciones religiosas anteriores a la Religión revelada, porque esa anterioridad es lo que constituye, en sentido estricto, la *esencia* de la Religión revelada de cara a su ser sido, a su propio pasado. Por eso las *representaciones estéticas religiosas* aparecen en una sucesión temporal y, simultáneamente, en una articulación lógica concebida desde la actualidad presente del Espíritu; lo que todas ellas tienen en común es ser "enajenaciones" (o "exteriorizaciones") de la sustancia absoluta", es decir, productos de la actividad del Espíritu. En

³*Idem.*

su proceso de configuración espiritual se van desprendiendo paulatinamente del ropaje que las recubre, anudado en inextricables mezclas y yuxtaposiciones de lo humano, lo vegetal y lo animal, hasta que comienzan a vislumbrarse formas estéticas cada vez más depuradas de adherencias extrañas para acceder, finalmente, a lo que Hegel considera la forma propia del espíritu: *el sí mismo (Selbst)*. Es necesario insistir que si bien ante el sí mismo (*Selbst*) nos encontramos con el *Geist* bajo una forma sensible, no se trata simplemente de una entre otras sino de la más perfecta y completa a la que puede acceder lo sensible: la figura humana. El aparecer (*Scheinen*) del espíritu se da como figura humana” (*menschlichen Gestalt*) y allí comienza una nueva relación de la naturaleza divina y la humana en la cual “lo espiritual está en los dioses individualizados” (*Das Geistige ist in den Göttern individualisiert*)⁴.

Estamos en este punto frente a la manifestación de la figura humana ideal que, en su completa pureza e independizada de toda mezcla vegetal-animal, se convierte en morada de lo divino y que se asocia, por lo menos desde Winckelmann, con la *belleza* de las formas del arte clásico griego. Los dioses griegos son las obras de arte que se han sustraído a las metamorfosis propias de la vida animal porque la existencia del *Geist* sólo puede reconocerse en figura humana. En otras palabras, estamos ante la *escultura* griega como presencia sensible de lo divino, como irrupción del *sí mismo* en la existencia sensible: “lo supremo en lo clásico es la obra escultórica” (*das Höchste im Klassischen das Skulpturwerk ist*)⁵. Y esto acontece necesariamente, claro está, en lo que Hegel llama en la *Fenomenología Religión-arte (Kunst-Religion)*. Religión-arte significa que el espíritu aprehendió

⁴Hegel. G.W.F., *Filosofía del arte o Estética*, ed. Bilingüe de Anemarie Gethmann-Siefert y Bernardette Kollenberg-Plotnikov, trad. D. Hernández Sánchez, Abada, Madrid, 2006, pp. 311-312.

⁵*Id.*, *ibid.*, pp. 303- 304.

anticipadamente la verdad de un modo sensible, es decir antes de aprehenderla conceptualmente. Y lo pudo hacer en ese lugar intermedio entre la caída (*Verfall*) en las formas híbridas, jeroglíficos donde se mezcla lo natural y lo animal, y el surgir del puro pensamiento sin sombra sensible. Se ha mantenido que en la *Religión-arte* se realiza concretamente aquella pretensión específicamente romántica, manifestada por Friedrich Schlegel, de leer toda la poesía de la Antigüedad como si fuese un solo y gran poema. En Hegel se trata de mostrar, yendo quizás aún más lejos que los románticos - por quienes sentía tan poco aprecio-, cómo y de qué manera lo que habitualmente se diferencia como historia del arte, teoría de los géneros poéticos, historia de las religiones, acontecer histórico (*Geschichte*) y sus respectivos modos de conocimiento, puede ser leído en una unidad articulada y simultánea como experiencia completa del Espíritu. La unidad de la *Religión-arte* es un lugar decisivo de la *Fenomenología del Espíritu*: es "la noche-, donde se perpetró aquella decisiva transformación en que " -escribe Hegel-"la sustancia es traicionada y se ha convertido en sujeto"⁶.

Esto significa que es en el arte, cosa en la que nunca se insistirá lo suficiente, donde se cumple, o mejor dicho, comienza a cumplirse el objetivo filosófico de toda la *Fenomenología del Espíritu* expresado en su célebre enunciado programático: concebir "lo verdadero no solo como sustancia sino también como sujeto". El mismo problema, visto desde la *Estética*, afirma que cuando las formas sensibles que en su despliegue llegan a ser puramente antropomórficas - cosa que solo acontece en el arte clásico griego-, si bien resultan demasiado antropomórficas para el "arte anterior" (es decir, para las representaciones propias del arte oriental antes de Grecia) son demasiado poco antropomórficas para la "Religión superior", es decir, para la

⁶*Id.*, *Phänomenologie des Geistes*, *op.cit.*, p. 492.

Religião revelada posterior. La transformación de la sustancia en sujeto es el camino necesario que va de lo carente de necesidad, de lo que persiste en una identidad en la cual todas sus determinaciones son contingentes, hasta lo que tiene la capacidad de diferenciarse en sí mismo y por sí mismo; o, dicho de otra manera, lo que tiene la mediación en sí mismo. La primera figura sensible de la *Religião- arte* donde se representa la esencia divina es entonces la figura humana liberada de todas las adherencias de la existencia inmediata y la imaginación simbólica: la escultura griega. A partir de la *estatua* modelada en forma humana, cuya imperfección es la carencia de lenguaje para expresar el dolor de su formación y el esfuerzo de su trabajo; pasando por el *himno* en que el Dios encuentra por primera vez una momentánea morada lingüística, y desplegándose luego en las figuras sucesivas del *culto*, el *oráculo*, la *fiesta dionisiaca* y el *epos* hasta llegar al más perfecto lenguaje de la *tragedia*, para concluir en aquel lenguaje último donde la esencia divina ofrece el espectáculo cómico de ser juguete de la opinión y la arbitrariedad, *la comedia*, se completa la *Religião-arte*. A través de estas figuras lo humano y lo divino se buscan, se encuentran y se desencuentran en un recorrido que da forma a la actividad propia del Espíritu religioso-estético, cuyo objeto está siempre diferido respecto de sí mismo. En este camino lo divino y lo humano se comunican entre sí, de acuerdo a las palabras de Hölderlin, bajo la única forma posible, "*la forma que todo lo olvida de la infidelidad*"⁷.

Este desgarrador trabajo del Espíritu : representar lo divino y representarse a sí mismo como producciones del arte se despliega en figuras cada vez más espiritualizadas y en un lenguaje más diferenciado, hasta que, finalmente, las imágenes de los dioses quedan vaciadas. La *infidelidad*, de la

⁷F. Hölderlin, "Anmerkungen zum Oedipus" en *Hölderlin Werke und Briefe*, Herausgegeben von F. Beissner und J. Schmidt, Band 2, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1969, p. 736.

que habla Hölderlin, se ha consumado, el cielo ha sido despoblado y sus moradores han desaparecido; "el principio de subjetividad –según se dice en la *Estética*- los ha destruido". En esta especie de *noche del mundo* nada se le enfrenta ya al espíritu como esencia absoluta, los *dioses buidos* constituyen "el acontecimiento más esencial de la historia de la relación entre lo divino y lo humano"⁸. Al Espíritu cerrado sobre sí mismo, incapaz de salir de sí, solo le cabe sumirse en su *cómica* felicidad o abismarse en su completa *desgracia*. Ambas, la conciencia cómica y la infeliz, son el anverso y el reverso de la subjetividad enredada en sus propios laberintos en un mundo alejado de Dios.

Ahora bien, el punto más destacable en este contexto definido por el conocido enunciado sobre el "dolor que se expresa en las duras palabras (...) Dios ha muerto"⁹, consiste en que enlaza simultánea y enigmáticamente tanto la comedia antigua como la crucifixión del Dios encarnado. Y aquí se percibe casi siempre una cierta ambigüedad. Alexander Kojève, por ejemplo, escribió en su conocido curso: "Cosa curiosa: la Comedia llega justo antes del cristianismo", "la Comedia ha mostrado la posibilidad de la vida profana", pero el bienestar propio de la Comedia se completa, agrega, "con la Conciencia infeliz que produce el Cristianismo"¹⁰. El surgimiento de lo que Kojève llama "vida profana" constituye el momento donde se comienzan a agotar todas las relaciones posibles entre lo divino y lo humano. Aunque todo ello es relativo, puesto que esas relaciones encuentran su definitiva expresión con la muerte del Dios hecho hombre. Recorrer esta ambigüedad es intención de estas notas.

⁸Jean Beaufret, "Hölderlin et Sophocle", en F. Hölderlin, *Remarques sur Oedipe, Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, 10-18, Paris, p. 15.

⁹Hegel, G.F.W, *Phänomenologie des Geistes.*, *op.cit.*, p. 523.

¹⁰Alexandre Kojève, *Introduction a la lectura de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 255.

Desde el presente la *Religión del arte* solo puede ser rememorada como pasado del Espíritu y es imposible intentar reconstruir la vida de esas figuras "tal como fueron"; no se puede volver a experimentar la plenitud de su belleza sino sólo acceder a ellas exteriormente, desde la mera disposición histórica formal. La plenitud y belleza de los *dorados días del mundo ético* han pasado y no volverán; lo que actualmente queda de ellos es el "recuerdo velado (*eingehüllte Erinnerung*) de esa realidad"¹¹. Pero, sin embargo, no termina aquí la relación con aquel mundo, pues si bien el presente impone restricciones y bloquea el acceso a una experiencia completa con las obras del pasado, también es cierto que ellas están sostenidas por algo que las excede: llegan al presente mediante un gesto que, atravesando la distancia temporal, configura algo *más*, algo que sobrepasa y va *más allá* de aquella naturaleza que supuestamente las sostenía de un modo inmediato, único e irrepetible, a la que se trata infructuosamente de acceder. El gesto de la *Mädchen* que nos acerca esas obras -esos frutos- incorpora un exceso, algo distinto: la distancia histórica que tiene que recorrer. Y esa distancia consiste en un *doble movimiento* del *Geist* que tratamos de mostrar en lo que sigue.

En primer lugar el recuerdo (*eingehüllte Erinnerung*) del *Geist* es recuerdo ensombrecido de aquellas formas que solo tienen existencia como algo *interiorizado* (*Er-innerung*). Pero además de interiorizarlas, además de recogerlas en la dirección que procede de lo ya sido hacia lo que está siendo presente, esas formas son algo en que el *Geist* está, escribe Hegel, "todavía *exteriorizado*" en ellas (*in inben noch veranserten*)¹². O sea que el *Geist* en su movimiento ya se ha dirigido también a la dirección opuesta, es decir, hacia aquello de lo cual él, en su presente y desde su presente, necesariamente forma parte. Tan intensamente el *Geist* se

¹¹Hegel, G.F.W, *Phänomenologie des Geistes.*, *op.cit.*, p. 524

¹²*Idem.* Yo subrayo.

apropia de lo ya sido como, en el mismo movimiento, percibe que ya está, o mejor dicho, ya estaba, incorporado en él.

Cuando se vuelve la mirada hacia los dorados días de la belleza griega, hacia el “pueblo libre” en el cual “la costumbre constituye la sustancia de todos” y “es sabida por todos y cada uno de los singulares como su voluntad y su obrar”¹³. O cuando se demora la mirada en aquel tiempo perdido dotado de un cielo de pletórica riqueza, lo obtenido no podría ser nunca apenas algo así como un resto extraído trabajosamente de la cosa. Lo que realmente busca el *Geist* con su comportamiento es despertar, en ese pasado, la capacidad de devolverle la mirada o, dicho de otra manera, de dar forma a un *encuentro* con él. ¿Y qué es lo que acontece en ese encuentro? La respuesta de Hegel dice, según mi parecer, allí se configura una *experiencia*.

Para meditar sobre esta última afirmación quisiera utilizar como guía una cita de la *Fenomenología* aludiendo, además, al apartado C, *La reflexión*, del primer capítulo de *La doctrina de la esencia*. Entonces habría experiencia cuando aquello que aparece como *encontrado* (*Vorgefundenes*) y de lo cual no forma parte el *Selbst*, es aquí –como no podría ser de otra manera (es decir, en el mundo de la Religión-arte griega)– “costumbre encontrada”, “pero”-agrega Hegel, y esto es lo decisivo- se trata de “una realidad la cual es, al mismo tiempo, acción y obra de quien la encuentra (*des Findenden*)”¹⁴. La experiencia del *Geist* (del sujeto) consiste en el frustrado, reiterado e irrenunciable intento de encontrarse a sí mismo en aquella presuposición de una plenitud de sentido que, en realidad, solo existe (es *puesta*, en términos de la lógica reflexiva) como tal en el preciso y paradójico momento en que, una vez recorrido todo su espesor y cubierto todo el espacio de sus posibilidades, se llega al

¹³Hegel, G.F.W, *Phänomenologie des Geistes.*, *op.cit.*, p. 490.

¹⁴*Id.*, *ibid.*, p. 328.

punto límite en que se la *deja atrás*, en que "*es abandonada*" (*verlassen wird*).

En ese momento se consuma la experiencia propiamente dicha; el momento en que se abandona la realidad encontrada. Experiencia significa entonces que lo que aparece como algo encontrado no puede ya existir como algo siendo *antes* de la constatación en la cual se llega a *saber*, en primer lugar, que estamos previamente vinculados a él y, en segundo lugar, que en realidad *nunca se lo ha poseído verdaderamente* porque nunca *antes* estuvo realmente allí, sólo lo *imaginamos* como algo existente con anterioridad para poder contentarnos con el "obrar exterior" (*äusserliche Tun*) que evita consumir la experiencia.

Pero el *saber* implica, además, que se trata siempre de un *obrar*, de una actividad, de modo que quien encuentra esa realidad en un principio presupuesta y puesta, sabe que también ha sido *puesto* por la misma acción y el mismo obrar. Es decir, no cabe la posibilidad de un punto fijo desde el cual algo o alguien se enfrenta con algo primero encontrado, luego presupuesto y, después, sabido como puesto, pues en realidad, de ser así, el punto de partida no sería sino otro presupuesto.

Por eso puede afirmarse que, para Hegel, la experiencia solo es posible a partir del momento en que el sujeto deja de estar atrapado en el laberinto de sus propias presuposiciones, es decir, a partir del momento en que se des-liga de ellas porque su propia subsistencia depende, necesariamente, del hecho de haberlas abandonado¹⁵. Hacer una experiencia significaría asumir que la nostalgia por un absoluto prometido es en realidad nostalgia de algo que no se tuvo nunca. La mirada que el Espíritu despierta en su ser sido aparece atravesada por la sombra de una fidelidad imposible.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Teil, Félix Meiner, Hamburg, 1969, pp. 17-23.

Finalmente, a través de la *Religión del arte*, todas las formas posibles de encuentro e infidelidad entre lo divino y lo humano se agrupan alrededor de un centro, formando una "periferia de figuras" (*Peripherie der Gestalten*) que permanecen en "ardorosa y dolorosa espera". Aparece entonces el dolor de parto (*Geburtswehe*) que anuncia una nueva y decisiva vinculación de lo divino y lo humano. En este punto, si todas han fracasado, si la infidelidad es lo único que persiste, entonces su figura, su contenido propio, su esencia, *no es nada más que la escenificación completa de todos sus fracasos*, y esto último no es otra cosa que su propia historia, su propio devenir (su *calvario*, según las palabras finales de la *Fenomenología*) Las distintas figuras estéticas son las condiciones del nacimiento de la nueva figura del espíritu, la *Religión revelada*, y se agrupan alrededor de su cuna: "*Cuando todas las condiciones de una cosa están presentes, entonces ella entra en la existencia*" (subrayado de Hegel). En tanto todas las representaciones sensibles de las relaciones Dios-hombre ya se han cumplido hasta el punto que en ellas se vislumbra la transformación de la sustancia en sujeto, la única que *necesariamente* falta es aquella en que la sustancia *llegue a ser efectiva y realmente sujeto*. En la *Religión revelada* se trata "de aquella *representación* que, a través del acontecer (*Geschehen*) de la propia enajenación (*Entäuserung*) de la esencia divina, y a través de su acontecida encarnación (*Menschwerdung*) y su muerte, está reconciliada necesariamente la esencia divina con su existencia humana"¹⁶.

En este último párrafo, breve y condensado, se encuentra casi todo lo que forma parte de la idea hegeliana de *Religión revelada*. El punto decisivo es *el acontecimiento de la encarnación y la muerte de Cristo* como la verdadera y única reconciliación. Esta significa que la representación de lo absoluto no es ya una mera representación de otro, sino que

¹⁶Hegel, G.F.W., *Phänomenologie des Geistes.*, *op.cit.*, p. 545.

la objetividad ha sido anulada y lo que es “la autoconciencia universal”¹⁷. Todos somos Uno en Cristo.

Hegel quiere mostrar que el espíritu pugna por llevar la representación a pensamiento, el concepto “presiona” a la representación, la pone en dirección hacia sí pero, en tanto Religión entrelazada todavía en el ropaje de lo sensible, la Religión revelada solo nos brinda en este punto los “elementos primeros” del pensamiento. El acontecimiento de la muerte de Cristo contiene la muerte del mediador entre lo divino y lo humano; pero con la muerte del mediador estamos todavía aprisionados dentro de cierta unilateralidad, puesto que la esencia divina sigue permaneciendo opuesta y distinta a la realidad. Esto significa que Dios sigue siendo un *más allá*, porque con Cristo muere solamente “la envoltura ya muerta” sustraída a la esencia (*es stirb nicht nur die vom Wesen abgezogene schon tote Hülle*)¹⁸. Solo en la *Offenbarung*, en la Revelación propiamente dicha, deja de existir Dios como algo *más allá* del mundo, de manera tal que esta muerte es -y se repite aquí aquel pensamiento ya enunciado acerca de la muerte de Dios- “el sentimiento doloroso (...) de que *Dios mismo ha muerto*”¹⁹.

En el primer enunciado acerca de la muerte de Dios, pocas páginas antes, al finalizar la exposición de la comedia griega, se mencionaba el dolor contenido en las *duras palabras* “Dios ha muerto”, dolor provocado por la desaparición de los dioses antiguos y la muerte del Hijo de Dios, pero de modo que Dios, instalado en un más allá, se convierte en objeto de anhelo nunca cumplido y causa de profunda desventura. Por el contrario, en este segundo enunciado algo ha cambiado decisivamente. Aquí se dice que “Dios *mismo*” ha muerto, el mismo Dios, no solo el Dios hecho hombre

¹⁷*Idem.*

¹⁸Hegel, G.F.W, *Phänomenologie des Geistes.*, *op.cit.*, p. 546.

¹⁹*Id.*, *ibid.*, p. 547.

sino, que con la muerte de éste último, muere todo lo que la *esencia divina* significó alguna vez para la representación, y la esencia divina siempre ha sido, en tanto objeto de representación, algo separado, algo abstracto, distinto y lejano: aquello que Hegel va a denominar lo sagrado (*Heilige*). La desaparición de la *abstracción* de lo divino (de la separación de Cristo y Dios) es lo mismo que afirmar que "Dios *mismo* muere" (*dass Gott selbst gestorben*). El enunciado ha cambiado radicalmente; ahora se incorpora en la muerte la *mismidad* de la esencia divina (*Selbst*). Se dice algo muy distinto cuando se afirma que Dios *mismo* muere con la muerte de su Hijo en la Cruz, que cuando se dice que Dios muere como hombre.

Si el Espíritu es, él mismo, Padre e Hijo, *la muerte del Hijo es la muerte de su separación del Padre* y precisamente por eso es Espíritu. Hegel lo dice de otro modo y muy claramente cuando afirma que Dios no es meramente el Padre "encerrado en sí mismo"; el hecho de que Dios se revele y él mismo muera en su revelación significa que la "muerte es el amor mismo"²⁰. El Espíritu sabe que "su abstracción y su carencia de vida (es decir, la esencia absoluta como algo separado y, por lo tanto, sin vida) han muerto"²¹. La separación es lo carente de vida, y lo carente de vida, lo muerto, muere en la revelación. De ahí aquellas extrañas palabras de las *Lecciones* sobre la muerte de Cristo como muerte de la misma muerte. Entonces Dios, para Hegel, no puede ser comprendido como un ente trascendente que se encarna y aparece en un cuerpo humano finito. Por otro lado lo divino, a lo largo del tiempo, muchas veces ha buscado la forma humana y ha encontrado distintos modos de acceder a ella y de mimetizarse con ella. Dios solamente se revela. ¿Qué significa que Dios se revela? ¿Qué verdad es la que aquí se revela? La única respuesta posible es que no hay una

²⁰Hegel, G.W.F., *Die absolute Religion*, Herausgegeben von Georg Lasson, Felix Meiner, Hamburg, III. Teil. 1966. Pp.172-173.

²¹*Id.*, *Phänomenologie des Geistes*, op.cit., p. 547.

verdad presupuesta por detrás ni antes de la revelación; *la necesidad de la revelación es lo que constituye la única verdad revelada*, la verdad revelada no es otra cosa que la acción de revelarse. Y revelarse es tener la mediación en sí mismo. Y lo que tiene la mediación en sí y no fuera de sí es, como se sabe, *sujeto*. *La sustancia deviene sujeto, en sentido estricto, solo en el acontecimiento de la muerte de Dios hecho hombre* y así Dios se engendra eternamente como Hijo. Si la separación y lo muerto *mueren*, Él es la única realidad, pura *Wirklichkeit*. Él es la muerte de la muerte; Dios, como amor infinito, "ha matado a la muerte"); por eso la Religión revelada (*geoffenbarte*) es Religión consumada (*vollendete*).

BIBLIOGRAFÍA:

Hegel, G.W.F., *Die absolute Religion*, Herausgegeben von Georg Lasson, Felix Meiner, Hamburg, III. Teil. 1966.

Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, zweiter Teil, Félix Meiner, Hamburg, 1969.

Hegel, GWF. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, 1952.

Hölderlin, F. "Anmerkungen zum Oedipus" en *Hölderlin Werke und Briefe*, Herausgegeben von F. Beissner und J. Schmidt, Band 2, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1969.

Alexandre Kojève, *Introduction a la lectura de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

Jean Beaufret, "Hölderlin et Sophocle", en F. Hölderlin, *Remarques sur Oedipo, Remarques sur Antigone*, trad. F. Fédier, 10-18, Paris.

LA METAFÍSICA ENTRE EL DOGMATISMO Y EL FINITISMO: LA CONCEPCIÓN DE LO INFINITO EN HEGEL Y FICHTE.

Mariano Gaudio

Universidad de Buenos Aires

1. Introducción.

Al momento de iniciar la producción de la *Ciencia de la Lógica*, la crítica de Hegel a los sistemas idealistas que lo preceden, particularmente a Kant, Fichte y Schelling, ya está muy aceptada y consumada, tanto en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, como en *Fe y saber* y en la *Fenomenología del espíritu*. De todos modos, la *Lógica* ofrece un ámbito de confrontación que resulta crucial para restituir la dignidad que la metafísica ha perdido: la infinitud. El desafío de la metafísica consiste en llevar a cabo una articulación entre lo finito y lo infinito sin a su vez incurrir en dos posiciones indeseables: por una parte, el finitismo que sólo trata nominalmente a lo infinito y lo sujeta a la dinámica de la finitud; por otra parte, el dogmatismo que se desliza

hacia una instancia trascendente que aniquila lo finito.¹ Según Hegel, ambos aspectos están implícitos en las filosofías del entendimiento, que se entrampan en una “mala” o “falsa” infinitud.

En el presente trabajo queremos, en primer lugar, analizar esta crítica y dilucidar la posición de Hegel al respecto en la *Ciencia de la Lógica*. En segundo lugar, reconstruir las bases de la relación entre lo finito y lo infinito en la filosofía de Fichte, o más precisamente, en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794. La tarea se justifica básicamente por dos motivos: así como la crítica de Hegel presupone una interpretación y clasificación del idealismo de Fichte bajo ciertos aspectos, los intérpretes de este último suelen reforzar la separación (y, con ésta, la crítica de Hegel) entre los dos filósofos; ambos motivos confluyen en un mismo eje, a saber, la idea de que Fichte se aferra a la finitud y Hegel se desplaza —para la ortodoxia fichteana que trataremos más abajo, dogmáticamente— hacia una suerte de infinitud autónoma o autosuficiente. Por ende, se abriría entre Fichte y Hegel un abismo intransitable. Sin embargo, trataremos de mostrar que ni Hegel dota al infinito de un poder tal que lo finito sea prescindible, totalmente anulado o instrumentado al acontecer de la infinitud, ni Fichte descarta el poder de lo infinito en la constitución y transformación de lo finito, y que ambos coincidirían al menos en que lo finito se integra en una unidad superior.

¹Este planteo se articula con el de otros dos trabajos reunidos en la presente compilación: J. Ferreyra, “Metafísica sin dogmatismo: el desafío del pensamiento trascendental”, y M. J. Solé, “Dogmatismo puro o auténtico idealismo: la crítica de Hegel a Fichte”. Los tres formaron parte de una mesa concebida como una reflexión conjunta acerca de ciertos problemas del idealismo alemán.

2. Hegel: la verdadera infinitud y la crítica al idealismo formal.

En la *Ciencia de la Lógica*, “Doctrina del Ser”, el cap. II dedicado a la cualidad: el ser determinado, concluye con un apartado sobre la infinitud como verdadera superación del ser determinado como tal y de la finitud. Poco antes del pasaje de lo finito a lo infinito, en una nota sobre el límite y el deber, Hegel señala que las filosofías de Kant y Fichte quedan ancladas en la finitud y en la contradicción.² El desarrollo de la infinitud bien podrá interpretarse en contraposición con estas filosofías del entendimiento, y especialmente aquí nos interesa el contraste con Fichte.

Lo infinito según Hegel es una consideración de lo absoluto, una consideración opuesta a las determinaciones finitas y que se legitima como negación de lo finito. Pero hay que distinguir el *verdadero infinito*, que corresponde a la razón, de la *mala infinitud*, que corresponde al entendimiento, que convierte a lo infinito en algo limitado y lo separa y mantiene en la separación. Por ende, el apartado se subdivide en tres momentos: (a) la determinación de lo infinito como negación de lo finito, (b) la determinación recíproca que desemboca en una versión unilateral de lo infinito, y (c) la

²Hegel, WdL V/147, CL I/174. Citamos la obra de Hegel, *Wissenschaft der Logik* (en adelante, con la abreviatura WdL) según G. W. F. Hegel *Werke in 20 Bänden*, indicado tomo y página; luego la traducción de A. y R. Mondolfo, *Ciencia de la Lógica* (en adelante: CL), también indicando tomo y página. Las referencias completas y la indicación de abreviaturas se hallan en la “bibliografía”, al final del trabajo. Por otra parte, Hegel vuelve a mencionar a Kant y a Fichte en el siguiente capítulo, cap. III: “El ser-para-sí”, WdL V/180, CL I/209, en el mismo sentido aquí analizado. Como señalamos, la crítica de Hegel a Fichte ya se encuentra en la *Diferencia* y en *Fe y saber*, y a ella, y a la respuesta y reelaboración de Fichte en *Religionslehre*, nos dedicamos en un trabajo anterior (2011), pp. 135-145.

autoeliminación de la mala infinitud y el consiguiente infinito verdadero.³

En el primer momento (a) Hegel advierte que lo infinito no se establece como algo que está más allá, acabado y fijado, sobre lo finito, de modo que éste se conserve por debajo e independientemente del primero. Por el contrario, lo infinito está en la naturaleza de lo finito y, más precisamente, en los límites y en la superación de los límites; es el devenir o “*destinación afirmativa*” de lo finito mismo.

El problema se suscita en el segundo momento (b): al definir lo infinito como negación o no-ser de lo finito, se lo convierte en *algo*, un término que denota la separación algo/otro. De este modo, lo infinito aparece subsistiendo más allá, separado de lo finito. La unicidad del primer momento se revierte en un enfrentamiento extrínseco.⁴ Con el apego a la finitud y con la representación del más allá al cual lo finito tiende, se produce la vacuidad de la infinitud y también de lo finito, que en el carácter nulo muestra su verdad, la negación de la negación en cuanto afirmación de lo infinito. Pero en este segundo momento esa verdad aún no emerge, porque ambos se mantienen como otredades extrínsecas. Desde este punto de vista propio del entendimiento, el infinito es un vacío más allá que legitima el aferrarse a la finitud, y la contradicción y unidad entre ambos queda irresuelta. El infinito del entendimiento opera como *término* de lo finito, como *infinito que es finito*, y así permanecen separados. Ambos se niegan y cada uno constituye el no-ser

³Hegel, WdL V/148, CL I/176.

⁴Hegel, WdL V/150, CL I/178: “La infinitud es la nada de lo finito, su *ser-en-sí* y su *deber-ser*, pero es esto al mismo tiempo como reflejado en sí, como el deber-ser llevado a cabo [...]. En la infinitud se halla la satisfacción de que toda determinación o alteración, todo límite y con él también el deber-ser, han desaparecido, como eliminados, y está puesta la nada de lo finito. El ser-en-sí está determinado como esta negación de lo finito que, entonces, como negación de la negación, es afirmativo en sí”.

del otro, pero fuera de sí o, dicho de otra manera, esta negación no se articula intrínsecamente y en unidad. En la medida en que lo infinito no alcanza la negación de la negación, no se eleva al infinito verdadero o afirmativo. Sin embargo, dado que la negación está contenida en el ser-en-sí, el proceso ya está encaminado:

[finito e infinito] son *inseparables*, en cuanto cada uno en él mismo y desde su destinación es la posición de su otro. Pero esta unidad de ellos está *oculta* en el ser-otro cualitativo de ellos, es la unidad *interior* que está *sólo en el fondo*.⁵

Previamente a la resolución de la infinitud afirmativa, Hegel explora el aspecto práctico de la relación: el “*progreso al infinito*”. En vez de unificar las determinaciones, el progreso al infinito las mantiene entre sí independientes; entonces, no resuelve la contradicción, porque alterna las determinaciones y presenta una reiteración de lo mismo. Con el progreso al infinito sólo se repone un nuevo término, algo finito que prosigue; se trata de una superación abstracta, que no es una superación, sino un “*perpetuo deber-ser*”⁶. Por lo tanto, lo propiamente infinito del progreso al infinito es un finito más, que se repite y alterna en cada momento, y que se convierte en un procedimiento vacuo y formal, alimentado por el más allá inalcanzable, que en última instancia no *debe* ser alcanzado.

La “*infinitud afirmativa*” (c) se distingue del falso infinito en que no lo concibe como mera negación, ni lo rebaja a la condición de finito enfrentado-con/en lo finito; por ende, la clave de lo infinito según Hegel consiste en despojarlo de sus connotaciones finitas. Si entre ambos se establece una relación esencial, en la que cada uno es lo que es en virtud

⁵Hegel, WdL V/153, CL I/180.

⁶Hegel, WdL V/154, CL I/181-182.

del otro y contiene en-sí al otro, entonces lo infinito y lo finito, puestos como contrapuestos, muestran una unidad superior.⁷ La verdadera unidad se distingue de la falsa unificación urdida por el entendimiento en que lo infinito *contiene a lo finito* como su momento interno. Pero, además, no lo contiene como simple unidad opuesta, ni como infinito finitizado; sino como unidad superior que resuelve las unidades insuficientes. En este sentido, contiene tanto a lo finito que contiene intrínsecamente a lo infinito, como a lo infinito que contiene lo finito; y ambas unidades están negadas.

El entendimiento, aunque admite la duplicación, persiste separando los términos, presentando a lo finito y lo infinito uno al lado del otro y sin conexión. No se trata – prosigue Hegel– de una yuxtaposición exterior. Para que la unidad se muestre en su autenticidad y fluidez se requiere de la *eliminación mutua*, de modo tal que ninguno mantenga una superioridad y sometimiento desde sí al otro, ni aparezca como extraño. En la superación, lo finito y lo infinito surgen como dos caras de lo mismo, como *la negación que se supera en la negación*. La negación de lo finito conduce a lo infinito, que se elimina a sí mismo mediante lo finito, dejando atrás su vacuidad y su condición de “más allá”. La mediación acontece en esta negación de la negación, y expresa el vínculo inescindible entre lo finito y lo infinito. Pero el entendimiento no capta la dinámica de la negación, ni los momentos como apariciones de una totalidad; por ende, los comprende y expone por separado, o en sucesión, y en ninguno de los casos bajo la mediación. Aunque admita la

⁷Hegel, WdL V/157, CL I/184-185: “[muestran...] la unidad que es ella misma el infinito, que se comprende a sí misma y a la finitud; por lo tanto, el infinito en otro sentido que aquél según el cual lo finito está separado de él y situado en el otro lado. En cuanto ahora ellos también tienen que diferenciarse, cada uno es [...] en sí mismo la unidad de ambos; así se presentan dos unidades semejantes. Lo común, la unidad de ambas determinaciones, las pone, como unidad, ante todo como negadas”.

duplicidad, no articula los opuestos, no manifiesta el verdadero infinito que se contiene a sí mismo y a su opuesto como momentos:

Lo finito tiene el doble sentido de ser, primero, sólo lo finito *contra* lo infinito que permanece opuesto por encima y, segundo, de ser *a la vez* lo finito y lo infinito que permanece opuesto por encima. También el infinito tiene el doble sentido de ser uno de aquellos dos momentos —así es el falso infinito— y de ser el infinito en el cual ambos, él mismo y su otro, son sólo momentos. Por ende, el modo en que el infinito se presenta en acto, consiste [de un lado] en el proceso donde se rebaja a ser sólo *una* de sus determinaciones [...]; y [del otro] en superar esta diferencia suya consigo mismo para, a través de esta mediación, llegar a la afirmación de sí como *infinito verdadero*.⁸

El verdadero infinito se presenta como sujeto de todo el proceso en el cual la finitización constituye uno de sus momentos. No se trata —aclara Hegel— de un ser abstracto o carente de determinaciones; el verdadero infinito: “*Existe y existe aquí, presente, actual*”⁹, mientras que el falso infinito se erige como un más allá irreal frente a la existencia, algo que *no debe* existir. Para graficar la diferencia, Hegel apela a la línea recta y al círculo: la línea recta muestra lo infinito más allá de lo finito (en cada uno de los términos); el círculo, en cambio, muestra la unidad de ambos, soslayando el punto de comienzo y el final. En cada punto, en cada momento, aparece en lo finito el verdadero sujeto de todo el proceso, el infinito.

⁸Hegel, WdL V/162, CL I/189.

⁹Hegel, WdL V/163, CL I/190: “Es *ist und ist da, präsent, gegenwärtig*”.

La unidad inseparable desemboca en la existencia efectiva, en la *realidad* en sentido pleno, la realidad *concreta*.¹⁰ En las notas Hegel profundiza sobre la realidad/idealidad de lo finito y del infinito. En la primera nota sostiene que la filosofía depende de la respuesta a la pregunta sobre cómo el infinito sale de sí y deviene finitud. Lo que le permitiría a Hegel desentenderse del dogmatismo y superar la insuficiencia de las filosofías de la reflexión reside en la unicidad de los momentos. Así como del aferrarse a la finitud resulta imposible dar con el infinito verdadero, del mismo modo si se presupone que primero se da el infinito y luego éste se convierte en finito, se mantiene la separación. Pero si el infinito se contiene y contiene lo finito, entonces la separación, en los términos planteados por el entendimiento, es inconcebible, y la pregunta debe ser rechazada. En última instancia, el infinito y lo finito son conceptualmente inseparables y sólo se los podría comprender por separado de manera analítica, mostrando que la distinción está contenida en la unidad.¹¹

En la segunda nota Hegel define al idealismo, y a la filosofía en general, bajo la afirmación de la idealidad de lo finito. Todos los principios que proponen los filósofos (los átomos, la materia, etc.) no son más que pensamientos; sin

¹⁰Hegel, WdL/V 163-164, CL I/191: “Lo finito no es lo real, sino lo infinito. Así, la realidad está ulteriormente determinada como la esencia, el concepto, la idea, etc.”.

¹¹Hegel, WdL V/169-170, CL I/196-197: “La respuesta a la pregunta, *¿cómo el infinito deviene finito?*, es por tanto ésta: que no se *da* un infinito que sea *primero* infinito y luego tenga necesariamente que devenir finito y llegar a la finitud, sino que ya es por sí mismo tanto finito como infinito [...]. *Esta inseparabilidad es su concepto*. [...] Por ende, no hay que responder la pregunta, sino más bien negar las falsas presuposiciones que ella contiene, esto es, la pregunta misma [...]. O, mejor aún, hay que decir que el infinito ha salido eternamente hacia la finitud, que no existe en absoluto —como tampoco el puro ser— únicamente por sí, sin tener su otro *en sí mismo*”.

esta consideración básica, ni siquiera merecen el nombre de filosofía. Porque lo sensible no aparece jamás como dato último, sino siempre como una manera de mostrarse de lo ideal, lo universal, el concepto, el espíritu, etc. Por lo tanto, lo concreto no es lo finito, sino lo infinito que se contiene y contiene, inseparablemente, a lo finito. El espíritu es idealista –dice Hegel–, incluso en el sentir y en el representar. Ahora bien, el contenido de la representación no constituye una existencia real e independiente del Yo, sino que, en cuanto tal, está eliminado en el “para-sí” del Yo. Pero el idealismo subjetivo se aferra a la forma de la representación y a la subjetividad:

Tal idealismo [subjetivo] es formal, pues no considera el *contenido* del representar o del pensar, que en él pueden permanecer totalmente en su finitud [...]. Con tal idealismo no se pierde nada, tanto porque se conserva la realidad de semejante contenido finito [...], como porque, si se abstrae de esto [= la finitud], no debe darse ninguna importancia a ese contenido *en sí*. Y con este idealismo no se ha ganado nada, precisamente porque no se ha perdido nada, porque el Yo, la representación, el espíritu, permanece llenado con el contenido mismo de la finitud.¹²

El idealismo formal se aferra a la subjetividad y restituye subrepticamente un abanico de finitudes sin eliminar, sin comprenderlas en su unidad última y sin hacerlas caer por sí mismas. La crítica hegeliana al idealismo subjetivo-formal se dirige claramente hacia Kant y Fichte, y de algún modo la elucidación completa del verdadero infinito se podría interpretar como un posicionamiento de parte de Hegel frente al idealismo anterior.

¹²Hegel, WdL V/172, CL I/199.

3. Fichte: finitismo y sentido de lo infinito.

Para la reconstrucción del idealismo de Fichte, en este trabajo nos limitaremos a una obra peculiar, el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, que Hegel conoce, y que sin embargo no necesariamente resulta representativa de todo el pensamiento de Fichte. La relación entre los dos filósofos implica cierto grado de arbitrariedad y abstracción, puesto que no recomponemos el sistema completo de ambos; igualmente, la naturaleza del problema lo amerita. Con este motivo, partiremos de la concesión de finitismo en Fichte, luego preguntaremos por el infinito y por la vinculación con lo finito.

Indudablemente, la admisión de cierto finitismo en Fichte (o del carácter insuprimible de lo finito) se desprende de la dualidad inicial entre el Yo absoluto y el Yo finito ante el cual se alza la Idea de Yo. El primer Yo expresa la identidad plena del ponerse a sí mismo absolutamente; sin embargo, la identidad se despliega ante el Yo finito como tarea práctica o ideal inalcanzable. La unicidad del primer principio, al que corresponde la categoría de realidad y sobre el cual irrumpe la negación (el No-Yo, que carece del poder que Hegel le otorga), se abre en el plano de la finitud (el plano del tercer principio, que relaciona Yo y No-Yo, y al que corresponde la categoría de determinación) como una brecha ineliminable y, en última instancia, como progreso al infinito.¹³ La completitud del primer principio contrasta con una identidad ideal presentada al ámbito práctico como tarea a realizar y cuya consumación definitiva sólo se lograría a través de

¹³Fichte, GWL § 3 277-278, FDC 30; GWL § 1 263-264, FDC 20. También: GWL § 5 409, FDC 134. Citamos la obra de Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, con la abreviatura GWL, según la edición crítica: *Gesamtansgabe*, Hsg. R. Lauth, H. Jacob y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1965 ss., serie I, tomo 2, 249-471. E indicamos la traducción de J. Cruz Cruz, *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Bs. As., Aguilar, 1975, con la abreviatura FDC.

aproximaciones o acercamientos parciales e insatisfactorios, anclados en la finitud. En otras palabras, el argumento consiste en subrayar que el ponerse del Yo absoluto no se condice con un predicado específico, sino que éste se da a partir de la actividad desarrollada por el Yo en su propio hacerse a sí mismo, y para ello requiere de fines que orienten y que fundamenten su actividad.

Un segundo aspecto relacionado con el finitismo en Fichte concierne a la clasificación de su propio sistema, la Doctrina de la Ciencia, como idealismo que sintetiza lo ideal y lo real. Según esta perspectiva, en la práctica se evidencian una serie de límites, choques o resistencias, que configuran el plano de la finitud, y sobre éste se basa la conciencia efectiva. El Yo se encuentra limitado y dependiente respecto de fuerzas opuestas a su actividad, y en este sentido —dice Fichte— la Doctrina de la Ciencia es realista. Pero el realismo no conduce a la trascendencia, a la admisión de un No-Yo como cosa-en-sí o determinante último de la actividad del Yo; por el contrario, la Doctrina de la Ciencia establece un Yo absoluto, independiente, que explica y fundamenta a la conciencia, y que torna relativa la fuerza de la oposición (No-Yo), porque la subsume a su órbita y aplica sobre ese ámbito sus propias leyes. En este sentido, la Doctrina de la Ciencia es idealista. Pero este idealismo tampoco conlleva dogmatismo, porque no refiere a una idealidad inmediatamente productora de realidad, sino que esa producción requiere la mediación de lo determinado, un ámbito delimitado sobre el cual realizarse. Así concluye Fichte esta exposición:

no hay idealidad sin realidad, y al revés. [...E]l fundamento último de toda conciencia es una acción recíproca del Yo consigo mismo mediante un No-Yo a considerar desde diferentes aspectos. Éste es el círculo del cual el espíritu finito no puede salir sin, a su vez,

negar la razón, y no puede quererlo sin exigir su anulación.¹⁴

Esta perspectiva pareciera reducir el espíritu —el Yo, el ser racional— a la finitud. Los intérpretes de Fichte suelen enfatizar esta finitud para ahondar las diferencias respecto de Hegel, alegando que el primero conserva lo finito, mientras que el último lo elimina y coloca bajo una idealidad trascendente.¹⁵ Ahora bien, este contraste adolece, no sólo de cierta confusión respecto del planteo de Hegel, sino también de una parcialización del pensamiento de Fichte. Ante todo, porque la finitud aquí presentada se relaciona directamente con el problema que motiva la teoría: la explicación de los objetos y su presunta independencia respecto del Yo. La escisión sujeto-objeto, propia del ámbito del conocimiento, requiere una nueva mirada en la práctica, donde los límites no permanecen fijos, sino que son transformados desde la actividad del Yo. Más allá de esta contextualización, si el idealismo fichteano está anclado en la finitud, cabe preguntarse: ¿qué función argumentativa cumpliría lo infinito?

En efecto, es posible observar en la Doctrina de la Ciencia de Fichte que lo infinito cumple una función fundamental de contención y de proyección sobre lo finito. Y lo curioso del tema reside en que Fichte mismo lo confiesa al comienzo de la parte teórica:

En la medida en que el Yo está delimitado por el No-Yo, es finito; pero en sí mismo, en cuanto está puesto por su propia actividad absoluta, es infinito. Estas dos, la infinitud y la finitud, deben ser conciliadas en él [= en

¹⁴Fichte, *GWL* § 5 413, *FDC* 137; lo anterior: *GWL* § 5 411-412, *FDC* 135-136.

¹⁵Sobre esta interpretación de Fichte: L. Pareyson (1950), pp. LVIII ss., R. Lauth (1968), pp. 58-61, G. Duso (1974), pp. 170 ss., entre otros.

el Yo]. Pero una conciliación tal es en sí imposible. Por cierto, el conflicto está largamente dirimido por mediaciones; lo infinito delimita a lo finito. Pero al final, dado que se señala la imposibilidad total de la conciliación buscada, la finitud en general tiene que ser suprimida; todos los límites tienen que desaparecer, y sólo tiene que permanecer el Yo infinito como Uno y como Todo.¹⁶

La conciliación total resulta imposible si presupone la aniquilación completa de la distinción entre lo finito y lo infinito, la subsunción de ambos en una mismidad indiferenciada. No obstante, la delimitación sólo se explica a partir del poner del Yo; sólo porque este poner está limitado (y, por ende, *auto*-limitado), se explica la presencia de un No-Yo contrapuesto. El No-Yo no subsiste por sí mismo, sino mediante el poner del Yo. Por eso la actividad aparece aminorada o disminuida, inhibida frente a un presunto extraño, un otro posibilitado necesariamente por la actividad del Yo.¹⁷ Lo que aparenta ser no-puesto (lo dado, lo encontrado), en verdad está puesto por el Yo, puesto como negado, como formando parte del *No*-Yo. Todo choque,

¹⁶Fichte, GWL § 4 301, FDC 50. De la imposibilidad de la conciliación se deduce la interpretación de Hegel sobre el dualismo en Fichte. R. Ahlers (2006) reconstruye esta crítica en la *Diferencia* (pp. 191 ss.) y, en base a un pasaje de GWL § 1 donde Fichte afirma que la conciencia pura nunca puede ser objetiva, convalida la crítica (pp. 194-195), y procede a analizar la obra posterior de Fichte. Pero si Fichte admitiera que lo puro y lo objetivo son absolutamente conciliables, entonces soslayaría la contradicción misma. Al igual que en el pasaje citado, aunque en referencia a lo infinito y lo finito, Fichte mantiene la dinámica de la contradicción, de modo que lo infinito (lo puro) se reúne con lo finito (lo objetivo) sólo parcialmente. En cambio, M. Siemek (2007), que trata los tres principios de GWL coordinadamente, conecta la referencia a lo objetivo con la auto-actividad (pp. 59-61), lo que le permite mostrar la coherencia entre GWL y la obra posterior de Fichte.

¹⁷Fichte, GWL § 4, 317-318, FDC 62-63.

resistencia, inhibición, presupone una actividad proyectada hacia el infinito, una actividad que vuelve sobre sí y se autolimita:

no hay infinitud sin delimitación; no hay delimitación sin infinitud. [...]. Si la actividad del Yo no fuese al infinito, él mismo no podría delimitar esta actividad suya, no podría ponerle ningún límite [...]. La actividad del Yo consiste en un ilimitado ponerse; contra ella ocurre una resistencia. Si ella [= la actividad del Yo] cediera ante esta resistencia, esa actividad –que está más allá del límite de la resistencia– sería completamente aniquilada y suprimida, y en esta medida el Yo no se pondría. [...] Además, si el Yo no se limitara, entonces no sería infinito. – El Yo sólo es lo que él se pone. Que es infinito significa que él se pone infinito, que se *determina* mediante el predicado de la infinitud; por tanto, que se delimita a sí mismo (el Yo) como sustrato de la infinitud.¹⁸

Lo finito existe porque existe lo infinito, y existe como algo que emerge a partir de la actividad proyectada, como lo determinable. La proposición inversa, que lo infinito existe porque existe lo finito, no significa que el primero esté sometido al segundo, sino que sin lo finito sería un magma indescifrable, un fatalismo inteligible o un idealismo trascendente.¹⁹ La relación entre lo infinito y lo finito en Fichte se mantiene dinámica, de modo tal que uno no podría subsistir sin el otro, y de modo tal que la infinitud refleja las potencialidades de realización y determinación del Yo, un “sustrato” que no refiere a una cosa o ser, sino a una pura actividad que se activa por sí, que se podría orientar en

¹⁸Fichte, GWL § 4, 358, FDC 91-92.

¹⁹Fichte, GWL § 5 398, FDC 125, nota; GWL § 5 407, FDC 132-133; GWL § 5 410, FDC 135, nota. También GWL § 4 304, FDC 52-53; GWL § 4 310-313, FDC 57-60.

cualquier dirección, y que se orienta en una dirección delimitándose y, en consecuencia, finitizándose y al mismo tiempo dando lugar a lo finito. Sin este carácter absuelto de la actividad, el finitismo sería insuperable, y sin la finitización, la infinitud se aniquilaría en la mera trascendencia.

Por consiguiente, el infinito cumple una función argumentativa en el idealismo de Fichte, y no se atiene a lo finito, sino que potencia la actividad de transformación de lo finito. El plano de lo ideal no permanece como un cielo inalcanzable o trascendente, sino como un estímulo o fuerza transformadora de lo dado, de modo tal que los límites siempre resulten resignificados por la actividad del Yo:

El punto límite está en la infinitud, en donde el Yo lo pone. El Yo es finito porque debe ser delimitado; pero es infinito en esta finitud, porque el límite siempre puede ser puesto más allá, en lo infinito. Es infinito según su finitud, y es finito según su infinitud. – Por tanto, el Yo no está limitado por esta posición absoluta de un objeto, sino en cuanto se limita a sí mismo absolutamente y sin ningún otro fundamento.²⁰

El Yo infinito se muestra, existe, se efectiviza, a través de lo finito; sin embargo, esto no significa que se circunscriba a la finitud, porque la finitud surge, no por sí misma, sino porque el Yo se autolimita. El idealismo se basa precisamente en que la realidad se fundamenta desde el Yo (y no desde sí misma), y en que los límites se explican a partir de una actividad que se proyecta sobre ellos. Desde esta actividad que Fichte llama tendencia, esfuerzo o aspiración (*Streben*), lo objetivo se deduce como un recorte, un focalizarse y atenerse

²⁰Fichte, GWL § 5, 394, 122. Poco antes había afirmado: “Una esencia finita es finita sólo como inteligencia; la legislación práctica que debe serle común con el infinito, no puede depender de nada exterior a ella”, 387, 116 nota. Y en 392, 120, afirma que el Yo se pone como infinito y como finito.

a lo dado. La actividad infinita se finitiza en la delimitación de lo objetivo. Pero estos límites no son absolutos, sino que están puestos por la actividad del Yo. Es la tendencia o esfuerzo lo que se finitiza, se orienta hacia un objeto, y a su vez se proyecta más allá.

En este contexto resulta pertinente la crítica de Hegel a la insatisfacción permanente. El incumplimiento de la total identidad entre lo infinito y lo finito pareciera colaborar con esta interpretación, en cuanto Fichte suscribiría una suerte de infinito postergarse de la Idea-fundamento:

El ideal es producto absoluto del Yo; se puede elevar hasta el infinito, pero en cada momento determinado posee su límite, que no tiene en modo alguno que ser el mismo en el siguiente momento determinado. [...] la composición de lo *infinito* y lo *objetivo* es asimismo una contradicción. Lo que se dirige a un objeto es finito, y lo que es finito se dirige a un objeto. Esta contradicción no se anularía sino mediante la supresión del objeto en general; pero éste no se suprime sino en una infinitud cumplida [...] en la que] no habría ningún objeto más, y sería realizada la idea de infinitud, la cual no obstante también es una contradicción. Sin embargo, la Idea de semejante infinitud a cumplir está suspendida ante nosotros y contenida en lo más profundo de nuestro ser.²¹

Este pasaje bien podría interpretarse desde la óptica hegeliana como progreso al infinito o falso infinito. Sin embargo, Fichte muestra que lo inalcanzable no es el ideal mismo, que se va concretizando mediante la práctica, sino la supresión o aniquilación total de un objeto, o mejor, de todos los objetos (del “objeto en general”), de todo lo finito, en una infinitud internamente indiferenciada. Si, en cambio, se considera la eliminación como una contención, un

²¹Fichte, GWL § 5 403, FDC 129.

resignificar lo finito desde lo infinito, un superar que también implica conservar, y si se considera que lo finito resulta inexplicable sin lo infinito, entonces el “incumplimiento” fichteano se equipara con aquel rechazo de Hegel a la pregunta sobre el pasaje de lo infinito a lo finito, es decir, se equipara con la articulación de lo finito al interior de lo infinito, como un conflicto interno en permanente resolución. Ahora bien, si se pretende absolver a lo infinito de su relación con lo finito y dotarlo de una vida propia, de una independencia que le permita prescindir completamente de lo finito, entonces los límites no se explicarían más que como ficciones o invenciones del Yo o Espíritu, como instrumentaciones de un nivel trascendente. Si, por el contrario, este Yo o Espíritu se encarna en la finitud y la transforma conflictivamente mediándose a sí mismo y a lo otro de sí, sus configuraciones epocales constituyen las expresiones parciales de una totalidad inconclusa, pues su conclusión también significaría su finitud.

4. Consideraciones finales.

A modo de cierre, queda claro que el idealismo de Fichte no conserva la finitud como una instancia extrínseca irreductible, sino que la subsume y contiene en la proyección del Yo. Tampoco se trata de un progreso infinito que reproduce la insatisfacción permanente, ni de un deber-ser completamente desarticulado de lo efectivo, sino que se concretiza y realiza a través de la transformación de los límites. La mediación del Yo con el No-Yo presupone a su vez una mediación del Yo consigo mismo. Al fin y al cabo, lo que en Fichte permanece irresuelto, la tensión entre lo infinito y lo finito, en Hegel reaparece como inseparabilidad conceptual entre ambos. Desde luego, tal como advertimos, esta comparación descansa en un recorte o focalización en un aspecto determinado, y ciertamente se podrían señalar otros tantos aspectos desde los cuales reconstruir la crítica

de Hegel a Fichte y a las filosofías del entendimiento; por ejemplo, las connotaciones del Yo o de la subjetividad opuesta a la objetividad, el poder de la negación, el significado de la expresión “eliminar” o “superar” (*Aufheben*), o las aristas kantianas de la concepción ética de Fichte. Pero aquí tratamos de enfatizar los puntos de convergencia entre los dos idealismos.

Tanto Hegel como Fichte intentan articular lo finito y lo infinito sin caer en una posición dogmática o finitista, es decir, sin aniquilar uno de los elementos, ni manteniéndolos tal cual. En el caso de Hegel, la infinitud verdadera se absuelve de lo finito, en el sentido de que no aparece condicionada o determinada por éste, sino que lo integra en una unidad superior. La verdadera unidad, entonces, es la del infinito que contiene internamente a lo finito, que desarrolla la negación entre los términos, cada uno de los cuales contiene a su vez al opuesto. Esta eliminación mutua soslaya el sometimiento unilateral y la alternancia. El despliegue de la negación de la negación muestra que el infinito se contiene en sí y contiene su opuesto. En el caso de Fichte, el finitismo analizado concierne más a un residuo del kantismo que a un aspecto propio de su sistema, porque lo finito no se explica sino desde una actividad infinita proyectada. Si Fichte no otorga una entidad subsistente al No-Yo, sino sólo en la medida en que el Yo lo pone, la mediación con lo otro de sí también implica una mediación consigo mismo. Bajo la contienda con el dogmatismo, el Yo absoluto fichteano no admite ningún otro predicado que no responda su propia actividad. Que este Yo no pueda prescindir de lo finito no significa conservarlo tal como lo encuentra, sino que lo transforma, y se expresa a través de él. Ahora bien, esta articulación ni mantiene la separación, ni extiende el infinito a un más allá inalcanzable, ni restaura subrepticamente la finitud, sino que descansa en conciliaciones parciales que no conllevan una conciliación última, que significaría la aniquilación de ambos. El idealismo de Fichte también

plantea una mediación del Yo consigo mismo y con lo otro de sí (el No-Yo), sin con ello transferir la legitimación del proceso a lo finito. Que le conceda un papel importante a la limitación no implica que ésta se sustente por sí misma, sino sólo como momento al interior de la actividad infinita proyectada. En consecuencia, si la comparación es precisa, la crítica de Hegel no afectaría a Fichte, sino más bien a Kant, y el idealismo de Fichte no sería tan lejano al de Hegel, en cuanto éste no se desplace a la afirmación de una infinitud autosuficiente que anule totalmente lo finito. Ambos inscriben al idealismo en las antípodas del dogmatismo y del finitismo.

Bibliografía:

Fichte, J. G. (1794-5). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en la edición crítica: (1965). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth, H. Jacob y M. Zahn. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, serie I, tomo 2, pp. 249-471. Utilizamos la abreviatura GWL.

—, (1975), *Doctrina de la Ciencia*, traducción J. Cruz Cruz. Bs. As.; Aguilar. Utilizamos la abreviatura FDC.

Hegel, G. W. (1812 ss.). *Wissenschaft der Logik*, según la edición (1970). *G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden*. Berlín: Suhrkamp, tomo V. Utilizamos la abreviatura WdL.

—, (1993), *Ciencia de la Lógica*, dos tomos, traducción de A. y R. Mondolfo. Bs. As.: Solar. Utilizamos la abreviatura CL.

Ahlers, R. (2006), “Der späte Fichte und Hegel über das Absolute und Systematizität”, en *Fichte-Studien*, 30: 187-200.

Duso, G. (1974). *Contraddizione e dialettica nella formazione del pensiero fichtiano*, Urbino: Argalia.

Gaudio, M. (2011). “Fichte ante Hegel. La relación entre ser y existencia”, en D. López, M. Yuan y C. Lammertyn (comps.), *Experiencia y concepto. Intensidades clásicas y tensiones contemporáneas*, Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 135-145.

Lauth, R. (1968). *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*, trad. B. Navarro. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Pareyson, L. (1950). *Fichte*, vol. 1, Torino: Edizioni di filosofia.

Siemek, M. (2007). “Unendlichkeit und Schranke. Zum Fichteschen Entwurf einer transzendentalen Ontologie des Wissens”, en *Fichte-Studien*, 31: 59-77.

EL CARÁCTER ABSOLUTO DE LA VIDA

Aldo Guarneros

Universidad Nacional Autónoma de México

El interés en mostrar que la filosofía se dedica a dar razón de la unidad, del principio y de la verdad llevó a Hegel a reparar en la noción de *vida* desde una perspectiva ontológica. La vida, en su universalidad e infinitud, sería el nombre que le corresponde al todo, al principio de unidad, al absoluto. Así, pues, el propósito de las siguientes líneas es mostrar en qué consiste la vida como un todo especulativo, lo cual no sólo ha sido señalado por Hegel, sino también por una larga tradición de la que se nutre.

Hegel afirmaba ya en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* que la *necesidad* de hacer filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres. Así, el adversario teórico de Hegel, podríamos decir, es toda postura que defiende ideas como el agotamiento de la verdad, la incognoscibilidad o inexistencia del principio de unidad o la agonía de la metafísica. A diferencia del entendimiento común, la representación ordinaria o la opinión —que se conforman con la escisión y sostienen dualismos irresolubles—, el proyecto especulativo de Hegel, si bien no lo tiene minuciosamente elaborado en aquel escrito sobre la *Diferencia*, lo esbozó ya al decir lo siguiente: “...la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser —como devenir—

, la escisión en lo absoluto —como su manifestación—, lo finito en lo infinito —como vida—. ¹ Ser y no-ser, la escisión y lo absoluto, finitud e infinitud son algunos de los dualismos que la filosofía ha tratado de resolver, ya sea a partir de una conciliación entre los términos contrapuestos, ya sea deshaciéndose de uno de los componentes de la contradicción para “salvaguardar” la identidad y, así, conseguir una verdad estable y permanente. Hegel, en cambio, sostiene que la solución consiste en atender la relación desde el punto de vista del devenir, la manifestación —como proceso— y la vida. De ahí que el movimiento y la temporalidad adquieran preeminencia en su sistema.

Es famoso el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel explica la vida como el todo que se *desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento*. Aquello que constituye la vida no es, de acuerdo con esto, algo entitativo, sino la estructura de un proceso que se da a sí mismo paulatinamente una re-configuración. Visto así, la vida no es algo eminentemente *bio*-lógico. La vida en Hegel no se refiere a determinados estadios o modos de ser particulares de aquello que existe —como sucede con el concepto griego de βίος—; no puede, entonces, contraponerse a algo completamente diferente o absolutamente muerto. Por el contrario, el concepto de vida que impregna el sistema hegeliano posee un carácter universal en el que se *comprende* que toda alteridad es parte de lo *mismo*, es algo común. La noción griega de ζωή, que implica una vida perfecta y cósmica, resulta más apropiada para entender a Hegel. Me gustaría, al respecto, traer a cuento unos breves ejemplos de lo que implicaba la vida en tanto ζωή desde Platón y Aristóteles.

Aun cuando Platón, en su madurez, dio paso a establecer —si acaso podemos hablar así— algunos de los

¹Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, p. 24.

dualismos más arraigados en la historia de la filosofía, no cabe duda de que su propósito siempre consistió en comprender qué es lo común a todo y, por tanto, cómo nombrar o formular el principio de unidad, de tal suerte que la palabra —el λόγος humano— fuese capaz de asemejarse a la naturaleza y decir cómo es ella en sí misma. Ya desde el *Fedón* comprende que la contradicción es unidad. Allende la convicción personal, la esperanza existencial o las influencias órficas, Platón sostiene en el *Fedón* que la vida y la muerte han de sucederse mutuamente en un ciclo infinito; de no ser así, el todo acabaría destruyéndose, pues el todo sólo podría moverse a la muerte. De este modo, la unidad se muestra en la diferencia. Por esa razón la teoría de las formas que Platón desarrolla no es una afirmación de dos mundos. Por el contrario, no sólo es patente la íntima relación entre la sensación y el pensamiento —o la intuición— a lo largo de la obra platónica, sino que además él comparte —junto con muchos otros pensadores griegos— la confianza en que el mundo no puede tener ni comienzo ni fin temporal, por lo cual el mundo es uno, único y, más aún, algo eminentemente vivo.

Si bien las tesis de Platón —o, mejor dicho, la manera de expresarlas— aparentemente enfatizan los dualismos, no obstante, la confianza en la unidad es explícita en sus diálogos. Así, en el *Sofista* pregunta irónicamente: “...¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que [el mundo] no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intuición, está quieto y estático?”² En otras palabras, la perfección del todo no puede comprenderse a partir de una aprehensión parcial del cosmos: si el mundo ha de ser perfecto, ha de ser en razón de un movimiento y un cambio con-formado y ordenado.

²Platón, *Sofista*, 248 e-249 a.

En este sentido, si bien parece ser que uno de los motivos por los cuales Platón erige la teoría de las formas es para evitar el problema de enfrentarse al devenir que la realidad muestra, no obstante, en su vejez busca la manera de esclarecer en qué sentido al mundo, cambiante y múltiple, lo trasciende de forma inmanente un principio de unidad al que llama *formas* o *géneros*. Si hay algo autosuficiente y *perfecto* en el mundo, esto no puede tratarse de un ente ni de un principio escindido del mundo, sino que es el mundo mismo. De ahí que al todo le pertenezca: una ψυχή —es decir, un alma, que para Platón es el máximo principio de movimiento—, la capacidad noética —es decir, la intuición que para los griegos es el modo de contemplar adecuada e inmediatamente el principio—, la διάνοια —es decir, el pensamiento que, quizá, sería mejor traducir como *reflexión*— y, finalmente, se constituye como ζωή —es decir, vida que no carece de nada, que no requiere de algo ajeno para ser, pero que tampoco excluye nada de sí mismo, sino que es inagotable.

Aún más significativa resulta la descripción que hace Platón del mundo en el *Timeo*: "...este mundo [es] *ser viviente visible que comprende los objetos visibles*, imagen sensible del dios *intuible*, llegó a ser el mayor y mejor, el más bello y perfecto, porque este universo es uno y único".³ En esto podríamos observar que las determinaciones reflexivas de Hegel son reflejo de la tesis platónica: dado que el mundo —en tanto que es algo vivo y posee la διάνοια— puede reflexionar, entonces el mundo, que es único, puede desdoblarse a partir de sí mismo y flexionarse sobre sí para *comprender* la relación de los contrarios (en este caso, la relación de lo sensible con lo intuible).

Siguiendo a Platón de cerca, Aristóteles igualmente hacía énfasis en la tesis de un principio que trasciende de manera inmanente la naturaleza y cuya actividad consiste en

³Platón, *Timeo*, 92 c.

la auto-intuición. El acto puro del primer motor inmóvil es la denominada νόησις νοήσεως, la intuición de la intuición —la especulación, podríamos decir en lenguaje hegeliano—, y esto dado que el primer motor “...tiene vida, pues *el acto de la intuición es vida*, y él es el acto. Y el acto por sí de él es vida nobilísima y eterna [...] de suerte que Dios tiene [...] duración continua y eterna”.⁴

La actividad del todo, se la denomine διάνοια o νόησις, es en última instancia una θεωρία —aquel concepto griego que Hegel traducía por *especulación*—, es decir, es un modo de contemplar gracias al cual la alteridad se muestra como mismidad. Así, por una parte, afirmaba Platón en el *Teeteto* y en el *Sofista* que el pensar (διανοεῖν) puede ser un diálogo interno del alma. El alma por sí se desdobra y conversa consigo misma; gracias a esa capacidad de desdoblamiento y reconocimiento, el pensar puede ser el reconocimiento de uno mismo a partir del otro. Aristóteles, por otra parte, afirmaba en su *Metafísica* —con un tono semejante al de Platón— que lo más excelso de la intuición (νοῦς) reside en la capacidad de esta potencia del alma de ocuparse de sí misma, a diferencia de lo que sucede con la opinión, la sensación y la ciencia, que sólo secundariamente se ocupan de sí, ya que estos modos de conocer versan en primer lugar en torno a algo ajeno.⁵

A estas tesis griegas se suma Hegel cuando afirma en su *Fenomenología* lo siguiente: “...hay tanta autosatisfacción en el explicar porque la conciencia, cuando explica, está, por así decirlo, en inmediata conversación consigo, disfruta sólo de sí misma, y pareciendo que se ocupa de otra cosa, de hecho, sin embargo, sólo se está ocupando de sí misma”.⁶ Ahora bien, aquello que la conciencia hace al explicar consiste en

⁴Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 26-30. Las cursivas son mías.

⁵Cf., *Ibid.*, XII, 9, 1074 b 35-36.

⁶G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 239-241.

darse el concepto a sí misma. Dicho de otro modo, explicar, de acuerdo con Hegel, quiere decir que el concepto, en tanto principio de unidad que tiene su manifestación o efectuación en lo ente, sea concepto para sí mismo, es decir, que la consciencia reconozca dicho principio, lo aprehenda racionalmente y lo exprese gracias al lenguaje.

Partiendo del punto de vista de una subjetividad particular que busca aproximarse al absoluto, la consciencia busca reconocerse en lo extraño, en la alteridad. Y lo mismo sucede desde el otro punto de vista. Es decir, visto desde una subjetividad absoluta como la de Dios, el absoluto contempla su infinitud en la finitud: la razón, la intuición y la vida divinas, que no se agotan en lo particular, tienen que comprenderse también como eso particular. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* Hegel explica esta necesidad del siguiente modo:

El significado de la idea divina consiste en que el sujeto absoluto, la verdad del Universo natural y espiritual, no son meramente otro abstracto. Se trata, por consiguiente, de la misma materia. Es el mundo intelectual, divino, la vida divina en sí misma que se desarrolla, pero estos círculos de su vida son los mismos que los de la vida del mundo. Ésta, la vida divina bajo la forma de su manifestación, bajo la forma de la finitud, es contemplada en aquella vida eterna bajo su figura y verdad eternas...⁷

Así, pues, aquella tarea de la filosofía que consiste en unificar lo finito y lo infinito en tanto vida, viene a ser lo que Hegel lleva a cabo en su obra al dar razón del movimiento dialéctico del concepto. El concepto, en efecto, es la infinitud a la que la palabra del filósofo busca aproximarse. En el caso de Hegel esta búsqueda no se lleva a cabo a tientas, como si se dudase si el resultado de la pesquisa será exitosa o no. Es

⁷G. W. F. Hegel, *El concepto de religión*, p. 215.

decir, el concepto ya se ofrece como lo absoluto, lo incondicional y lo infinito, pero sólo al dar razón se *esclarece* aquello que de por sí se presenta. Sin duda lo que se presenta en la realidad es algo determinado y, por tanto, *finito*, pues se trata de lo que ex-siste como algo concreto (el *Dasein* hegeliano). Sin embargo, la apuesta de Hegel es que toda determinación, aunque pareciese una carencia, es más bien complemento y en esa referencia necesaria a la alteridad se muestra continuamente una infinitud de las determinaciones. Esta infinitud, puesto que se trata del principio de movimiento de algo único y completo, no es un principio a modo de ente o axioma, sino que es un principio, por así decirlo, procesual: no es una diferencia, sino la *diferenciabilidad*.

En efecto, hay ciertas determinaciones en el sistema de Hegel que no son sólo categoriales, es decir, no sólo definen cierto aspecto de la realidad, de la idea o del espíritu, sino que además son procesuales. Esto significa que muestran la estructura del todo y de la verdad, del sistema y, por tanto, del método que expone el desdoblamiento de la unidad y la re-unión de la diferencia. En la *Fenomenología del espíritu* estas determinaciones procesuales se hallan muy bien expuestas como *el juego de fuerzas* y en la *Ciencia de la lógica* Hegel habla de las determinaciones del *poner* y el *presuponer*. Mi propósito en este ensayo no es exponer a detalle lo que Hegel describe con dichas determinaciones. Me gustaría, más bien, hacer hincapié en que lo esencial de ese proceso es asumir que toda determinación, dado que es una negación, está dada, por una parte, gracias a la contraposición (de dos entes o conceptos, por ejemplo) y, por otra parte, que *lo otro* (la alteridad) se halla ya en la identidad (es decir, en una sola determinación se halla toda determinación). De modo semejante a Empédocles, podemos hablar de dos principios de movimiento o dos principios que expliquen la contradicción, pero ambos principios son siempre el mismo, ya que el obrar de un principio no es diferente del obrar del otro. Toda

determinación es comprendida gracias a la presencia de algo “ajeno” o diferente, es decir, de un no-ser particular (en el sentido en que toda determinación es negación), pero en esta relación con lo otro se halla una referencia al no-ser ajeno *desde la mismidad* de cada ente o concepto determinado.

Desde luego, la tesis de Hegel podría confundirse con la búsqueda de una génesis de la diferencia o de la determinación a partir de la unidad o la identidad. No obstante, el propio Hegel afirmaba ya en la *Fenomenología* que la pregunta “¿cómo sale la diferencia desde la unidad?” no puede considerarse como una pregunta filosófica seria. Una genealogía tal, si bien parece ser lo que Hegel lleva a cabo en sus diversas obras, no podría ser jamás un desarrollo metódico y sistemático del pensar filosófico si para ello se exigiese una demostración del despliegue de la “creación” o se buscase imponer la razón particular de un individuo a la razón de la realidad. Al contrario, en tanto que la unidad y la diferencia parten de un mismo principio ontológico, no hay genealogía, sino que hay más bien una suerte de *arqueología*, esto es, un desenvolvimiento o desarrollo del $\alpha\alpha\chi\eta$: del principio que trasciende toda particularidad. De ahí que Hegel parte tanto de la multiplicidad y la diferencia como de la unidad y la identidad para dar razón del todo.

Sólo desde esa doble perspectiva se comprende a cabalidad, en opinión de Hegel, lo particular. Quiero decir que, si Hegel insiste constantemente en que la verdad es el todo y que lo particular no ofrece una ciencia filosófica, esta afirmación no la hace restando primacía ontológica a lo que se muestra como algo concreto, diverso y cambiante, sino porque una ciencia del todo resultaría insuficiente si ella no diese razón de las partes que se co-organizan en el sistema. En el reconocimiento de esta dualidad del todo —que no dualismo— se da la infinitud del concepto. En otras palabras, la finitud y delimitación —no dialécticas— a las que obligan los dualismos sólo adquiere sentido —pese a lo antifilosófico que puedan ser— en la infinitud. Dicho de

otro modo, la unidad es infinita cuando la contradicción es entendida principalmente como relación y no ya como un pro-blema, algo puesto en frente, palpable, material, concreto y aporético. Así, pues, la diferencia es el enclave de toda contraposición.

Lo que hay que *pensar* —afirma Hegel— es el cambio puro, o la *contraposición en sí misma, la contradicción*. Pues dentro de la diferencia, que es una diferencia interna, lo contrapuesto no es solamente *uno de los dos*: sería entonces un *ente*, y no algo contrapuesto. [El mundo] es, en una única unidad, él mismo y su contrapuesto. Sólo así es la diferencia en cuanto diferencia *interior*, o diferencia *en sí misma*, o es *en cuanto infinitud*.⁸

En la unidad de la sustancia y el sujeto —o del concepto y la historia, por ejemplo— se halla la verdad que busca la filosofía y ésta se muestra, a su vez, como un desarrollo *completo y concreto*. Esta perfección, no obstante, no quiere decir que la verdad sea excluyente de todo lo ajeno o que reniegue lo abstracto. Y esto, en primer lugar, porque no es posible hallar algo ajeno que, en rigor, no proceda de lo mismo. Por el contrario, la verdad que engendra el concepto, entendida como proceso, ha de acoger toda alteridad que en un principio se muestre como algo meramente externo. Esta asunción la lleva a cabo la filosofía tanto en la concreción de las particularidades como en la abstracción de la idea. Así, reafirma Hegel la cohesión del todo. En lugar de creación, al modo de la génesis, el concepto entraña una creación en el sentido de *ποίησις*.

El concepto aporta, sin duda, una suerte de acrecentamiento, pues su movimiento no es una repetición de lo acaecido, tal como se observa en la historia. Al respecto Hegel hacía la siguiente observación en su *Lógica*:

⁸G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 235.

En la historia, en suma, las masas y los individuos espirituales están en juego, y en determinación recíproca unos con otros; pero la naturaleza del espíritu, y en un sentido aún mucho más alto que el carácter de lo viviente en general, consiste más bien en no aceptar dentro de sí a algo originario distinto de él...⁹

Ahora bien, que el espíritu no acepte nada que sea distinto de sí mismo no es una consigna o una imposición de la razón humana frente al todo. Por el contrario, el origen de lo que en el devenir se presenta como novedoso se conforma como advenir de lo que ha acaecido. Dicho de otro modo, siendo vida el concepto, lo que se “engendra” es aquello que parte siempre desde el mismo fundamento ontológico. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel decía: “[La] contradicción interna de lo concreto [...] da origen a las diferencias [y] su verdad reside solamente en la unidad. Se establece de este modo la vida, tanto la natural como la de la idea, la del espíritu dentro de sí”.¹⁰

Concepto no equivale a definición, sino a la capacidad de diferenciación inmanente al todo. El concepto no es *un* solo concepto y es a la vez *todo* concepto. La diferenciación, como proceso del concepto, es un integramiento de toda diferencia. Así, lo particular, que es algo concreto y delimitado a partir de atributos particulares, y que según la Doctrina de la esencia de la *Lógica* es un *ser puesto*, tiene en sí mismo la *suposición* como referencia a lo negativo de los propios atributos, es decir, mantiene una referencia al proceso de diferenciación que es inagotable. *La diferencia que no es diferencia*, es decir, el proceso de diferenciación del concepto, la expresa Hegel en su *Lógica* del siguiente modo:

⁹G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica* I, p. 628.

¹⁰G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* I, pp. 29-30.

La diferencia y las determinaciones, que el concepto se da al diferenciarse, constituyen aquel aspecto que antes se llamó *ser-puesto*. Siendo éste, en el concepto, idéntico con el ser-en-sí y por-sí, cada uno de aquellos momentos es tanto concepto *total* como concepto *determinado*, y como una *única determinación* del concepto.¹¹

La determinación del concepto en su desarrollo es lo que podemos comprender como la vida del concepto en su infinitud y totalidad. En este proceso vital del principio de unidad hegeliano se fundamenta toda alteridad, es decir, la racionalidad y perfección del cambio y del desarrollo de la realidad efectiva: “La *autodeterminación* es también determinación de un *objeto exterior*...”¹²

En términos históricos —y no sólo desde Hegel— la vitalidad del principio de unidad implica que el modo de dar razón del principio mismo no sólo altera al hombre en su devenir, también trans-forma, de algún modo, al principio. Esta alteración es la *ποίησις* como actividad de la vida del todo. A partir de este carácter que posee el principio de unidad se le hace patente al hombre la infinitud, no como infinitud del ente, sino como movimiento y proceso. Aquello que busca la palabra humana es, pues, acoger y expresar del mejor modo posible este desenvolvimiento del principio que se complementa continuamente con la palabra.

...el concepto obliga a que el *contenido* sea la propia *actividad* del *sí-mismo*; — puesto que este concepto, como vemos, es el saber de la actividad del sí-mismo dentro de sí como toda esencialidad y toda existencia, es el saber de *este sujeto* como *sustancia*, y de la sustancia como este saber de la actividad de aquél. — *Lo único que hemos añadido aquí es [...]* la reunión de los momentos singulares, cada

¹¹G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica II*, p. 277.

¹²*Ibid.*, p. 468.

*uno de los cuales expone en su principio la vida de todo el espíritu...*¹³

Evidentemente esta vida eterna que no es enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, como señala Hegel en su *Fenomenología*, suele entenderse como sinónimo de una actividad imperecedera o continua en el tiempo. Así, por ejemplo, lo expresaban ya Platón y Aristóteles. Sin duda, no obstante, una eternidad numerada y datable no puede comprobarse jamás y, por tanto, la vida del concepto, en su desenvolvimiento lógico, natural o espiritual, se presta siempre a la sospecha de un cese, de la agonía y de la mera finitud. No obstante, vale la pena tener en cuenta que el sentido de *eternidad* es, en rigor, *energía vital*. La eternidad se puede presentar aun por instantes y, de este modo, lo infinito, la unidad y la verdad se expresan indefectiblemente en la palabra. El concepto y la unidad que éste da a conocer son vida perfecta porque el límite de la palabra no se ciñe a algo estático ni se cierra a la posibilidad de la transformación, sino que se homologa con la reconfiguración y alteración especulativa de la contradicción. Y esta transformación, a su vez, no sólo no es resultado de un proceso de deducción ni tiene únicamente el carácter dialéctico que Hegel enfatiza, sino que es análogo, más bien, con todo esfuerzo filosófico de expresar la intuición por medio de la palabra.

Bibliografía.

–Aristoteles. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra, Madrid: Gredos, 2012.

–Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica I*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar-Hachette, 1993.

¹³G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 907. Las últimas cursivas son mías.

–Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica II*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar-Hachette, 1993.

–Hegel, G. W. F. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Trad. María del Carmen Paredes, Madrid: Tecnos, 1990.

–Hegel, G. W. F. *El concepto de religión*. Trad. Arsenio Guinzo, México: FCE, 1986.

–Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada-UAM, 2010.

–Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Trad. Wenceslao Roces, México: FCE, 2005.

–Platón. “Sofista” en *Diálogos V*. Trad. Nestor Luis Cordero, Madrid: Gredos, 2002.

–Platón. “Timeo” en *Diálogos VI*. Trad. Francisco Lisi, Madrid: Gredos, 2002.

HACIA LAS PROFUNDIDADES DE LA ESPIRITUALIDAD SUBJETIVA: EL TRÁNSITO DE LA ESPACIALIDAD A LA TEMPORALIDAD EN LA PINTURA Y LA MÚSICA

Sebastián Alberto Hernández Hernández
Universidad Nacional de Colombia

Quienes se han acercado al pensamiento hegeliano, o incluso quienes sólo lo conocen por referencias y alusiones, coinciden en que uno de sus rasgos distintivos es el privilegio que le otorga a la idea de totalidad. Ciertamente al recorrer los textos destaca la tesis de Hegel según la cual no existen aspectos, dimensiones o esferas de lo existente que sean autónomas, autosuficientes o que puedan llegar a ser verdaderas con total independencia del resto de la realidad. Es así como uno de las características más destacadas que puede atribuírsele a la propuesta hegeliana es la de ser sistemática hasta en sus más profundos rudimentos; se trata de un sistema que ha sido hilado por tejidos de racionalidad más y más complejos y tupidos cada vez. Al pensamiento humano le corresponde mapear esa red llamada Absoluto, Idea, Concepto, etc., pero no como una realidad que le es ajena o exterior sino como una realidad de

la cual siempre ha sido partícipe y que sólo espera ser reconocida como tal.

En el último nivel de desarrollo de aquella gran construcción sistemática, nivel al que Hegel ha nombrado como espíritu absoluto, encontramos a las tres manifestaciones más elevadas de racionalidad: arte, religión y filosofía. Hegel nos propone acercarnos a la esfera del arte desde tres peldaños diferentes: el ideal o la idea de lo bello artístico, el desarrollo del ideal en las formas particulares de lo bello artístico y el sistema de las artes singulares. A su vez, esta tercera sección le sigue la pista al despliegue del espíritu desde la arquitectura, pasando por la escultura, la pintura y la música, hasta llegar a la poesía. Son precisamente las determinaciones particulares del despliegue en las artes singulares lo que nos interesa investigar en el presente escrito: la arquitectura, la escultura y la pintura completan un ciclo denominado artes figurativas. El recorrido del espíritu no se detiene allí pues encuentra en la música una manifestación que le permite llevar a un término más profundo los procesos que aún se encuentran en ciernes para el arte pictórico. Es en ese contexto que surgen algunas inquietudes: ¿cómo caracteriza Hegel lo pictórico y lo musical?, ¿cómo entiende el paso del uno al otro y cuál es la característica principal de este paso? ¿Cuál es la expresión material más concreta de la subjetividad?

El estilo complaciente, primeros atisbos de la subjetividad.

De acuerdo con la exposición sistemática mencionada anteriormente, el Espíritu encuentra, en su más alta esfera, al arte como su primera forma de manifestación. De principio a fin en las Lecciones sobre la estética Hegel está interesado en mostrar cómo en la belleza artística el Absoluto, la Idea, etc., encuentra su modo sensible de manifestación. Que la Idea se halle inserta en lo bello

artístico y que además consiga presentarse en las formas generales del arte (simbólica, clásica y romántica) da ciertamente cuenta de un grado de efectividad adquirido. Sin embargo, sólo en el momento correspondiente al ingreso del espíritu en las artes singulares encontramos el mayor grado de concreción, es decir, la presentación en el material sensible mismo, en el ser-ahí. Es así como las obras de arte, sean arquitectónicas, escultóricas, etc., son la objetivación de las determinaciones, el volcarse tanto del ideal como de las formas generales en la presencia sensible del ser-ahí bello artísticamente.

En cada una de las artes y sus obras el contenido espiritual se apropia de una manera particular de la sustancia material de la obra. Así, por ejemplo, en la arquitectura aún no encontramos una apropiación de lo sensible (la pesada materia); allí evidenciamos que las creaciones arquitectónicas se encuentran en una búsqueda de la divinidad y, por tanto, no están aún en compenetración propiamente con la Idea: los fines y contenidos espirituales de estas obras no se encuentran en sí mismas sino en la remisión a algo exterior. En la antípoda se encuentra la poesía: en este caso la materialidad sensible (la palabra) no está a la espera de ser embebida por el contenido sino que, en contraste, reconoce que el material externo no puede ser en sí mismo una presentación del espíritu, no puede llegar a reconciliarse con él, y por tanto su sustancia se convierte en signo, carente él mismo de contenido. A esta altura, la palabra poética se ha convertido en alusión al espíritu y no en manifestación del mismo; llegados a este punto la esfera del arte le pierde el paso al ritmo del espíritu pues ha dejado ya de ser presentación del mismo. El hilo conductor que va de la arquitectura a la poesía, marcando las estaciones del desenvolvimiento espiritual en las artes, es la amalgama que se consigue cuando las determinaciones del contenido espiritual se objetivan en la sustancia sensible o ser-ahí material. A este hilo conductor lo llamamos estilo. Nuestro

interés no es, sin embargo, recorrer la totalidad del camino demarcado por el estilo; en cambio, lo que importa para el presente texto es estudiar las determinaciones del estilo propio de la pintura y la música, y tomar estas indicaciones como punto de partida para una comprensión más profunda del paso de uno al otro arte singular.

De la espiritualidad disgregada al principio de la subjetividad.

Siguiendo la ruta demarcada por las artes singulares llegamos a la pintura y a la música, a la espiritualidad en su forma subjetiva; es necesario, no obstante, añadir unas precisiones adicionales al respecto. En la forma clásica -y en su correspondiente expresión concreta en la escultura- por una parte, la unidad objetiva de la obra se manifiesta como lo en sí eterno, definitivo, verdadero y sustancial; allí encontramos un entrelazamiento inmediato entre lo sustancial del espíritu y la individualidad de la pieza escultórica que no se encuentra aún disgregada como sujeto singular. Por otra parte, aquella sustancia espiritual quedaba enteramente vertida en la corporeidad de la escultura, circunscribiéndose por completo a este ser-ahí externo. Esta perfecta reciprocidad se quiebra en las artes románticas: el contenido se ha desligado del engranaje inmediato en que se encontraba con la unidad objetiva externa y anida ahora al interior de lo subjetivo. En palabras de Hegel, a partir de la escisión que tiene lugar en las artes románticas

la espiritualidad en sí retraída no sólo se contrapone a lo externo en general, a la naturaleza, tanto como a la corporeidad propia de lo interno, sino que también en el ámbito de lo espiritual mismo lo sustancial y objetivo del espíritu, en la medida en que ya no permanece mantenido en individualidad sustancial simple, está escindido de la singularidad subjetiva viva como tal, y todos estos momentos hasta aquí fundidos en uno

devienen recíprocamente libres, de modo que ahora han también de ser elaborados por el arte en esta libertad misma¹.

Dicho en otras palabras, la sustancialidad de lo espiritual -lo divino- coincide a esta altura con la interioridad mundana y humana, se capta y realiza a través de ella en el arte: en este punto el arte coincide con el estado del espíritu y es capaz de presentarlo palmo a palmo. El principio de la subjetividad es, por tanto, lo común a ambos; cuando este principio se presenta en la sensibilidad material, la Idea aparece como sujeto vivo, efectivamente real y humano. Al no existir correspondencia inmediata y en tanto disgregado de lo divino, por su parte, el lado externo se presenta como autónomo: lo interior, al no encontrarse perfectamente interpenetrado con lo externo, se repliega hacia su interioridad subjetiva, se vuelca de su ser-ahí real a lo ideal, a sentimiento, corazón, ánimo, meditación y hace a un lado, en últimas, la existencia exterior².

Evidentemente este primado de la interioridad no es estático, no se trata de una interioridad confinada y encerrada en sí misma; la idea de repliegue hacia la interioridad nos advierte ya un proceso, una mediación. En efecto, nos encontramos en el momento en que lo Absoluto conquista el plano de lo artístico y por lo tanto tiene que presentarse en la sustancia concreta, en su ser-ahí; así pues, la subjetividad, es decir lo interno que es para sí –que, valga la precisión, no es lo subjetivo concreto sino ideal-, se manifiesta en lo sensible externo pero de modo que esta existencia se revela como lo externo, como sólo uno de los componentes de una amalgama. Lo sensible externo en que la Idea se presenta es sólo lo externo de lo interno, esto es, de un sujeto que es interiormente para sí. De esta manera, la

¹Hegel, p.579

²Hegel, p.580

realización del principio de la subjetividad en lo bello artístico romántico implica abandonar de la inmediata unión del espíritu con lo corpóreo externo y poner la corporeidad como lo negativo (como lo otro de la espiritualidad) para que, por último, la interno brille desde lo externo, para que lo otro nos remita a replegarnos hacia la interioridad de lo subjetivo.

Profundizando en la subjetividad.

De la interioridad traducida a la interioridad en sí.

Una vez que hemos identificado cuál es el pilar sobre el que se erigen las artes pictórica y musical podemos intentar ahora sí comprender cómo las caracteriza y cómo entiende Hegel el paso de la una a la otra. Aquí será importante notar las diferencias en lo que respecta al contenido, al material sensible que emplean y a la profundización en el principio de la subjetividad.

Tanto en la arquitectura como en la escultura el material era lo material como tal, como ser-ahí externo. Ahora, con el primado de lo subjetivo, el material sensible debe ser despojado de la totalidad espacial y transformada ésta de su ser-ahí inmediato en una apariencia producida por el espíritu; en esta apariencia, adicionalmente, debe ser introducida todo el conjunto de particularidades para que el nuevo contenido se manifieste. Allí nos mantenemos, por supuesto, aún dentro de los dominios de lo sensible pues, como advertimos anteriormente, lo interno es captado sólo en la remisión de la corporeidad y la exterioridad hacia lo interior, es decir, “como un retorno-a-sí-mismo que desde una primera perspectiva sólo puede a su vez patentizarse en el ser-ahí objetivo de la naturaleza y en la existencia corpórea de lo espiritual mismo”³.

³Hegel, p.581

El primer modo de configuración artística en que el principio de subjetividad se manifiesta es, como hemos notado, la pintura. Nos sale allí al encuentro a través de las formas de la figura humana, de los espacios y de lo exterior en general, en fin, del extenso reino de particularidades que puede emplear como vehículo de su contenido, desde las figuraciones más elevadas hasta los más singularizados objetos naturales. Abandonando lo natural y humano en su realidad efectiva, y conservando en cambio la apariencia espiritual puesta sobre el lienzo -unificando el entorno externo (explorado por la arquitectura) y la figura corporal (presente en la arquitectura)- se abre ante nosotros, por primera vez, la interioridad que se evidencia como viva y concreta justamente en el imbricarse con aquellas apariencias. Es por eso que la subjetividad humana, la intimidad del sentimiento, la vida mundana (la privación, el sacrificio, la beatitud, la alegría, etc.), así como esa basta profundidad del ánimo se manifiestan en los términos de todo lo exterior, lo existente en el espacio concreto, y no obstante no dejan de ser subjetivos: el arte pictórico ha hecho de todas aquellas apariencias su material para la presentación del contenido en su remisión a lo interno, “tal como yo, en cuanto este sujeto determinado, me sé y me siento en él”⁴. Es así como el ánimo, la subjetividad que es para sí, emprende la expresión como interno en el reflejo de la exterior: "el contenido de lo pictórico no son los objetos y espacios mismos allí representados**", sino la ejecución, la vitalidad y espiritualidad del artista; las representaciones** pictóricas reflejan por tanto al artista mismo, a su interioridad. En pocas palabras, “la pintura lleva en efecto ante la intuición lo interno en forma de objetualidad externa, pero su contenido propiamente dicho, que ella expresa, es la subjetividad sintiente”⁵.

⁴Hegel, p.587

⁵Hegel, pp.587-588

En la medida en que es una de las artes románticas, y está por tanto dirigida a configurar la espiritualidad en su forma subjetiva humana, la pintura adopta el lenguaje figurativo, la reproducción de la exterioridad como vehículo. Para ello precisa de unos materiales sensibles particulares que le sean adecuados. No puede utilizar la materia propiamente en su existencia espacial, “sino que debe interiorizar en sí misma este material, tal como hace con las figuras”⁶. Para elevar la tridimensionalidad de los espacios físicos y de los objetos allí contenidos al nivel de la espiritualidad humana, la pintura debe superar la apariencia sensible real por una apariencia también sensible pero esta vez confinada al lienzo, transformada, en pocas palabras, mediada por lo interior. Por tal motivo, lo pictórico trae a la presencia la Idea a través de la visibilidad; ciertamente también lo arquitectónico y escultórico se hacen visibles pero -para ser más precisos- el material de la pintura es estricto en el sentido de hacer-visible como tal, “como la luz en sí simple, la cual, al especificarse frente a su opuesto, lo oscuro, y en unión con esto, deviene color”⁷. Encontramos allí una visibilidad subjetivada e idealmente puesta: no tiene que ser estricta ni hacerle justicia al modo mecánico en que las masas de la materialidad pesada se presentan en el ser-ahí concretos ni tiene que presentar la totalidad de la espacialidad sensible; su meta no es retratar la exterioridad. Por el contrario, “la visibilidad y el hacer-visible de la pintura tienen sus diferencias como más ideales, como la particularidad de los colores, y al limitarse a la dimensión de la superficie liberan al arte de la integridad sensible espacial del material”⁸. En ese orden de ideas, la visibilidad de los objetos sensibles en su aparición efectiva, en su ser-ahí, es convertida por lo pictórico en mera apariencia artística

⁶Hegel, p.459

⁷Hegel, p.64

⁸Hegel, p.64

con la ayuda del color y sus múltiples gradaciones y técnicas de aplicación. Eso significa que a la pintura no le corresponde un hacer-visible de lo sensible en general, sino un hacer-visible particularizado, acotado por la espiritualidad humana que debe, a través de las transiciones entre luz/oscuridad, figurar sobre lienzo –él mismo oscuro- la existencia exterior, “contrae[r] para la expresión del ánimo interno la trinidad de las dimensiones espaciales en la superficie en cuanto la interioridad más próxima de lo externo, y representa[r]** las distancias y figuras espaciales mediante la apariencia del color”⁹.

Tenemos entonces que la pintura ha contraído la tridimensionalidad, siguiendo en ello al principio de interiorización, dejando todavía subsistir una espacialidad limitada a la superficie. Para conseguirlo, emplea la luz en cuanto la visualización universal de la objetividad¹⁰. En otras palabras, a través de la luz consigue lo pictórico superar la materia sustancial y, aun así, traer a la presencia la interioridad: “la luz es lo opuesto a la materia pesada todavía no abierta a su unidad [...] es absolutamente ligera, ni pesada ni resistente, sino la pura identidad consigo y por tanto la pura referencia a sí, la idealidad primera, el primer sí de la naturaleza. En la luz comienza la naturaleza por vez primera a devenir subjetiva”¹¹. La manifestación de los objetos en su iluminación lograda sobre el lienzo es producto de la operación espiritual a través del arte y no de una configuración realmente para sí; de la mano con esta abstracción de la totalidad de lo sensible espacial, la pintura puede dejar de echar de menos la tercera dimensión y puede ahora particularizarla y singularizarla como mera apariencia intencional. Así pues, tenemos que la “[f]igura, distancia,

⁹Hegel, pp.459-460

¹⁰Hegel, p.590

¹¹Hegel, p.591

delimitación, rotundidad, en una palabra, todas las relaciones espaciales y diferencias de la manifestación en el espacio, son producidos en la pintura sólo por el color, cuyo más ideal principio es también capaz de representar** un contenido más ideal, y, mediante los más profundos contrastes, las infinitamente múltiples fases intermedias, transiciones y sutilezas de la más delicada matización respecto a la abundancia y particularidad de los objetos que han de asumirse, brinda el más vasto campo de acción”¹². La figuración cromática se convierte entonces en un principio superior y más rico que la tridimensionalidad.

Si bien es cierto, como hemos visto, que en la pintura encontramos la negación de la trinidad espacial a través de la mera apariencia sobre lienzo, aún es posible desligarnos más de ella para atisbar más adecuadamente la interioridad. Decíamos que el color sobre lienzo sólo está allí para traer a la apariencia las formas y figuras espaciales tal y como un yo determinado las vive. Aunque el objetivo es la remisión de estos motivos exteriores hacia la interioridad, al estar desligada de la sustancia espiritual y quedar por tanto en plena autonomía, la figuración cromática sigue siendo una objetividad subsistente.

La manifestación espiritual en lo pictórico se enfrenta a la siguiente dificultad: si lo interno ha de revelarse como interioridad subjetiva, el material que le corresponde no puede ser uno que tenga todavía para sí una subsistencia. La exteriorización sensible que buscamos no puede persistir espacialmente; el material más idóneo en este caso sería uno en el que “su ser-para-otro sea inconsistente e incluso desaparezca ya en su nacer y ser-ahí”¹³. En otras palabras, la cabal concentración y eliminación de la espacialidad total en general se logra cuando se la reduce en el punto. Así, lo que se niega es que la exteriorización en que se resuelve la

¹²Hegel, p.592

¹³Hegel, p.646

espiritualidad subjetiva devenga para sí libre y acceda a una existencia en sí apaciblemente subsistente; en contraste, esta espiritualidad se retrae tanto desde el punto de vista de lo interno como de lo externo. Visto en términos generales, si la pintura adoptaba la forma de los motivos figurativos exteriores para expresar el contenido interior, la música ahora toma tanto en la forma como en el contenido a lo subjetivo como tal. Es por esa razón que Hegel llama a lo musical el arte que realiza efectivamente lo romántico, es decir, que trae a la configuración sensible la interioridad de lo subjetivo –diríamos- en sus propios términos.

Desde el primer momento en que Hegel introduce a la música en el despliegue del espíritu dentro de las artes singulares señala que es lo opuesto a la pintura en una y la misma esfera (lo romántico, seguramente). El elemento o contenido de lo musical es “lo interno enteramente carente de objeto, la subjetividad abstracta como tal. Esta es nuestro yo enteramente vacío, el sí sino otro contenido”¹⁴. El objetivo de lo musical, en ese orden de ideas, no es permitirle expresión a la objetualidad sino darle vía a la manifestación de la interioridad en el modo y manera en que el sí más interno y profundo se mueve en sí según su subjetividad e ideal alma: “el sentimiento para sí carente de figura que no puede revelarse en lo externo y en la realidad de esto, sino sólo mediante la exterioridad que en su exteriorización rápidamente desaparece y se supera a sí misma. Su contenido lo constituye por tanto la subjetividad espiritual en su inmediata, subjetiva unidad en sí, el ánimo humano”¹⁵. A diferencia de la pintura, no se puede decir que la música disponga de una basta variedad de motivos de expresión. Al tratarse de una interioridad –podríamos decir- desnuda, despojada de contenidos, el arte musical no puede tomar prestados contenidos de la exterioridad para enriquecer la

¹⁴Hegel, p.647

¹⁵Hegel, p.460

presentación espiritual que allí tiene lugar. Dicho esto puede hacerse una aclaración: podría pensarse que a la pintura y a la música les compete a ambas –en tanto artes románticas– la expresión de lo interior, la espiritualidad subjetiva; aunque no es del todo desacertada esta aseveración, es preciso advertir que la particularidad del contenido de la música es que no se ha alimentado de las formas exteriores y materiales, sino que –por así decirlo– abandona el lenguaje de la exterioridad e intenta presentar lo interior con sus propios términos, en su propio lenguaje si se quiere. Esto significa que en términos muy generales el contenido de la pintura y la música sí es el mismo, pero visto con mayor detenimiento notamos que se trata de una interioridad de otra índole la que trae a la presencia lo musical; una interioridad más profunda, más interior si se quiere, pero por ello mismo más ideal, más abstracta, una interioridad formal.

La búsqueda de un lenguaje propio de la interioridad –que no precise de su ‘traducción’ al lenguaje de lo exterior como en el caso de la pintura– exige que la música dé a la manifestación sensible del espíritu una presentación que vaya más allá de la indiferente yuxtaposición de los objetos en el espacio –a la manera en que se los representa* y simula sobre el lienzo¹⁶. La negación de aquella indiferente yuxtaposición espacial se encuentra en el uno individual el punto. Entendemos por punto la existencia física que supera la objetividad espacial pero que no ha dejado aún de pertenecer al dominio de lo sensible, que actúa aún dentro de la materialidad: si pensamos esta existencia como el movimiento y vibración del propio cuerpo material en su relación consigo mismo, podemos notar de inmediato que esta unidad denominada punto sigue siendo concreta aunque supere la materialidad en su sentido espacial. Esto significa que para el arte musical la materia ya no es la idealidad espacial sino idealidad temporal; el carácter formal que

¹⁶Hegel, p.65

hemos descubierto en el contenido de la música tiene como material sensible idóneo el sonido, que frente a la materialidad de las artes figurativas, es del todo abstracto. La materia que ha superado su existencia tridimensional y que existe como unidad corporal en movimiento es el sonido, y este es justamente el lenguaje propio que busca la música: “lo sensible negativamente puesto, cuya abstracta visibilidad se ha tornado audibilidad al por así decir desligar el sonido a lo ideal de su aprisionamiento en lo material”¹⁷.

Con el sonido la música ha encontrado un lenguaje que le permite expresar con mayor acierto la esencia de su contenido, es decir, la interioridad formal: lo musical no precisa ya de verter su contenido en las formas exteriores de existencia material que le son, ciertamente, ajenas. El sonido, en tanto masa individual en movimiento, ofrece la materia artística más idónea para la expresión de la intimidad y del alma; en los sonidos se presenta el contenido espiritual, allí suena el ánimo en toda la escala de sus sentimientos y pasiones¹⁸. En suma, si en la pintura las formas exteriores servían de vehículo para la expresión de la subjetividad, en la música esta subjetividad se presenta en lo sensible con mayor profundidad pues se expresa con sus propias ‘palabras’; aquí, en suma, lo interior nos habla con el lenguaje de la interioridad. En este lenguaje encontramos la renuncia a la apacible exterioridad recíproca y se convierte en una materialidad que se niega a sí misma a través de su propia vibración oscilante.

Reflexiones finales.

Tanto en la vista como en el oído nos encontramos ante dos sentidos teóricos. La vista, en su contemplación de las obras, deja a los objetos que subsistan para sí; lo que

¹⁷Hegel, p.65

¹⁸Hegel, p.65

aprehende a través suyo es justamente esa existencia sensible de los objetos pero no lo interior en sí idealmente puesto. Por el contrario, el oído percibe el resultado de la vibración interna del cuerpo. Allí no se relaciona con una figura material que permanece autónoma sino con la más ideal primera animicidad, el resultado de la vibración corresponde más idóneamente a la subjetividad interna que en y para sí es algo más ideal que la corporeidad para sí realmente subsistente: “la negatividad en que entra aquí el material vibrante por una parte es una superación del estado espacial que a su vez es ella misma superada por la reacción del cuerpo, la exteriorización de esta doble negación, el sonido, es una exterioridad que se anula en su nacimiento a través de su ser-ahí y se desvanece en sí misma”¹⁹. Notamos allí que, evidentemente, en la sonoridad nos sale al encuentro lo opuesto de la visibilidad; se trata de la negación de la tridimensionalidad –es decir, del espacio- por lo abstracto del sonido –es decir, del tiempo-. Siguiendo este orden de ideas sí parece encontrarse entre la pintura y la música una suerte de salto, un cierre del despliegue espiritual en lo figurativo-espacial y el inicio de un nuevo camino en lo auditivo-temporal. Sin embargo, no se trata propiamente de un quiebre en el desenvolvimiento la Idea en lo sensible, de un opuesto cualquiera. El paso de lo pictórico a lo musical no es una negación abstracta sino una negación determinada, un cambio de la interioridad que continúa con la trayectoria del espíritu hacia una interiorización más profunda. Que la música traiga a la presencia sensible una interioridad más ideal, más formal, es el avance espiritual hacia la conquista del objetivo de las artes románticas: darle una configuración a la interioridad de lo subjetivo. En este último sentido, el paso de lo espacial a lo temporal -si bien es un paso entre opuestos y entre dimensiones difícilmente reconciliables- es necesariamente el siguiente peldaño del espíritu en su

¹⁹Hegel, p.647

conquista de lo interior, sólo que se trata de un tránsito que es de difícil aprehensión para el pensamiento; así como en la Ciencia de la lógica es difícil para el pensamiento ingresar en el tejido de racionalidad de la dialéctica ser-nada-devenir.

Según el despliegue de la espiritualidad en las artes singulares, la pintura completa una triada de presentación material espacial integrada también por la arquitectura y la escultura. Por su parte, la música presenta al espíritu en la materialidad temporal. Las características de estas artes y su lugar en el sistema evidencian un pista para desentrañar la comprensión de Hegel respecto del tiempo del espacio. La realización material en la pintura es superada por la música; la primera trae a la presencia el espíritu en el ámbito espacial mientras que la segunda en el temporal. Por lo tanto, aunque en el camino del espíritu la presentación espacial antecede a la temporal, esta última es más acabada y enriquecida. Siguiendo ese orden de ideas, la música contiene la verdad de la pintura o, siguiendo la Ciencia de la Lógica según la cual regresar es avanzar al fundamento, el avance del espíritu en las artes singulares muestra que el fundamento de la pintura es la música. Dicho en otros, en la presentación material de las artes el fundamento del espacio es el tiempo.

Bibliografía.

Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal. 2007.

LORDSHIP AND BONDAGE: HEGELS REINTERPRETATION OF ARISTOTELE'S THEORY OF THE SOUL

Florian Heusinger von Waldegge
Technische Universität Darmstadt

1. Introduction

The chapter „The Truth of Self-Certainty“ belongs to the most commented and most controversial sections of the *Phenomenology of Spirit*, most notably because of the subchapter “Independence and dependence of self-consciousness: Lordship and Bondage”. The debate centers on the the well-known metaphor of lordship and bondage. Two competing strategies of interpretation can be distinguished within the scientific community: The *interpersonal interpretation* assumes, that the metaphor describes social relations (of recognition) between different persons. This might be the most common interpretation in the modern Hegel-research.¹ However, the *intrapersonal*

¹On the one hand this concerns interpretations, which relate directly to Hegel. A prominent example is the book of Siep, L. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 97 ff. On the other hand this concerns transformative

interpretation reads the analogy as the relation of body and soul, or thinking and acting.² In this article I want to show that these two ways of reading miss the point in Hegel's argument, since they do not sufficiently take note of his criticism of nineteenth-century "psychology of faculties". Hegel ingests the metaphor of lordship and bondage from the contemporary discussion to reinterpret it in an Aristotelian way and to indicate the deficits of dualistic conceptions of (self-) consciousness. In analyzing consciousness as activity (and not as a bearer of faculties), he solves the aporetic problem of self-consciousness. Such an interpretation, however, seems to require more explanation, since the name of Aristotle does not emerge at any single point in the self-consciousness chapter. And yet, I think, there is strong evidence for such a reading. I want to demonstrate this in three steps:

First, I will show that Hegel was influenced by the Aristotelian philosophy in general and his theory of the soul in particular, while writing the *Phenomenology of Spirit*. In a second step I will reconstruct Hegel's interpretation of *De anima*, by analyzing the *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. First of all, this seems to be problematic, because the *Vorlesungen* were posthumously edited by Karl Ludwig Michelet and are based on different sources, which also come (up to a transcript from Jena) from Hegel's later period in Berlin.³ However, this is the only source that shows his

readings, which want to make Hegel's ideas fruitful for their own research. You can find an overview in Kuch, H. (2012). *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht in Anschluss an Hegel*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

² For example see Stekeler-Weithofer, P. (2005). *Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 414.

³See Kern, W. (1971). „Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen ‚Nous‘ in Hegels ‚Geist‘“. *Philosophisches Jahrbuch* 78: 237-259; here: 251.

understanding of Aristotle's *De anima* in detail. Hegel, as will be seen, reinterprets the Aristotelian theory of the soul in a significant way. This mainly concerns the motifs of the "thinking about thinking" and the distinction between an "acting", and an "affected" part of the soul. I will show in the last step that these motifs can already be found in the self-consciousness chapter of the *Phenomenology of Spirit* (on which Hegel worked in 1806). The metaphor of lordship and bondage is interpreted by Hegel in an Aristotelian way and used as a stylistic device to criticize dualistic theories of (self-) consciousness of his predecessors and contemporaries (and Kant in particular). Finally, I will summarize the results in a conclusion.⁴

2. Aristotle's Influence on Hegel

It is well enough conveyed by his contemporaries that Hegel's thinking is strongly influenced by Aristotle and especially by his theory of the soul.⁵ Just as well that he changed the common assessment of the Aristotelian philosophy as naïve empiricism.⁶ This had to be admitted

⁴For valuable information regarding the historical sources I thank Walter Jaeschke. I am also especially indebted to Michael Weingarten and Jan Müller for valuable suggestions with regard to the Aristotelian interpretation of the self-consciousness chapter of the *Phenomenology of Spirit*.

⁵An overview of the historical sources you can find in Kern, W. (1971), 243 (footnote36).

⁶In the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* Hegel explicitly refuses those interpretations of Aristotle: Mistakenly, according to Hegel, the sentence "nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" is attributed to Aristotle. But the sentence "nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu" also applies to speculative philosophy (Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 8), § 10.

even by his adversary Adolf Trendelenburg, who in his inaugural speech at the University of Berlin on May 13, 1833 turned against the contempt of Aristotle as an empiricist and thereby directly referred to Hegel (without mentioning his name directly): “This prejudice was first scattered at the University of Berlin [my transl.]”. However, Trendelenburg would not mix his own ideas with those of Aristotle, as he writes against Hegelianism in the first critical edition of *De anima* from the same year.⁷ In addition to the contemporaries Hegel himself often gives evidence of his appreciation for the philosophy of Aristotle, because next to Plato he would be one of the “teachers of humanity [my transl.; FHvW]”. According to Hegel, Aristotle would even beat Plato’s philosophy in “speculative depth”.⁸ Furthermore he pays special attention to the Aristotelian theory of soul – not only because of historical, but also because of a systematic interest (And for Hegel, as we know, both aspects are closely related). The frequent direct and indirect references to Aristotle, which can be found in his work, relate mainly to *De anima* III 4-5 and *Metaphysics* XII 1-2, 6, 7 and 9. These passages imply the movement, as the transition from potency to act (δύναμις und ἐνέργεια, bzw. ἐντελέχεια), the identity between subject and object of knowledge (νοῦν und νοούμενον), the passive and the active Nous (νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός) and the “Thinking about thinking” (νόησις νοήσεως).⁹ And in the second edition of

⁷As quoted in Kern, W. (1961). „Eine Übersetzung Hegels zu *De anima* III, 4-5. Mitgeteilt und erläutert von Walter Kern“. *Hegel-Studien* 1: 49-88; here: 85 f.

⁸Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 19), 132 f.

⁹See Seidl, H. (1986). „Bemerkungen zu G.W.F. Hegels Interpretation von Aristoteles’ *De anima* III 4-5 und *Metaphysik* XII 7-9“. *Perspektiven der Philosophie* 12: 209-236; here: 209.

the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* from 1827 Hegel writes at the beginning of the “philosophy of spirit”:

Aristotle’s books on the soul, as well as his treatises on its particular sides and conditions, are still by far the most excellent and unique work of speculative interest on this subject. The essential purpose of a philosophy of spirit can only be to reintroduce this concept into the cognition of spirit and so to reinterpret the meaning of these Aristotelian books [my transl.].¹⁰

Hegel puts his later work explicitly in the tradition of Aristotle’s theory of the soul. Also at the end of § 577 he refers to Aristotle’s theory of $\nu\omicron\upsilon\delta\zeta$ (though he refers thereby to the *Metaphysics*), so that the Aristotelian philosophy of spirit encompasses his own philosophy of spirit like a parenthesis.¹¹ The question is now, from which point in time Hegel’s thinking has been affected by Aristotle. For in the *Phenomenology of Spirit*, which was published in 1807, it is not as obvious as in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. Nevertheless, some references can be verified: During his academic career Hegel gave lectures about the history of philosophy nine times: 1805/06 in Jena, 1816/17 and 1817/18 in Heidelberg and 1819, 1820/21 as well as from 1816/17 until 1829/30 in Berlin – and each time he dealt

¹⁰Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 10), § 378.

¹¹See Dangel, T. (2013). *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, Berlin/Boston: de Gruyter, 156. Erich Frank also emphasizes Hegel’s reference to this passage quite explicitly: „Hegel may only want to say [...], that the peculiar and general nature of philosophical speculation had been formulated definitively in these words by Aristotle, so that he, Hegel, does not believe to have put it better [my transl.]” (Ibid. (1927). „Das Problem des Lebens bei Aristoteles und Hegel“. *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5: 609-643; here: 610).

with *De anima* in detail and with his own translation and commentary.¹² Three translations of *De anima* III 4-5 have been preserved: One from the Nürnberg, one from the Heidelberg, and one from the Berlin period. The translation from Nürnberg was incorrectly dated by Walter Kern as from 1805. Although it was written later than the *Phenomenology of Spirit*, Kern provided evidence on a reinterpretation of Hegel “in the sense of his dialectic [my transl.]”. And, according to Kern, this translation and reinterpretation indicates, that Hegel dealt intensely with the text for decades.¹³ According to this he may not have started to interpret *De anima* in the Nürnberg period (1808-1816). This is also confirmed through the lecture from 1805/06. Although no translation is preserved, the Jena student G.A. Gabler (who followed Hegel’s Berlin chair of philosophy in 1835) says in 1835, that he already got the most important hints for his studies of Aristotle twenty-six years ago (thus round about 1806) from Hegel: “Already at that time Hegel had drawn the deepest and best from the source itself [my transl.]”.¹⁴ It is also conveyed by Hegel’s contemporary and biographer Rudolph Haym that he was influenced by Aristotle while working on the *Phenomenology of Spirit*: “It is certain, that he [Hegel] began to aristotelize, in his schematics, as well as in his formulations [my transl.]”.¹⁵ Modern research assumes Aristotelian motifs in the *Phenomenology of Spirit* as well. Both, Walter Kern and Alfredo Ferrarin, point out that Hegel’s concept of reason from the preface corresponds with his interpretation of the Aristotelian νοῦς in the Berlin lectures on *De anima*.¹⁶ Thus,

¹²Ferrarin, A. (2001). *Hegel and Aristotle*, Cambridge: CUP, 246.

¹³See Kern, W. (1961), 63; 87.

¹⁴As quoted in Kern, W. (1971), 241 f.

¹⁵Haym, R. (1857). *Hegel und seine Zeit*. Berlin: Gaertner, 225 f.

¹⁶See Ferrarin, A. (2001), 409; Kern, W. (1971), 255. Even the famous metaphor of the plant from the preface of the *Phenomenology of Spirit* can

the sources indicate strong evidence that Hegel was also influenced by the Aristotelian theory of soul when he wrote the *Phenomenology of Spirit*. Furthermore they at least suggest, that Hegel began early (but not later than the Nürnberg period) to reinterpret Aristotle in terms of his own dialectic. The opinions of Walter Kern and Alfredo Ferrarin that in 1805 Hegel interprets Aristotle in the same or at least in a similar way as in the later Berlin lectures seem to be realistic. This is also confirmed by the statements of Gabler and Haym. That is why I will now show how Hegel reinterprets Aristotle in the Berlin lectures.

3. Hegel's reinterpretation of *De anima* III-IV

Hegel begins his lecture on *De anima* with the concept of perception (αἴσθησις), which he translates with the German word “Empfindung”. Aristotle himself differentiates further between perception and percipience (αἰσθάνεσθαι), which coincide with the distinction of *energeia* (ἐνέργεια) and *entelecheia* (ἐντελέχεια). While perception describes a completed activity, percipience refers to the act or the progress of an individual in a certain part of its existence.¹⁷ Both can be spoken of as *dunamis* (δύναμις) or respectively as cognition (αἰσθητικόν). According to Aristotle perception means, that both, the object of perception (αἰσθητόν) and cognition are active. Thus, perception cannot pass to activity on its own, since it relies on a perceptual object, which enables the transition from *δύναμις* to *ἐνέργεια* or *ἐντελέχεια*. Since perception is a result of “being moved”, Hegel emphasizes in his interpretation, that in the sense of Aristotle, man is only free in thinking,

already be found in Aristotle and indicates a detailed knowledge of his philosophy. See *ibid.*, 241.

¹⁷Aichele, A. (2009). *Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles' Metaphysik der Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 290.

because this, unlike the perception, is independently possible.¹⁸ In pointing out that this is the “right opinion about perception [my transl.]”¹⁹, he turns in his interpretation of Aristotle not only against empiricism, but also against the *transcendental aesthetic* of Immanuel Kant.²⁰ While Hegel’s translation and interpretation of Aristotle’s theory of perception is exegetically correct, his theory of νοῦς (which Hegel translates with the German Word “Verstand”) experiences a major reinterpretation:

From the idea of perception Aristotle goes on to thinking, and here he gets essentially speculative. ‘Thinking’, he says (III, 4), is not affected, is *not passive* [my emphasis] (ἀπαθές)’, simply active. It takes on the form and is the possibility of a form. If something is thought, the thing which is thought is an object, but not like the object of perception; It is thought and it is also bereft of the form of an objective thing. Thinking is also δύνανμις. ‘But it coincidences to the object of thought *not* [my emphasis] like perception and the object of perception’, here is another thing, being, against the activity [my transl.].²¹

What is striking about this passage is on the one hand, that Hegel translates the concept ἀπαθές with “not passive”, whereas Aristotle meant to describe the thinking as also receiving (δεκτικόν).²² In this context the concept ἀπαθές has to be rather translated with “impassible” and related to the

¹⁸W 19, 206 f.

¹⁹Ibid.

²⁰Dangel, T. (2013), 186.

²¹W 19, 212.

²²Aristoteles (1995). *Über die Seele*, Seidl H. (ed.), Hamburg : Meiner. (= De an.), 429 a 13-18.

body.²³ For this reason Aristotle speaks immediately afterwards about the domination or lordship of the νοῦς. In this context he refers to Anaxagoras who says that the νοῦς bares no relation to any object.²⁴ On the other hand the passage seems to contain an apparently intentional mistranslation: Hegel writes that the thinking coincides with the object of thought *not* like the perception and the object of perception. But in *De anima* 429 a 17 f. Aristotle wants to put thinking and perceiving (which are sometimes translated as “mind” and “senses”) in an analogy: “Thinking must be related to the thinkable, as perception to the object of perception [my transl.]”. As Herrmann Drüe points out, Hegel adds a “not” in his translation, which does not appear in the original Greek passage.²⁵ Against the background of his own speculative philosophy, he reinterprets the Aristotelian νοῦς as a purely spontaneous activity. Afterwards Hegel goes on with the aporia from the third book of *De anima*, because first of all Aristotle has to explain, how the νοῦς can think at all, if thinking is impassible and has nothing in common with anything else. And second, according to Aristotle, it has to be explained, how the νοῦς itself is thinkable.²⁶ He answers the first aporia,

²³ Dangel, T. (2013). *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, Berlin/Boston: de Gruyter, 202.

²⁴De an. 429 a 13 ff.

²⁵This part of the *Vorlesung* traces back to the lecture notes from Michelet from the winter semester 1823/24, which is not preserved. The passage coincides with the obtained transcripts of H. Hotho and R. Hube. For this reason Hegel read this “remarkable not” in any case. (Drüe, H. (1976): *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*. Berlin/New York: de Gruyter, 346). Hegel made his translation in all likelihood on the basis of the Basel edition of 1550 (Kern, W. (1961), 60). Perhaps he was guided in his translation of his philosophical preconceptions, his experience in translation and his knowledge of the problems of the edition, and inserted the “not” to correct an alleged error in the text.

²⁶De an. 429 b 22-29.

so that the νοῦς is potentially the νοητά, but not before it actually thinks. On the second aporia he answers, that νοῦς and νοητά are, in opposite to the material or physical things, in reality and not just in potentiality identical.²⁷ Although Hegel sees in the self-conscious νοῦς the “great principle of Aristotle”, he reinterprets this passage significantly by saying, that the νοῦς is “with itself”, in thinking everything.

So that [the νοῦς receives an object] it *seems* [my emphasis] to be also passive; it is thus a difference of it in it, and at the same time it should be pure and unmixed. ‘Moreover, even if itself is thought, is conceivable, it is part of other things, it is outside of itself, or it is something mixed in it, which makes it an object of thought, just like the other things’ – it *appears* [my emphasis] as an object, as another thing. [...] The νοῦς thinks everything, and so, it is with itself, it is everything in itself; [...] this means, the self-conscious νοῦς is not just *an sich*, but essentially *für sich*, – it is only as an activity, the οὐσία of the νοῦς is energy [my transl].²⁸

This interpretation corresponds with Hegel’s understanding of the active and passive νοῦς. Aristotle distinguishes between the νοῦς παθητικός and the νοῦς ποιητικός, as two different parts of the soul: The νοῦς παθητικός, is as the immortal part of the soul, impassible and unmixed, while the νοῦς ποιητικός, like all other parts of the soul, is ephemeral.²⁹ The νοῦς παθητικός puts the νοῦς ποιητικός in activity, so that it receives the νοητά, which are

²⁷Aichele, A. (2009), 330 ff.

²⁸W 19, 214.

²⁹De an. 430 a 10 ff.

potentially included in the perceptions.³⁰ While Aristotle distinguishes between two parts of the soul, in Hegel's interpretation the distinction between νοῦς παθητικός and νοῦς ποιητικός is a distinction *of* the one single νοῦς. In this context he identifies the passive part of the soul with nature, or respectively with perception: "Aristotle distinguishes between active and passive νοῦς (III, 5); the passive νοῦς is nature, also the perception and the intuition is νοῦς *an sich* [my transl.]"³¹ The νοῦς, according to Hegel, makes the external nature "[...] to an object, to a thing of thought, to δύναμις [my transl.]"³² "But what [Aristotle] says about thinking, is the absolute speculative and it is not alongside others, like perception, which is just δύναμις for thinking [my transl.]"³³ So Hegel asserts in his interpretation of Aristotle, that i.) understanding ("Verstand") must be thought of as spontaneous activity, that ii.) the distinction between understanding (or thinking) and perception (as δύναμις) falls within the νοῦς itself (however this can be understood right now) and that iii.) the consciousness of the νοῦς implies its self-consciousness. These motifs can also be found in the self-consciousness chapter of the *Phenomenology of Spirit*. Here it is explicated through the metaphor of lordship and bondage.

³⁰For the problematic relationship between the two parts of the soul see Cassirer, H. (1932). *Aristoteles Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie* Tübingen: Mohr (Siebeck), 174 ff.

³¹W 19, 216.

³²Ibid., 217.

³³Ibid., 219.

4. Lordship and Bondage: Against the Psychology of Faculties

The concept of self-consciousness refers to the problem how a subject can recognize its own recognition. In the self-consciousness chapter of the *Phenomenology of Spirit* Hegel tries to find a way, to escape the aporia of the dualistic theory of Immanuel Kant.³⁴ Kant distinguishes between pure or transcendental self-consciousness as the “Intellectual representation produced by the spontaneous activity of a thinking subject”³⁵ and the empirical self-consciousness as the intuition “[...] not as I am in myself and as considered by the understanding, but merely as I appear [...] [my transl.]”.³⁶ While the empirical self-consciousness is part of psychology, the pure self-consciousness, as the condition of possibility of recognition, is even of philosophical significance: For Kant, recognition consists in the synthesis of representations (intuitions or concepts) to a unity, which can only be accomplished by the spontaneous act of understanding, as perception is just a receptive cognitive faculty.³⁷ The transcendental self-consciousness is the source of this synthesis: “The ‘I think’

³⁴See Luckner, A. (1994). *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 155 ff.; McDowell, J. (2003). „The apperceptive I and the empirical self. Towards a heterodox reading of ‘Lordship and Bondage’ in Hegel’s Phenomenology”. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 47/48: 1-16.

³⁵Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, in: id.: *Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (eds.), Berlin/New York: Reimer/de Gruyter 1900ff. (= AA III), 193.

³⁶Ibid., 122.

³⁷Ibid., 107 f.

must accompany all my representations [my transl.]”.³⁸ Hegel considers it, as he emphasizes in the *Science of Logic*, for one of Kant’s “deepest and most correct insights”, that with the conception of “I”, he reached beyond the external relationship between the concepts and the understanding, as the faculty of concepts.³⁹ Furthermore Kant would have seen the “inconvenience”, that we have to presuppose the “I”, to make a judgment of it.⁴⁰ But the “I”, Hegel writes in the *Encyclopedia of Philosophical Science*, does not accompany our representations, perceptions, desires and actions. The “I” is the thinking as the subject, which *is* in all my desires, representations, conditions etc.⁴¹ By following Aristotle, Hegel rejects the “ordinary meaning of thinking”, which means that it exists as one faculty among others (sensation, intuition, imagination, desire or volition).⁴² In connection with that (and according to his interpretation of Aristotelian νόησις νοήσεως) Hegel conceives self-consciousness and consciousness as a unity:

The truth of consciousness is self-consciousness, and the latter is a consequence of the former, so that consciousness of an object implies self-consciousness; I am aware of the object (it is my representation), I am therefore aware of me [my transl.].⁴³

This critique of nineteenth century “psychology of faculties” implies an alternative theory of self-

³⁸Ibid., 108.

³⁹Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 6), 254.

⁴⁰Ibid., 489.

⁴¹W 8, § 20.

⁴²Ibid.

⁴³W 10, § 424.

consciousness. It cannot only be found in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* (which, as I said, explicitly stands in the Aristotelian tradition), but already in the *Phenomenology of Spirit*. At Hegel's time the assumption of an antagonism in nature of man was widely spread in philosophical discussions.⁴⁴ In terms of a normative psychology, man was understood as a bearer of various faculties, which were graduated hierarchically. Kant for example distinguishes between the sensuality (as the faculty of intuition), understanding, judgment and reason (as the faculties of concepts, judgments and conclusions), or between the will (as the faculty to act according to principles) and the arbitrariness (as the faculty to act arbitrary) in several parts of his work. At the same time he distinguishes between "upper" and "lower" faculties because of their dependence and independence and marks them with the terms "spontaneity", "receptivity", "autonomy" and "heteronomy".⁴⁵ Hegel gets polemic against such a "psychology of faculties" in the chapter of "Reason" in the *Phenomenology of Spirit*.

Observational psychology, which at first expresses its perceptions of the *universal modes* which present themselves for it in active consciousness, discovers all sorts of faculties, inclinations, and passions, and since in its recounting of this collection, the recollection of the unity of self-consciousness does not allow itself to be suppressed, it follows that observational psychology

⁴⁴ Kelly, G.A. (1973). „Bemerkungen zu Hegels ‚Herrschaft und Knechtschaft“. In Fulda, H.F. & Henrich, D. (eds.), *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 189-216; here: 203.

⁴⁵To find the different passages in Kants works see Eisler, R. (1930). „Erkenntnisvermögen“. In Kuhn, H. (ed.), *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*. Berlin: Pan-Verlag, 140-141.

must at least get to the point of being astonished that in spirit so many sorts of contingent things of so many heterogeneous sorts can exist alongside one another in the way they would in a sack, especially since they show themselves to be not dead things at rest but to be instead restless movements.⁴⁶

Here consciousness is not addressed as a carrier of faculties, but, in a quite Aristotelian way, as “activity”. And just before the chapter of self-consciousness Hegel says that meaning, perceiving and understanding are “modes of consciousness”.⁴⁷ Against the background of this theoretical conception, the chapter of self-consciousness is to be read. At first Hegel analyses the aporetic structure of the problem, as he finds it in the contemporary discussion: Since self-consciousness is the condition of possibility of consciousness, it cannot be the object of consciousness. When Hegel talks in this context about a “doubling of self-consciousness”⁴⁸ it is by no means a reference to social relations. However, it is referred to the problem-structure: “As self-consciousness is the object, it is as much the ‘I’ as it

⁴⁶Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 3), 230. The translation of this passage is adopted by the draft of Terry Pinkards translation. See <http://terrypinkard.weebly.com/phenomenology-of-spirit-page.html> and <https://dl.dropboxusercontent.com/u/21288399/Phenomenology%20translation%20English%20German.pdf>, page 266. Downloaded: 10/19/2014. Again Hegel apparently refers to Aristotle, who distinguishes at various points of his work between “movement” (κίνησις) and *energeia* or *entelecheia* (See Cassirer, H. (1932). *Aristoteles Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie* Tübingen: Mohr (Siebeck), 73 f.; See also De an. 417 a 14 ff.).

⁴⁷W 3, 136.

⁴⁸Ibid., 144.

is the object [my transl.]”.⁴⁹ Talking about self-consciousness implies necessarily two perspectives, which seem to be mutually exclusive. It is as well active “knowing”, as passive “known”. Due to this aporia, Hegel analyses self-consciousness, according to his interpretation of Aristotle, as action (“Tätigkeit”): “A self-consciousness exists for a self-consciousness. Only hereby it is activity [my transl.]”.⁵⁰ In the following subsection “Independence and Dependence of Self-Consciousness; Lordship and Bondage” Hegel shows, that self-consciousness implies a second “two-sided ambiguity”.⁵¹ It must be thought as independent as well as dependent (in sense of the transcendental and empirical self-consciousness). Both perspectives of self-consciousness, as active and independent and as passive and dependent are necessary, but they also impose each other: They prove themselves in the struggle of life and death.⁵² Hegel explains how they can be thought together in picking up and reinterpreting a popular metaphor from the history of philosophy. His predecessors and contemporaries have often

⁴⁹Ibid., 145. Maybe this is an allusion to Kant, who also talks about a “doubling” into the “I” of the sensual intuition and the “I” of the thinking subject, which seem to imply “two subjects in one person” (Kant, I. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, in: id.: *Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (eds.), Berlin/New York: Reimer/de Gruyter 1900ff. (= AA XX, 245-332); 268).

⁵⁰W 3, 144. This is a very problematical passage to translate. Terry Pinkard for example translates the German phrase “Erst hierdurch ist es in der Tat” with “only thereby does self-consciousness in fact exist” (See <https://dl.dropboxusercontent.com/u/21288399/Phenomenology%20translation%20English%20German.pdf>, page 160). But in this case the German phrase “in der Tat” does not mean “in fact” but “in activity”.

⁵¹Ibid., 146.

⁵²Ibid., 148 f. Also with the concept of „life“, which appears in several passages of the chapter, Hegel alludes to an Aristotelian terminology. See Frank, E. (1927).

explained the hierarchy of faculties which they assumed, with the metaphor of lordship and bondage. David Hume for example is well known for his striking formula from his *Treatise of Human Nature*, that reason is the slave of passion. And his contemporary Jean-Jacques Rousseau says in *Emile*, that through the struggle of faculties one can get to a slave of the own passions or, in using reason, to his own master.⁵³ Hegel uses this metaphor to explain his Aristotelian conception of self-consciousness.⁵⁴ In the last part of the self-consciousness-chapter his argumentation consists of two steps:

First of all a pure self-consciousness and an “existing self-consciousness [...] in the shape of thinghood” stand against each other as “two opposed shapes of consciousness”⁵⁵ The lord, Hegel says, relates himself to the bondsman *through the independent being*, and likewise he relates himself to the thing *mediately through the bondsman*.⁵⁶ According to this, the understanding (the “lord”) can only apply to the world (the “independent being”) by perception (the “bondsman”), as this would not be able without passive affection. The understanding can likewise only relate to the bondsman mediated through the “independent being”, or the perception, as it has to be put in activity through passive affection. In the context of this metaphor Hegel also speaks of the “desire” of the lord (to determine the world according to his own wishes) and the “work” of the bondsman (to deal with the given reality). However, the problem of self-consciousness cannot be solved if the understanding is simply assumed and distinguished form

⁵³See Kelly, G.A. (1973), 203 f.

⁵⁴As it is said before, Aristotle also speaks of the „lordship of $\nu\omicron\upsilon\lambda\eta\varsigma$ ” (De an. 429a 13 ff.).

⁵⁵W 3, 150.

⁵⁶Ibid., 151.

perception: During the next step Hegel shows the solution in considering the independence and the dependence of the consciousness (respectively understanding and perception) *not as two different activities* (or as two executions of different faculties). Rather they are *different modes* of the active consciousness: “In contrast the work is inhibited desire [...], work *cultivates* [German: “bildet”]. [...] Thus the working consciousness comes to an intuition of independent being *as itself* [my transl.]”.⁵⁷ Thus, desire and work, independence and dependence (or understanding and perception) are, according to Hegel, to aspects of the active consciousness (the work of the bondsman *is* the inhibited desire of the lord). At the same time, the active consciousness implies self-consciousness (the working consciousness is aware of itself as an independent being). Thus this passage of the *Phenomenology of Spirit* has strong resemblance to both, Hegel’s reinterpretation of Aristotle in the *Vorlesungen*, as well as to his statements in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. With the concept of “Bildung” Hegel picks up another motif from the Aristotelian theory of the soul. This concerns the difference between learning and executing a faculty.⁵⁸ Finally Hegel points out, that an independent (active) relationship to the world cannot be learned through education, which is about the (dependent) internalization of contents. Learning in the mode of “Bildung” means to develop independence and objectivity through an active relationship to the world.⁵⁹

⁵⁷Ibd., 153 f.

⁵⁸De an., 417 a 22-b2.

⁵⁹This is why the popular translation of „Bildung“ with „education“ is not correct. This problem leads to many mistakes in the interpretation of Hegel.

5. Conclusion

While writing the *Phenomenology of Spirit*, Hegel was strongly influenced by his reinterpretation of *De anima*. One can find central essential motifs of the Aristotelian theory of soul in the chapter about self-consciousness, like “understanding”, “perception”, “activity”, “life”, “movement”, “lordship”, “independence/dependence” or “Bildung”. In referring to Aristotle, Hegel criticizes the nineteenth-century “psychology of faculties”: Concepts like “understanding” or “perception”, “independence” or “dependence” do not name different faculties or properties of faculties, but modes of the active consciousness. This correlates with his reinterpretation of the νοῦς ποιητικός and the νοῦς παθητικός from the *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. In analyzing the consciousness not as a bearer of faculties, but as activity, Hegel solves the problem of self-consciousness: Only in an active relationship with the world, the subject can be aware of itself. This again corresponds with his reinterpretation of Aristotelian “self-conscious νοῦς”, respectively with the motif of “thinking about thinking” (νόησις νοήσεως). This is the reason why both, the *interpersonal interpretation* as well as the *intrapersonal interpretation* of lordship and bondage are not totally mistaken. In fact Hegel also points out the importance of social relationships and the relationship of thought and action. But both readings miss the point of Hegel’s considerations: To think consciousness in an Aristotelian way as activity and to solve in this manner the aporia of dualistic theories of self-consciousness.

6. Bibliography

Aichele, A. (2009). *Ontologie des Nicht-Seienden. Aristoteles’ Metaphysik der Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Aristoteles (1995). *Über die Seele*, Seidl, H. (ed.), Hamburg: Meiner. (= De an.)

Cassirer, H. (1932). *Aristoteles Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie* Tübingen: Mohr (Siebeck).

Dangel, T. (2013). *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*, Berlin/Boston: de Gruyter.

Drüe, H. (1976): *Psychologie aus dem Begriff. Hegels Persönlichkeitstheorie*. Berlin/New York: de Gruyter.

Eisler, R. (1930). “Erkenntnisvermögen”. In Kuhn, H. (ed.), *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass*. Berlin: Pan-Verlag, 140-141.

Ferrarin, A. (2001). *Hegel and Aristotle*, Cambridge: CUP.

Frank, E. (1927). „Das Problem des Lebens bei Aristoteles und Hegel“. *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5: 609-643.

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 8)

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 10)

Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 3)

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 19)

Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II*, in: id.: *Werke in 20 Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel K.M. (eds.), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969 ff. (= W 6)

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, in: id.: *Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (eds.), Berlin/New York: Reimer/de Gruyter 1900ff. (= AA III)

Kant, I. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*, in: id.: *Gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften/Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (eds.), Berlin/New York: Reimer/de Gruyter 1900ff. (= AA XX, 245-332)

Kelly, G.A. (1973). „Bemerkungen zu Hegels ‚Herrschaft und Knechtschaft‘“. In Fulda, H.F. & Henrich, D. (eds.), *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 189-216.

Kern, W. (1961). „Eine Übersetzung Hegels zu De anima III, 4-5. Mitgeteilt und erläutert von Walter Kern“. *Hegel-Studien 1*: 49-88.

Kern, W. (1971). „Die Aristotelesdeutung Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen ‚Nous‘ in Hegels ‚Geist‘“. *Philosophisches Jahrbuch 78*: 237-259.

Kuch, H. (2012). *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht in Anschluss an Hegel*, Frankfurt am Main/New York: Campus.

Luckner, A. (1994). *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag.

McDowell, J. (2003). „The apperceptive I and the empirical self. Towards a heterodox reading of ‘Lordship and Bondage’ in Hegel’s Phenomenology”. *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 47/48: 1-16.

Seidl, H. (1986). „Bemerkungen zu G.W.F. Hegels Interpretation von Aristoteles‘ De anima III 4-5 und Metaphysik XII 7-9“. *Perspektiven der Philosophie* 12: 209-236.

Siep, L. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Stekeler-Weithofer, P. (2005). *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LA REDUCCIÓN LÓGICA DE LA METAFÍSICA.

SOBRE EL CONCEPTO DE IDEA
ABSOLUTA DE HEGEL

Thomas Sören Hoffmann

Fernuniversität in Hagen

Si, al final de este congreso, echamos una mirada a la cuestión “Hegel y la metafísica”, puede ser que uno de los, en este contexto dudosos, puntos principales en ambivalencia de los tres últimos días, no haya sufrido para nada pérdidas, sino más bien ganado: quiero decir con esto el punto, si Hegel en última instancia es, pues, sólo un *crítico* o acaso un *adepto* de la metafísica, si él se despide de ella o le dio la bienvenida, si con él ha empezado realmente una nueva y acaso época postmetafísica del pensar, o en cambio ha escalado sólo una vieja, un último, inesperado punto culminante – un punto culminante al que debe seguir innegablemente entonces aquella caída, que algunos piensan poder ver todavía en aquel llamado “fin del Idealismo alemán”, que dejan coincidir con la muerte de Hegel, en 1831. Ciertamente hay en Hegel mismo algún motivo para, en parte por esto o por lo otro, tener ello por verdadero y, correspondientemente, no nos sorprende tampoco en este punto una dividida larga historia de recepción, que Hegel parezca, por cierto en parte, como superador de la metafísica

en el espíritu de Kant, pero en parte, de ahora en adelante, precisamente como su defensor en el terreno del pensar postkantiano. Recuerdo en este lugar de manera simple lo que hemos actualizado aquí de distintas maneras en los últimos días: que Hegel mismo – por un lado – ha dado el valor más grande a seguir el camino de Kant, incluso a tener contruidos estos caminos, propiamente, hacia la gran avenida de la modernidad. Pero subrayo también lo otro, que uno por cierto puede unir también con el nombre de Hegel, la renovación de una filosofía del absoluto, en la que una tal fórmula supone una necesidad de aclaración en cada caso, que según Hegel hay, sin embargo, algo así como un “saber absoluto”, con lo que la separación kantiana de cosa en sí y aparición parece estar expresamente suspendida y, en todo caso, en *última* instancia, verse obsoleta. ¿Cómo va entonces esto junto – el elogio enfático de la revolución de la manera de pensar, por una parte, el regreso de las exigencias y perspectivas metafísicas, por otra?, ¿cómo rima esto – el recurso a Kant y, a la vez, la exigencia de ver desde éste críticamente los replegados límites, no precisamente como insuperables?

En nuestro congreso han sido ya representadas y puestas en discusión distintas posiciones como también posibilidades de solución a preguntas como éstas. Quisiera intentar recoger esta tarde de nuevo la ambivalencia fundamental, y la cuestión que se esconde en ella, y a la vez desplegar una perspectiva en la que, en definitiva, se deja copensar sin forzarlo aquello que *prima facie* aparece desunido. Ponemos esto con dos distinciones sencillas que pueden servir a la estructuración del problema: a saber, por una parte, la distinción entre:

- el *problema de la filosofía con la metafísica*, por un lado, y
- el auténticamente filosófico *problema de la metafísica*, por otro; pero luego también – para el problema de la *filosofía con la metafísica* – con una

- distinción de un concepto triádico de la metafísica – a saber sistemático, histórico y formal - que está en juego aquí, y con él están marcados tres problemas distintos de la filosofía con la metafísica.

A esta última distinción entre tres conceptos de la metafísica volveremos de inmediato; concentrémonos aquí, por un momento, en esta primera distinción entre el problema de la filosofía *con la metafísica* y el problema *de la metafísica* misma, y recordemos para ello a Kant.

Que hay, precisamente también para la más nueva filosofía, un “problema *con la metafísica*”, como apenas tiene que ser subrayado, ha sido difícilmente, de modo más preciso, llevado a la conciencia por alguien, que precisamente por Kant; Kant es incluso quien identificó un inmediato pensamiento metafísico que va al conocimiento de estados de cosas inteligibles como camino sin salida. Kant mostró en este sentido ejemplarmente que el pensamiento, en el marco de esta “ciencia soñada” (*carta a Mendelssohn* de 8 de abril de 1766, AA X, 70) produce un sinnúmero de problemas – por ejemplo paralogismos y antinomias – a cuya disolución él mismo no está en modo alguno en situación. Si, no obstante, Kant, por una parte, se aferra a que: “de pretensiones filosóficas el mundo está lleno” (Prol. AA V, 377), esto no quiere decir, por otra parte, tener que sin embargo, según Kant, dudar de la posibilidad de una metafísica como ciencia sin más. La metafísica trabaja de todos modos, también según Kant, un *problema* genuinamente *filosófico*, mientras el problema *con ella*, es que propone a la vez soluciones que no se basan en conocimientos objetivos supuestos, o sea, que no consisten en hipostizaciones que no tienen, precisamente, ningún documento de identidad de su validez. Sabemos que Kant, ya en la *Crítica de la razón pura*, habla de la metafísica como “inclinación natural” y encuentra expresada en ella la “necesidad” de la razón humana, siguiendo “hasta tales cuestiones”, “que no pueden ser respondidas mediante ningún uso de la experiencia de la razón y, por eso, por

ningún principio prestado” (KdrV B 21). El fin de la *Crítica no* está expresamente en relación con esto, suprimir el preguntar metafísico de una vez por todas, sino ofrecer una medida de la “certeza” “en el saber o no-saber de los objetos” (KdrV B 22), para poder dar respuestas científicamente representables a estas preguntas; la *Crítica* es por tanto un camino para volver desde el problema de la filosofía con la metafísica a su auténtico *problema*, y a una respuesta ahora de hecho representable.

Nos ocuparemos de inmediato, en la primera parte de esta conferencia, de la pregunta por hasta dónde una primera diferencia entre Hegel y Kant no radica en que Hegel por cierto subrayó la identificación de Kant, del problema de la filosofía con la metafísica en todo ámbito, lo que en relación con el alcance del problema de la metafísica en la filosofía no es suficiente para poner exigencias de certeza para un saber metafísico sostenible. Para Hegel se trata más bien de esto, conectar también *temáticamente* con la metafísica o, para ir de inmediato al punto: fijar entonces también el *pensar de la totalidad llena de contenido*, en el que él conviene el núcleo temático del *problema de la metafísica*, como *momento necesario del concepto de filosofía*, si los problemas con la metafísica no son para uno, mediante la aguda mirada de Kant, en todo caso apreciables. Podemos resumir la correspondiente tesis de la conferencia también así, que, en el sentido de Hegel, Kant está, en cuanto crítico del conocimiento, dirigido al problema con la metafísica, como también al problema de la metafísica, primaria o acaso exclusivamente, con lo cual él, en última instancia de manera injustificada, convirtió las presuposiciones de la teoría del conocimiento en, por su parte, una vez más críticamente, medida observadora para el postpensar sobre la metafísica. El “paso más allá de Kant”, de Hegel, ofrece en cambio – esta es entonces la segunda parte de la tesis – una propuesta alternativa, cómo la perspectivística estrecha conducción puede llegar a superar el problema del conocimiento en

Kant. Esta propuesta consiste en que uno entiende tanto el problema de la filosofía *con la metafísica*, como el problema filosófico *de la metafísica*, ciertamente, no desde la teoría del conocimiento, sino desde *la matriz de la lógica especulativa* que contiene la llave para *ambos* lados de la cuestión, y con eso a la vez para una asunción concluyente de la metafísica. Si hablo por tanto de la “reducción lógica de la metafísica” de Hegel, esto sucede en el sentido que, con ello, la de entrada caracterizada ambivalencia misma debe ser reducida lógicamente, es decir, llegará a ser mostrada de la mano del concepto de lo lógico de Hegel, o sea, de su lógica explícitamente expuesta, en qué sentido ella, la ambivalencia, que por cierto no es ninguna, sino que puede ser calmada lógico-especulativamente. El texto de referencia decisivo para ello es la doctrina de la idea absoluta de Hegel, que en nuestra mirada no remite precisamente al resto de existencias metafísicas en Hegel, como algunos creen, sino al contrario, contiene la respuesta definitiva a los problemas que la metafísica tanto genera como trabaja.

1. El problema de la filosofía con la metafísica

La filosofía puede tener muchos problemas *con la metafísica* – a saber por lo menos igualmente muchos como distintos preconceptos suyos hay, qué queremos decir, pues, con “metafísica”. ¡Aclaremos lo que uno puede entender exactamente por “metafísica” en una primera aproximación! Aquí está – para mencionar en primer lugar según el rango y cara – un concepto *sistemático* de la metafísica, el concepto de la metafísica en el sentido de la vieja disciplina reina de la filosofía, que quiere familiarizarnos con los fundamentos más profundos del ente sin más, como también con los fines supremos. En nuestro círculo no tengo que introducir por mi parte las grandes fórmulas clásicas, entre las cuales, desde la afirmación parmenidea absoluta del ser, o según la cuestión aristotélica, el *on he on*, el *ens inquantum ens*, ha sido

desplegado el programa doctrinal de la metafísica. Podemos más bien en esta parte realmente, de modo breve, comprender, remitiéndonos de inmediato a Kant, quien puso sus inadvertidos signos de interrogación en todas partes, en los que la metafísica tomada en este sentido, de hecho estimaba poder devenir, más allá de la marca de un problema sin más, *doctrina* – devenir doctrina, sea sobre el *ens necessarium*, la inmortalidad del alma, sobre el comienzo y el fin del mundo, o también sobre la “idea in individuo”, por tanto, Dios. Hegel hizo suya la crítica de Kant a las correspondientes exigencias doctrinales de la metafísica en la exposición y análisis de la “primera posición del pensamiento para la objetividad”, y la transforma aquí en la tesis que, específicamente, la posición *metafísica* del pensamiento consiste por cierto en la exigencia de poder ganar, mediante un mero *pensamiento* dirigido a los objetos inteligibles, también ya un *saber de contenido* de estos objetos, dirigido a objetos inteligibles. La metafísica ha exigido en esto siempre ser un *pensar que se lleva a cabo respecto a sí mismo*, lo que uno puede fijar desde la frase de Parménides, pasando por la platónica doctrina de las ideas o el *cogito* cartesiano, hasta las posiciones leibnizianas, como por ejemplo el famoso *omne possibile exigit existere*. La prueba ontológica de Dios, por ejemplo, puede uno verla, precisamente por eso, como expresión paradigmática del pensar metafísico, porque ella nos pone explícitamente ante los ojos la exigencia de un pensar que se lleva a cabo respecto a sí mismo sí mismo, y por ello no es ninguna casualidad que Kant llame precisamente la atención, de un modo particular, sobre esta prueba. Incluso si sabemos que Hegel, en lo que respecta al argumento ontológico, no sigue a Kant, discute, sin embargo, *con Kant*, la exigencia de la metafísica sobreviniente, de haber alcanzado y presentado el pensar que se lleva a cabo o que se realiza respecto a sí mismo. Ciertamente el acento cae de un modo distinto que en Kant: mientras Kant va a la no realizabilidad de las exigencias metafísicas del

conocimiento, en el sentido de su no presentabilidad empírica, para Hegel se trata, si se quiere así: de un “defecto de reflexividad”. La metafísica no se concibe a sí misma como saber reflexivo, sino desde la intencionalidad objetiva. Ella cree mediante el pensar – en la línea de tradición de Duns Scoto – Suárez – Wolff, por ejemplo mediante un pensar libre de contradicción, poder llegar ya a las cosas mismas. Pero en el resultado no sale bien el pensar metafísico, no sólo la autotranscendencia intencional, su efecto es más bien, en razón del defecto de reflexividad, la autoalienación inmediata del pensar. La metafísica representa según Hegel, por cierto, un pensar en el sentido de la “contraposición *todavía inasumida*” (Enz. § 27), es decir, ella no se franquea as sí misma la diferencia objetual, ni a ella, la diferencia, le sale bien franquear un abismo en el que ella se pone a sí misma como pensar. Pero ahora, según Hegel, sólo la lógica (especulativa) está en situación de liberar al pensamiento, en efecto, desde su parcialidad metafísica. La lógica especulativa está incluso para un concepto exitoso del pensar que se lleva a cabo con respecto a sí mismo, sin que esto quiera decir que ella se satisface en su objetividad externa con un acto irreflexivo o que se lleva a cabo en él. La metafísica es, en cambio, en primer lugar, sin más, figura de la autorelación del pensar, lógicamente todavía inaclorada, que, primero en su autoalcance completo – crítico como constructivo -, como la pretende la *Ciencia de la lógica*, puede valer como superada. Volvamos a este punto, pero antes hagámonos actuales todavía otros *dos conceptos de la metafísica*, que, igualmente, están en boga, pero ¡quizás están aun más cargados de problemas, como aquellos con los que ya hasta ahora tuvimos que vérnoslas!

El primero de los *otros dos* conceptos de la metafísica que quisiera mencionar, nos es hoy con razón familiar, aunque él, según su representante, es todavía más bien una aparición reciente. Uno puede entender bajo “metafísica”, incluso en lugar de un ámbito de temas de la filosofía como

ciencia, una, con ello, *formación histórica* no asimilada, desde luego en un contexto que, sin embargo, está en la respuesta de problemas sistemáticos que en Europa, y en los espacios del pensar determinados europeamente, ha determinado durante muchos siglos no sólo los discursos, sino también el arte, la religión y la ciencia, incluso la vida social y también asocial en general. “Metafísica” apunta en este sentido a estructuras históricamente devenidas, históricamente también de nuevo disueltas en el trasfondo de la vida real, que se han de considerar no en último lugar a la vista de su fricción con esta vida. Así sirvió la lucha de la Ilustración contra la metafísica, acaso nunca sencillamente sólo al fin de la autorización de nuestros conceptos, ella apunta mucho más a la eliminación de modelos de poder y repartos de dominio político, jurídico y religioso, que se deben esconder en estos conceptos – un motivo que conocidamente encontramos también en el joven Hegel, y a la vez un motivo que puede ser remontado a sus orígenes a través de la época de la Ilustración, en sentido estricto, a propósito, también a la Reforma y al viejo humanismo, ambos podrían, en algún sentido, considerar conocer, ya en el aristotelismo, un apoyo estructural del papismo; la lucha *contra scholasticam theologiam* fue, de este modo, en verdad siempre (también) una lucha contra las instituciones romanas. Miremos a los tiempos modernos, de este modo vale ejemplarmente también para Nietzsche, Adorno o Heidegger, que aquí la metafísica es concebida, asimismo, siempre primeramente como formación histórica, con la que la filosofía puede tener entonces, por ejemplo, un problema no tan teórico como más bien práctico o *normativo* – pensemos para ello acaso sólo en los reproches de Nietzsche a la seña de los señores Sócrates y Platón y a sus ontologías “morales”, que debieron haber quitado a la vida la vitalidad y al hombre la nobleza. Incluso los gestos aporéticos que encontramos en Nietzsche, y luego análogamente en Heidegger – gestos en el sentido de una indicación a la irrebasabilidad perpetuante de la

metafísica, de la que según Nietzsche no nos “deshacemos”, en tanto que seguimos la gramática europea standard, o sea no la podemos “superar”, mientras no se apropie “otro comienzo” “histórico del ser”, que el metafísico y usado – también tales gestos e indicaciones, por consiguiente, que no apunten para nada a una toma de posición teórica respecto al *programa de conocimiento* de la metafísica, puede uno entenderlas, sea pragmática, sea filosófico-históricamente (y por tanto de nuevo prácticamente) como exhortaciones o alientos comunes que se confrontan por cierto con la metafísica *en cuanto grandeza histórica*, dígase como poder objetivo-espiritual, pero no con ella como figura teórica. La filosofía de Hegel está abierta ahora absolutamente para el concepto de la metafísica, en cuanto de una grandeza objetivo-espiritual, y nosotros, no por último en su *Fenomenología del espíritu*, trabajamos arduamente un rico material de contemplación para, metafísicamente, poderes determinados objetivo-espiritualmente – los ejemplos bastan, desde los “mundos suprasensibles” en “fuerza y entendimiento”, pasando por el estoicismo y la conciencia desgraciada, hasta la Ilustración y la “imagen moral del mundo”. Para el problema *con* la metafísica, que nace aquí, vale por cierto siempre, que este problema provino ya de una mirada externa de la metafísica y que – de manera distinta al problema *sistemático* con ella – tiene en principio un carácter de pasado; son, en todo caso, postcontracciones de su presencia que nos tocan todavía, y la cuestión más importante toca precisamente a la superación práctica de estas irritaciones todavía presentes.

El *tercer* concepto de metafísica, por último, es, en cierto modo, un *más formal* o formalizado concepto de metafísica que actividad hipostasiada sin más. En el sentido de un tal concepto de metafísica, Hegel puede hablar ejemplarmente de una “metafísica del entendimiento”, que se expresa ejemplarmente en las formaciones de modelos de los físicos, y acaso puede ser fijada allí, en las

objetualizaciones problemáticas de los momentos que pertenecen propiamente sólo al nivel de la formación del modelo; un ejemplo al que Hegel vuelve siempre con gusto son la fuerza centrípeta y centrífuga newtoniana, o sin más las “fuerzas” varias que se transforman rápidamente en entidades auténticas, en ciencias únicas a partir de medios de ayuda conceptuales en la reconstrucción de hechos físicos. El concepto de “metafísica del entendimiento” claramente no quiere decir aquí que los físicos levanten la exigencia de responder, en el sentido de la vieja metafísica, a las cuestiones últimas y que van al todo. Se trata más bien que, en el curso de una fundamental instalación objetivante del pensar, se han creado, aparentemente sin duda, realidades externas, en el sentido de un primer mundo suprasensible – realidades con las que el pensar, en verdad, sólo constata su autoalienación, o sea reflexivamente no deja a una existencia exterior alcanzable la precedencia a su propia actividad. “Metafísicas” formales no hay en este sentido, pues, de ningún modo sólo en el ámbito de las ciencias naturales. Podemos hablar por ejemplo de una “metafísica del mercado”, sin querer decir con ello, que el mercado responda, en el sentido literal, a la cuestión del ser, del alma o de Dios. Apuntamos más bien a que el mercado puede llegar a ser un sistema con exigencia de totalidad, que aparentemente se basta a sí mismo, con el que, correspondientemente, puede ir acompañado también el peligro del totalitarismo, aquí de un totalitarismo económico. En un sentido similar se puede hablar de una metafísica de lo político o de una metafísica política, de una tal de lo social, etc. En todos estos casos, no se trata de auténticas empresas de competencia a la metafísica, bien entendido, sino más bien de interrupciones del pensar respecto a una objetividad que tiene su auténtico origen a la vez en, por cierto, este mismo pensar.

Pero ¿en qué medida ayuda ahora la filosofía de Hegel a identificar los problemas que la filosofía tiene *con* la

metafísica en los tres casos del concepto de metafísica, sistemático, histórico y formal? La respuesta se da ya desde el concepto indicado de la lógica de Hegel como ciencia que se lleva a cabo, que se realiza respecto a sí misma. El concepto de la lógica de Hegel es, en primer lugar, el concepto de *un pensar que se piensa en todas sus determinaciones por medio de sí mismo*, de un pensar que se despliega en sus determinaciones desde una consecuente autoaplicación, por eso en su constitución fundamental es también puramente reflexivo y, por ejemplo, conoce la contraposición de forma y contenido sólo como un momento interno propio, no como un presupuesto estructural, por ejemplo de las relaciones de conocimiento. Esto quiere decir justamente el concepto de la lógica como “ciencia de la forma absoluta”, es decir, de una forma que, en relación con sus propios contenidos, es generativa, o sea, estos contenidos se producen genéticamente. Tómese este concepto de lógica por medida normativa de lo que convierte a la *filosofía en filosofía* (y precisamente ello hace Hegel en última instancia y en especial también en el capítulo del método en la *Ciencia de la lógica*), luego se reconoce de inmediato en qué consiste el problema de la filosofía *con* la metafísica, y por cierto en relación con los tres conceptos de metafísica aquí aludidos. “Metafísica” quiere decir, a saber, tanto en el sentido de un concepto *sistemático* de metafísica, como en uno *histórico*, como también de uno *formal*, un pensar determinado no precisamente en todos los casos por medio de sí mismo y, en todo caso, también un pensar que posee esencialmente un carácter objetivo, objetivador, objetivable o también objetivante, pero no reflexivo en todos los casos. Esto es así en el sentido del concepto *sistemático* de la metafísica, en cuyo contexto se entiende el pensar desde una, para él mismo, objetualidad objetiva, superior, incluso absoluta; el pensar es aquí el “recipiente” de una epifanía del más-que-pensado, incluso de un absoluto, que, por su parte, es pensado desde una representación de un otro del pensar, no desde un

pensar que se lleva a cabo respecto a sí mismo. Pero esto es también así en el caso del concepto histórico de la metafísica para el que el pensar, como desde prerrealidades *epocales*, se demuestra determinado; el pensar no reproduce aquí por cierto una objetualidad inteligible, sí, no obstante, una constelación histórica, que pesa sobre él demasiado fuertemente, y deja poner sobre él, por ejemplo de una manera sin consideración, una cuestión del ser, o deja que tome lugar una postura corrompida, enemiga de la vida por medio de la gramática. Por último, vale para todos los tipos de la metafísica *formal*, en los que están las propias hipostasiadas creaciones del pensar, científicas, sociales o de cualquier otro tipo, que ajustan a él la mirada a su propia creación, a su propia creatividad. El pensar se pierde en las “metafísicas formales” en sus propios productos de reflexión, es decir, se concibe ya como actividad de reflexión, de manera distinta a en la metafísica ingenua, sólo la inmediatez puesta de sus productos no puede distinguirse de la inmediatez del ser y de la mediación misma. Decimos en esta parte resumidamente: la “metafísica” está, como se dijo en contraste con lo que según Hegel es capaz de conducir la *lógica*, en cuanto ciencia especulativa ejemplar, para una pensar con el signo de una heteronomía condicionada objetiva, históricamente o por medio de una autoformalización de necesaria autoalienación y, con ello, de heteronomía correlacionada. Metafísica es en esto – lo que también encuentra el problema normativo con ella – un pensar que genera o fija estructuras heterónomas. O ella es – pensado desde lo que conduce lógicamente a la Ilustración – un pensar alienado en el que esta alienación, o bien se ha de reconducir a esto que falta al pensar, una conciencia por medio de su propia mediación, o bien a esto que entra en escena recién en determinidad “objetiva” (por cierto algo como el pensar “de una época”). La lógica de Hegel, en cambio, que hereda, según las aclaraciones expresas de su autor, la vieja metafísica incluso, *supera* ciertamente la

condicionabilidad heterónoma del pensar – y con ello el auténtico problema que la filosofía tiene o por lo menos que tiene que tener *con* la metafísica, en todo caso, se trata con esto de la filosofía especulativa, es decir, de la filosofía que se funda desde sí misma. Tenemos que renunciar en esta parte a tematizar las distintas “estrategias” con las que Hegel hace efectiva la supraconducción lógica de la metafísica en sus distintas figuras, en un pensar que de hecho se lleva a cabo respecto a sí mismo. Menciono sólo un aspecto que, por cierto, debería ser a la vez el decisivo: el aspecto o punto de partida de la crítica de las *categorías lógico-especulativas*. Pensemos con esto, desde luego, en que Kant no conoce propiamente una crítica de las categorías, con lo que esto tiene que ver; que Kant viene a referir las determinaciones puras del entendimiento desde la perspectiva de la doctrina del conocimiento, no, sin embargo, desde una mirada lógico-especulativa, es decir, en el contexto de un análisis de las categorías en ellas mismas. *Crítica de las categorías* quiere decir en Hegel una figura de la crítica, que consiste en que las formas del pensar, en su correspondiente determinidad, se dejan desarrollar a sí mismas unas a partir de otras y, en definitiva, a partir del concepto del pensar en cuanto realización de la relación sin más. En este desarrollo será evidente, tanto la mediación determinada, que produce una determinación del pensar, como también que aparece el límite de la mediación producida por medio de ella, por tanto su finitud. El fin de toda crítica de las categorías es con ello presentar las formas del pensar en cuanto puros medios de lo lógico, lo cual permanece en ellas continuamente; la apariencia, que las formas del pensar se remiten desde sí mismas, a un otro inmediato del pensar, cuya mera “forma” sólo serían entonces, por ejemplo, ellas, se supera, en cambio, críticamente. En qué medida la metafísica puede ser entendida siempre sólo como modo y tipo de exteriorización del pensar, y en qué medida como un defecto en su continuidad respecto a sí misma, es el problema que la

filosofía tiene con la metafísica, superado tan pronto la autoexteriorización del pensar entremira y es presentada críticamente como apariencia lógicamente no mantenible.

2. El problema filosófico de la metafísica

Pero ¿cuál es ahora, desde una mirada hegeliana, el auténtico problema *de la* metafísica, por medio de cuyo trabajo, o por lo menos actualización, la metafísica es más que sólo un disgusto a superar por la filosofía? Doy aquí sin rodeos la respuesta decisiva para Hegel: el problema filosófico *de la* metafísica, en razón del cual ella es a la vez, filosóficamente, siempre de toda importancia, consiste en que la metafísica pone la pregunta por la *totalidad*, o sea, mantiene esta cuestión en la conciencia. Esta respuesta, en el núcleo, ya la dio Kant, incluso cuando declaró la cuestión respecto a la totalidad, en el mismo hábito, *materialiter* irrespondible: la totalidad no es alcanzable y no se puede presentar, según la poco a poco, repetida hasta el hastío, quintaesencia de la dialéctica trascendental. Hegel no comparte por cierto la concepción de Kant: la totalidad según Hegel no es sólo en eso no alcanzable y no se puede presentar, ella sólo se concibe como *objetual*, como el objeto total, el universo del ente o el, objetivamente, todo. Según la comprensión central de Hegel, un tal concepto de la totalidad que se actualiza, no es precisamente un concepto de totalidad, ya porque él reproduce por lo menos una contraposición formal entre objeto y pensar del objeto y, correspondientemente, porque sólo se ha de hacer al precio del pensar heterónimo ¿Cómo se ve la alternativa propia de Hegel?

Recordemos, para responder a esta pregunta, primero, que Hegel en sus lecciones históricas de la filosofía conoce y usa un concepto más bien especial de metafísica. Hegel caracteriza aquí, a saber primariamente, el lapso desde Descartes hasta la filosofía popular prekantiana como el

“período de la metafísica” – lo que puede sorprender si uno, como estamos acostumbrados, deja comenzar la metafísica históricamente con Platón o Aristóteles o, por ejemplo, quiere ver la Edad media como el período del pensar metafísico *par excellence*, puesto que queda remitido al más allá. Las lecciones de Hegel dan cuenta luego, más de cerca, de los metafísicos “Cartesius, Spinoza, Leibniz etc. [y] de los materialistas franceses” (89), respecto a los que sigue luego la crítica de la metafísica, especialmente de la kantiana. Hegel focaliza de esta manera como “metafísica”, a propósito, lo que también para Kant fue, por decir así, la primera seña de este nombre, a saber, el complejo del pensar de la filosofía temprano moderna de los principios, que fue desarrollada en Wolff respecto a ella, en una mirada más extensa, en la figura doctrinal más cerrada. Que Hegel pueda reservar, especialmente a la filosofía cartesiana y postcartesiana, el título “metafísica”, es, pues, no obstante, significativo también a partir de fundamentos de contenido – especialmente entonces en este caso, si identificamos la pregunta por la totalidad como el problema *de la* metafísica. En el punto de partida, desde Descartes y desde el divisor dualismo cartesiano, está abierto sin cesar para la filosofía de los principios, en efecto, el *problema de la totalidad* en una explosividad que no se ha visto. La explosividad resulta de que aquí, bajo el título “totalidad”, no se pregunta, de una manera comparativamente inocente, más que por entidades trascendentes, por el “mundo en total” o, del modo más general, por la “omnitudo realitatum”. El problema metafísico *moderno* de la totalidad no trata la totalidad *cuantitativa*, por ejemplo de las cosmologías, o también del ordo-pensar medieval. Específicamente moderno, a saber, decididamente postcartesiano, es más bien el problema de la totalidad y de la unidad *cualitativa* de lo mental y lo extenso, de lo interno y lo externo, de sujeto y objeto. Correspondientemente, el criterio con el que se tiene que dejar medir toda metafísica moderna en relación con su éxito

o fracaso, no es definido primariamente para nada mediante la pregunta, por ejemplo, respecto al problema de la existencia de Dios o de la inmortalidad del alma, que ella ha de decir, sino mediante lo que ella ha de contribuir a la explicación de la cuestión de una unidad real entre lo interior y lo exterior, pensar y orden de las cosas, espíritu y cuerpo, o como uno se quiera expresar aquí. Spinoza, Malebranche, Leibniz, y algunos otros, son entonces también primariamente comprensibles desde este lado, mientras la crítica de Kant mostró que, sin embargo, no se ha llegado a una presentación de hecho de la totalidad cualitativa, en el sentido que no se ha llegado a una reconciliación de lo heterogéneo por antonomasia, de lo interior y exterior: y por cierto, en primer lugar, no porque el lado de la subjetividad no ha ya sido pensado por última vez, de nuevo, sólo de forma cosificada, como actividad del “yo pienso”, como autoejecución y lugar de la libertad. Aun es esto, el objetivismo del viejo pensar metafísico, lo que malogra al yo o al sujeto, que Kant, al contrario, focaliza como el lugar primigéneo del conceptuar y de la libertad. Que la metafísica no ha ya llegado a ningún alcance medido de lo subjetivo, sobre todo, a su alcance como forma de ejecución, no cambia en nada el que, con ello, el asociado *problema de la metafísica*, es decir la cuestión por una totalidad cualitativa en relación con lo radicalmente heterogéneo, en el sentido aquí caracterizado, no pueda ser sencillamente suspendida, sino que tiene que abrirse siempre de nuevo – lo que ella hace de hecho, incluso hasta el día de hoy, como muestran los debates que siempre vuelven de nuevo sobre el problema cuerpo-alma, sobre el determinismo o la posibilidad de una sinopsis de imagen del mundo científico-natural y de una imagen del mundo reflexiva o práctica. El problema de la totalidad caracteriza más bien el agujijón permanente, también para el pensar postmetafísico, si no ha de ser llamado incluso de su permanente mala conciencia en relación con lo que de ningún modo es el ya superado

problema de la metafísica. Hegel, en todo caso, puso este aguijón y preguntamos, correspondientemente, en qué consiste su solución en relación con el problema de la totalidad.

La respuesta de Hegel apenas puede sorprender. Ella consiste, a saber de nuevo, en el regreso a la *lógica*, que se muestra como última matriz común, desde ahora en relación con la articulación también del problema *de la* metafísica. Aclarémonos esto brevemente, en el paso desde la lógica de la esencia a la lógica del concepto, que tiene que ser visto como el lugar decisivo en la reducción lógica de la metafísica. El *concepto* es, como sabemos, pensado desde su procedencia lógico-esencial, el conocimiento explícitamente puesto, que es el ponerse-se, la manifestación de la realidad, o de la unidad de lo interior y exterior, más que la mera reflexión y, tomado estrictamente, ya nada más que el conocer absoluto mismo. En cuanto actividad de la manifestación, el concepto ya no es más inmediata “res cogitans”, sino *ejecución* activa del conocer, como él corresponde y responde al dar-se testimonio de la totalidad, en definitiva en la relación absoluta. Que el concepto es lo “*respondiente*” de la totalidad lógico-esencialmente comprendida todavía como absoluto, lo digo aquí en conexión conciente con lo principal de la filosofía del lenguaje de Hegel, que consiste en esto: en ver en la ejecución del lenguaje, de manera inmedia, la solución del problema de la totalidad cualitativa: pues “hablar” quiere decir incluso que un interior, el pensamiento, es de inmediato un exterior, un sonido físico o cualquier otra aparición material, y al contrario, una instancia física es de inmediato la presencia de un interior. Bruno Liebrucks habló por eso de esto; que en Hegel el lenguaje puede ser francamente una instancia del espíritu absoluto, en ella está todavía *realmente* lo interior y lo exterior, lo subjetivo y lo objetivo, pero a la vez también el contenido como ejecución, lo sustancial en cuanto acto de habla, y ambos implicándose recíprocamente. Incluso si uno puede en este contexto hacer

la reserva, que Hegel, naturalmente, sabe muy bien que el lenguaje se usa también *kenológicamente*, que precisamente el modelo de la “palabra original”, de la que dice Hegel, se presenta “el automovimiento de la idea absoluta” (GW XII, 237) – el modelo de una palabra que Hegel ciertamente no aclara en el aspecto de la mediación, de la comunicación, del signo, etc. sino como “una exteriorización..., pero una tal que, como lo exterior, está inmediatamente desaparecido de nuevo, en cuanto ella es; la idea sólo *se ha de percibir*, por tanto, en esta autodeterminación” (ibid.). Pero la forma de esta palabra es el concepto, la autocaptura del movimiento lógico como tal, que somos todos nosotros, incluso si mucho de lo que, por lo demás, todavía no somos y expresamos, muestra aun las huellas de una proveniencia lógica de un saber externo. Pero este saber externo, en cuanto figura normativa puesta, es la metafísica, sin embargo su reducción al camino de la crítica sistemática de las categorías, la superación lógica de la metafísica, en cuyo lugar no entra tampoco algo como una nueva “metafísica de la subjetividad”, como pudo dar la impresión en algunas interpretaciones de Hegel del s. XX. Lo que entra en el lugar de la metafísica no es una estructura abstracta del sujeto, tampoco un apriori del “yo pienso”, en el sentido de la filosofía trascendental, sino el sujeto que realmente se expresa, y a su concepto, conceptuando, hablando, en cuya auténtica realidad que comprende, como se dijo, no la del *homo loquax*, sino la de la “palabra originaria” que se realiza, está asumido según Hegel el problema de la metafísica, a saber, como problema resuelto y conservado según su contenido. Hegel no habla expresamente para este sujeto no estructural y trascendental, sino para éste que se expresa, que encontramos en él, el del “ser completo” y de la “totalidad *intensiva* por antonomasia”. En el lugar del pensar heterónimo, entra ahora la abarcante autodeterminación lógica, cuya conciencia propia Hegel despliega en el capítulo del método de la *Ciencia de la lógica*.

¡Echemos todavía una breve mirada, para concluir, a este capítulo!

3: El pensar que se determina a sí mismo

La respuesta general de Hegel a la metafísica consiste, si se quiere hacer brevemente, en la frase que un *conceptuar autónomo*, un pensar que *se determina a sí mismo*, es posible, incluso ya siempre real. La “autodeterminación” nos es conocida sobre todo como término práctico; Hegel lo utiliza sin embargo *expressis verbis* también para la idea absoluta, de la que quiere decir que “contiene en sí *toda* determinidad, y que su esencia es esto, por medio de un volver a sí misma mediante su autodeterminación o particularización” (GW XII, 236). La “autodeterminación” es en ello, en cuanto “particularización”, siempre una “presentación” de la idea absoluta, su realización como naturaleza y espíritu, a la que aquí no puede estar, sin embargo, más remitido el otro sustancial de la idea – pues precisamente esto, fijar un “otro” del movimiento del conocer, con el que éste se deba medir y romper, es incluso el quehacer de la metafísica de todos los tiempos, y por cierto ella se convierte en el problema de la filosofía, pero no se preserva ella misma de ser un problema filosófico. El pensar que verdaderamente se autodetermina, en cambio, es un pensar que reconcilió consigo el contenido, que no se deja dominar más por él y que ha devenido más bien ahora su propio despliegue, esto es, su presentación (originaria). Precisamente al momento del presentar originario Hegel lo llama la idea absoluta o el método, que es visto exactamente “el único objeto y contenido de la filosofía” (GW XII, 236). Si la metafísica fue la búsqueda objetual-ajenamente determinada de la presentación “definitiva” del objeto absoluto, pero la filosofía crítica la prueba que tal presentación necesariamente fracasa, en la incomensurabilidad del actuar subjetivo de la presentación y del objeto de la presentación, entonces la doctrina de Hegel

de la *idea* absoluta está por un concepto del autodespliegue originario del conocer, que tiene respecto a su función – para permanecer en el “lenguaje de la presentación” – igualmente el presentar como lo presentado y, ciertamente con ello, es aquella *presentación originaria* (aquella “palabra originaria”), en cuyo espacio hay algo como un autoser propio, una autodeterminación propia.

Cuando Hegel concluye su lógica con una “doctrina del método”, esto no quiere decir otra cosa que, al final de la “ciencia de la forma absoluta”, está el comienzo de una autodeterminación del pensar, respecto a la que el pensar, en el camino por la lógica y el gasto de trabajo de la metafísica, se liberó de la respectiva heteronomía categorial misma. Al final hay un comienzo, pero no en relación con algo, sino en relación con todo o con la totalidad, tal como la metafísica lo tuvo fuera de sí. “Método” no puede querer decir naturalmente, en el sentido de este comenzar, que el pensar sólo es la llave formal para toda y cada cosa, que se entiende como “medio” y “herramienta” en el trabajo de la dureza del mundo. Un tal “conocer que busca” (cf. GW XII, 238) no ha encontrado en sí mismo aun el propio punto arquimédico, o no lo piensa todavía en el curso de la “reconstrucción”, en lugar de en la presentación originaria, “interviene”, en lugar de desplegarse en sí, refleja meramente en vez de “percibirse en sí” (cf. GW XII 237). En el “método absoluto”, en cambio, el de todas las metafísicas, también de las modernas, tan sospechoso de fruto maduro en el árbol del conocimiento de Hegel, yace el impulso de un siempre primer comienzo, de un crear desde sí, que proviene de la vida del conocer, en vez de una formación formal del concepto. En ella yace la certeza que en la filosofía pueden expresarse originariamente figuras puras – y que esto puede ocurrir una y otra vez de nuevo.

La reflexión redundante, que no todo lo que quiere decir filosofía, es un primer comenzar, una presentación originaria o sencillamente un “conocer absoluto”, me las

ahorra todas en este lugar; uno mismo puede con Hegel, incluso de todos modos, entregarse aliviado a todo saber escéptico, porque la finitud, que lo encuentra en todas partes, incluso en sí misma, no tiene más que encontrarlo demasiado rápido. Por mi parte, en cambio, puedo dar expresión a la esperanza que, sin embargo, todos ustedes han vivido en este congreso claramente, más el concepto que la reflexión exterior, más el pensamiento autónomo que el trato meramente instrumental con él. Si todo esto debe haber sido así, entonces han experimentado ciertamente también algo de esto, que la filosofía hegeliana no es ninguna vieja, sino una filosofía, y sus muchachos, que se rejuvenece, con la que uno puede hacer de nuevo, en todo tiempo, el comienzo. Con este congreso hemos hecho también un comienzo. Les invito a cooperar en el despliegue de este comienzo – y les invito igualmente, por último, al II. Congreso alemán-latinoamericano Hegel, del que esperamos que siga al primero en, como tarde, tres años.

EL SISTEMA DE LA LIBERTAD: LA ENCICLOPEDIA DE LAS CIENCIAS FILOSÓFICAS

José Félix Hoyo Arana

Universidad Nacional Autónoma de México

El *Sistema de la libertad*

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel presentaba su *Sistema dialéctico* en el cual están integradas sus magnas obras como *momentos de una totalidad orgánica*.¹ La

¹ La *Enciclopedia*, como se sabe, fue publicada en 1817, cinco años después que la *Ciencia de la lógica*, 10 años después que la *Fenomenología* y 15 años después que su trabajo sobre el *Derecho natural*. Sabemos también que este *sistema* consagra una sección al *Espíritu objetivo*, que comprende justamente la presentación de la *filosofía del derecho*. Empero, aunque precede en 4 años a la *Filosofía del derecho*, es en esta obra donde se presenta justamente el *sistema filosófico* hegeliano, en el cual se establece la *estructura lógica (silogística)* y se determina el *lugar estructural* de cada una de sus obras, así como el propio lugar de la *Filosofía del derecho*.

Las reflexiones y la elaboración conceptual sobre el *Estado*, que se cristalizan en la *Filosofía del derecho*, están precedidas, primero, por el esbozo que forma parte de la *Filosofía Real*; segundo, por el esbozo de la *Propedéutica filosófica*, y finalmente, por el desarrollo compendiado sobre estos temas que Hegel presenta en la *Enciclopedia*, en la tercera parte, consagrada a la *Filosofía del Espíritu (Die Philosophie des Geistes)* en la segunda sección, denominada *El espíritu objetivo (Der objektive Geist)*.

Podemos preguntarnos si sería posible comprender la elaboración hegeliana sobre el *Derecho* y el *Estado* considerándola fuera de este *sistema*.

Lógica, la *filosofía de la Naturaleza*, la *Filosofía del Espíritu*: el *Espíritu subjetivo*, el *Espíritu objetivo*, el *Espíritu Absoluto*, y allí el *Arte*, la *Religión* y la *Filosofía* se encuentran estructurados, lógica y filosóficamente, en un *conjunto dialéctico*, sistemático pero abierto, en el cual cada “parte” encuentra su lugar en *el todo dialéctico* del Sistema de la ciencia, que constituye el *Sistema de la Libertad*. La *Filosofía del Derecho*, que explicita la concreción del Espíritu objetivo [objetivado] queda integrada en ese *Sistema dialéctico*, el cual, a pesar de los prejuicios y las pretensiones de F. Engels y sus seguidores, no puede ser separado del *Método dialéctico*, tal como ha mostrado Bernard Bourgeois en sus sólidas argumentaciones.

En su *Système et liberté* G. Jarczyk sostiene que “la ciencia, sistemática por su naturaleza misma, es en Hegel... idéntica a la libertad” de tal manera que, en la obra de nuestro filósofo encontramos una “conjunción orgánica entre sistema y libertad.”² Empero, podemos preguntarnos: ¿es posible conciliar la *libertad* y *sistema*? Si se identifica ingenuamente libertad con arbitrio, como se discurre en el sentido común, parecería un contrasentido. Para el pensamiento concreto, es decir *dialéctico*, la cuestión se plantea y se resuelve de manera diferente. Tendríamos que

Sostenemos que las principales dificultades para la comprensión de esta obra y de sus conceptos fundamentales se derivan, en buena medida, de la pretensión de considerarla, tanto como sus temas y conceptos centrales, de manera *separada* o *abstraída* del *sistema*. Baste recordar que el filósofo se refiere a la *Enciclopedia* explícitamente en 17 ocasiones y en otras 7 de manera implícita, para valorar la importancia de ubicar estructuralmente a la *Filosofía del Derecho* dentro del *Sistema*. Consiguientemente, consideramos que esta visión *sistemática* o *estructural* de la filosofía hegeliana tiene una particularísima relevancia para comprender el lugar que ocupa la *Filosofía del Derecho* en el conjunto de su *sistema filosófico*.

² JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 7

partir de preguntas sencillas, pero radicales: ¿qué entendemos por *libertad*? Para comprender ese concepto la humanidad y la filosofía han discurrido a lo largo de dos milenios y medio, con lo que se muestra la gran complejidad del problema. El pensamiento dialéctico no puede evitar ese “*largo y trabajoso camino*”, y tiene que asumir “*la paciencia del concepto*”.

La estructura silogística de la obra filosófica hegeliana

Las pretensiones de separar el *método* respecto del *sistema* en la obra filosófica de Hegel se originaron en una formulación de F. Engels, y fueron continuadas por autores adscritos al cientificismo y al marxismo vulgar.³ Empero, otros filósofos, profundos conocedores de la filosofía hegeliana, no comparten esa visión: Ernst Bloch sostiene que en Hegel “es esencial lo enciclopédico, porque esta enciclopedia tiene un carácter filosófico.”⁴ Heidegger sostenía en su curso consagrado a la *Fenomenología del Espíritu* que “la Enciclopedia... es el *todo* del nuevo sistema.”⁵ R. Valls Plana muestra en su *Presentación* a la *Enciclopedia* la evolución que tuvieron el concepto de *sistema* y la propia *Enciclopedia*, concluyendo que “la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es la única exposición completa del sistema de la filosofía hegeliana.”⁶ E. Álvarez, sostiene también que “la *Enciclopedia* de Hegel es un sistema donde cada ciencia constituye una totalidad.”⁷ También André Doz sostenía que “para Hegel

³ Vid. ENGELS, F., “*Ludwig Feuerbach...*”, en *Obras escogidas*

⁴ BLOCH, Ernst, *Sujeto-Objeto*, cap. XI, p. 172

⁵ HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 55

⁶ VALLS PLANA, R., “*La Enciclopedia en la vida y obra de Hegel*”, en HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia...*

⁷ ÁLVAREZ, E., *El saber del hombre. Una introducción al pens. de Hegel*, Ed. Trotta, Madrid, 2001, p. 145

la palabra « sistema » toma una significación a la vez « óntica » y « lógica »...[pues] sólo la filosofía es esencialmente sistemática.”⁸

Hegel trazaba las grandes líneas de su *Sistema*, en el “*Fragmento de sistema*”, en sus *Escritos de juventud*.⁹ Hacia finales del período de Frankfurt Hegel comunicaba su proyecto a su amigo Schelling: “el ideal de mi juventud debía necesariamente devenir una forma de reflexión, transformarse en un *sistema*.”¹⁰ En su trabajo *Diferencia...* afirmaba su concepción sobre el carácter *sistemático* de la filosofía: “La filosofía llega a ser un sistema en cuanto es una totalidad de saber producida por la reflexión, un todo orgánico de conceptos cuya ley suprema no es el entendimiento, sino la razón”.¹¹ En su *Lógica y Metafísica*¹² encontramos ya un amplio esbozo del proyecto sistemático de su obra filosófica y una formulación básica de su concepto de *sistema* filosófico: “Su organización en un *sistema* entero no es ella misma otra cosa que la expresión de esta Idea que es la suya.”¹³ Los trabajos publicados bajo el título de *Propedéutica filosófica* constituyen un esbozo mucho más preciso de su proyecto de *Enciclopedia*.¹⁴

En el *Prólogo* a la *Fenomenología* el filósofo sostenía que “la verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino

⁸ DOZ, A., “*Hegel et l'idée de système*”, in *Parcours philosophique. Avec Hegel*, L'Harmattan, 2001, p. 9 ss

⁹ HEGEL, G.W.F., *Escritos de juventud*, pp. 399-405

¹⁰ HEGEL, G.W.F., *Correspondance*, v. I, p. 60, 2 de noviembre de 1800, sub.mío

¹¹ HEGEL, G.W.F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, p. 25

¹² HEGEL, G.W.F., *Logique et Métaphysique, (léna 1804-1805)*, Gallimard, Paris, 1980

¹³ *Op. cit.*, p. 207 sub. mía

¹⁴ HEGEL, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, pp. 132-198

el *sistema* científico de ella”¹⁵ En el prospecto de presentación de la *Fenomenología*, Hegel anuncia la articulación de su proyecto: “Este tomo presenta el *saber en su devenir*. La *Fenomenología del espíritu* (...) Un *segundo tomo* contendrá el sistema de la *Lógica* en tanto que filosofía especulativa, y las dos otras partes de la filosofía, las *Ciencias de la Naturaleza* y del *Espíritu*”.¹⁶ Asimismo, en el *Prefacio* a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica* se refiere a ese proyecto: “debería seguir a la primera parte del *Sistema de la ciencia* que contiene la Fenomenología, una segunda parte, que contuviera la *Lógica* y las dos ciencias reales de la filosofía, a saber, la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*; y así el *Sistema de la Ciencia* estaría acabado.”¹⁷ El filósofo reiteraba esta cuestión en su propia correspondencia privada con Duboc “he intentado dar en mi *Enciclopedia* una visión de conjunto.”¹⁸

El filósofo hegeliano Bernard Bourgeois ha escrito sendos estudios hermenéuticos acerca de la *Enciclopedia*, los cuales nos ofrece como *Presentación* a cada uno de los volúmenes de la traducción francesa de esa obra.¹⁹ Este filósofo explica que “el sistema hegeliano es... verdaderamente un *sistema* y *el sistema*, porque en él el orden de las razones de conocer y el orden de las razones de ser, el proceso lógico y el proceso ontológico son idénticos y, en su

¹⁵ HEGEL, G.W.F., *Fenomenología...*, p. 9 sub. mío

¹⁶ HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie ...*, s. 593, (28.10. 1807); BOURGEOIS, B., *Op. cit.*, p. 26-27, n. 33

¹⁷ HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, p. 30

¹⁸ HEGEL, *Correspondance*, II, lettre No. 422, p. 285, Duboc (30 julio 1822)

¹⁹ BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie des sciences philosophiques »* v. I, pp. 7-112

BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, v. III, pp. 7-93

curso, verifican la afirmación de Hegel, que ser y pensamiento no son sino uno.”²⁰

Hegel era muy modesto al presentar la *Enciclopedia*. En el *Prólogo* a la 1ª. edición planteaba que ha sido “la necesidad de poner en las manos de los alumnos un hilo conductor para mis lecciones de filosofía es lo que me ha decidido a publicar... esta visión de conjunto del ámbito total de la filosofía;”²¹ empero, en el *Prólogo* a la 2ª. edición justifica el título de *Enciclopedia* afirmando que “la naturaleza del asunto comporta que la *conexión lógica* deba permanecer como base;”²² en el *Prólogo* a la 3ª. edición sostiene que “para la finalidad propia del libro... exige que éste sea un compendio...”²³ Sin embargo, cuando el filósofo desarrolla sus conceptos se explicita más claramente. Desde la *Introducción* a la edición de 1817 sostenía que: “la filosofía es una *enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en la medida en que la esfera toda entera que ella abraza es expuesta con la indicación determinada de las partes, y ella es una *enciclopedia filosófica*, en la medida en que la separación y la conexión de sus partes son expuestas siguiendo la necesidad del concepto”²⁴ Por consiguiente, de su carácter *sistemático* se deriva su carácter concreto: “el pensamiento libre y verdadero es en sí mismo *concreto* y de este modo es él *Idea* y, en su total universalidad, *la Idea* o lo absoluto. La ciencia de este es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como *concreto* y tomándose y reteniéndose junto en unidad, es decir, sólo es como *totalidad*... Un filosofar *sin sistema* no puede ser nada

²⁰ BOURGEOIS, B., *Présentation “L’Encyclopédie...”*, v. I, p. 7

²¹ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia...*, p. 81

²² *Ibid.*, p. 60, sub. mío

²³ *Ibid.*, p. 85

²⁴ *Encyclopédie*, p. 157, § 6

científico”²⁵ Con mayor contundencia y precisión se expresa afirmando el *carácter totalizador* de su sistema: “cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la Idea filosófica se contiene allí bajo una determinación particular o elemento. Y porque el círculo particular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que *el sistema* de sus elementos propios constituye la Idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular.”²⁶

Hegel acentuaba el carácter necesariamente compendiado y *enciclopédico* de su filosofía: “Como Enciclopedia la ciencia no se expone con el desarrollo detallado de su particularización, sino que se debe limitar a los comienzos y a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares... El todo de la filosofía constituye por ello verdaderamente *una* ciencia, pero se la puede ver también como un todo de varias ciencias particulares.”²⁷ Con mayor precisión y claridad indicaba que “de este modo la filosofía se muestra como un círculo que regresa a sí, el cual no tiene ningún comienzo en el sentido de que lo tienen las otras ciencias, de manera que el comienzo sólo se refiere al sujeto en tanto este quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal. O lo que es lo mismo, el concepto de la ciencia... ha de ser abarcado por la ciencia misma. Este es precisamente su único fin, su única actividad y meta, alcanzar el concepto de su concepto y lograr así el regreso a sí misma y su satisfacción.”²⁸

²⁵ *Enciclopedia*, p. 117, § 14

²⁶ *Ibid*, p. 117-118, §15

²⁷ *Ibid*, p. 118, § 16

²⁸ *Ibid*, pp. 119-120, § 17

Concluyentemente, el filósofo explicita y fundamenta la *estructuración lógica* de la obra: “Del mismo modo que de una filosofía no puede darse una representación provisional y genérica, puesto que sólo el *todo* de la ciencia es la exposición de la Idea, así también su *división* sólo puede concebirse desde ella... Por ello la ciencia se divide en tres partes:

- I. La *Lógica*, ciencia de la Idea en sí y para sí.
- II. La *Filosofía de la Naturaleza*, como ciencia de la Idea en su ser-otro.
- III. La *Filosofía del Espíritu*, como ciencia de la Idea que regresa a sí desde su ser-otro.”²⁹

1.-EL LOGOS COMO FUNDAMENTO DE LO EFECTIVO: LA LÓGICA DE LA LIBERTAD

Hegel presenta en la *Enciclopedia* una visión sintética del despliegue de los conceptos desarrollados en la *Ciencia de la Lógica*, y propone formulaciones didácticas y esclarecedoras de algunos de los pasajes más difíciles de esta obra, a las cuales ya hemos recurrido en el capítulo correspondiente. En algunos casos resultan esclarecedoras las *Adiciones (Zusatz)* incorporadas por sus discípulos directos y que encontramos en la edición en lengua alemana y en la edición francesa efectuada por B. Bourgeois,³⁰ quien

²⁹ *Ibid*, p. 120, § 18

³⁰ B. Bourgeois explica con mayor precisión el significado de la estructura lógica de la *Enciclopedia*: “El absoluto o la Idea, identidad de la identidad y de la diferencia, se diferencia ante todo en el elemento de la identidad: tal es la *Idea Lógica*, objeto de la primera parte de la *Enciclopedia*; después, en el elemento de la diferencia: tal es la Idea (*identidad* de la identidad y de la diferencia) en su ser-otro (la *diferencia*) o la *Naturaleza*, objeto de la segunda parte de la *Enciclopedia*; y en fin, en el elemento de la identidad de la identidad y de la diferencia, por tanto en un elemento *adecuado* a lo que se manifiesta en él y entonces *último*: tal es la Idea como *Espíritu*, objeto de la tercera parte de la *Enciclopedia*; el Espíritu es la unidad concreta de lo Lógico, del sentido, y de la Naturaleza, de lo sensible, el

argumenta que esas adiciones son dignas de todo crédito y se encuentran en plena consonancia con los conceptos hegelianos.

Esta versión compendiada de la *Lógica* está precedida por un *Concepto previo* [*Vorbegriff*], el cual consiste en la caracterización y crítica de los *posicionamientos del pensamiento respecto a la objetividad*. Estos posicionamientos consisten en: a) la *metafísica*, b) el *empirismo*, c) la *filosofía crítica*, y d) *el saber inmediato*.³¹

retorno a sí mismo del sentido a partir de y al interior de lo sensible, la sensibilización del sentido como sentido.” BOURGEOIS, B., «*Présentation : L'Encyclopédie...*», v. I, p. 42-43

³¹ a) Acerca de la *Metafísica* el filósofo sostiene que “La primera actitud es el proceder *ingenuo* que sin [tener] aún conciencia de la oposición del pensar dentro de sí y frente a sí, incluye la *creencia* en que, mediante la *reflexión*, *conoce la verdad*, o sea, que ha sido llevado ante la conciencia lo que los objetos son verdaderamente. Con esta fe, el pensamiento se dirige directamente a los objetos, reproduce desde sí mismo el contenido de las sensaciones e intuiciones, [convertido] en contenido del pensamiento, y con él se satisface como [contenido propio] de la verdad. Todas las filosofías noveles, todas las ciencias, e incluso el comportamiento y el esfuerzo cotidianos de la conciencia viven con esta fe.” *Enciclopedia*, p. 133, § 26

b) Acerca del *empirismo* el filósofo critica que “en vez de buscar lo verdadero en el pensamiento mismo, va a recogerlo de la *experiencia*, de lo presente exterior e interior... El asa firme por el lado *subjetivo* lo tiene el conocimiento empírico en que la conciencia, en la percepción, tiene su *propio presente inmediato* y su *certeza*. En el empirismo se encuentra este gran principio, a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la efectividad y ahí tiene que estar [disponible] para la percepción... La realización *consecuente* del empirismo niega lo suprasensible en general en tanto que por el lado del contenido se limita a lo finito o, por lo menos, a su conocimiento y determinidad, y solamente permite el pensamiento la abstracción y la universalidad e identidad formales. El engaño fundamental del empirismo científico consiste siempre en que utilizando las categorías metafísicas... ignora sin embargo que él mismo contiene metafísica y la hace, y que utiliza aquellas categorías y sus enlaces de manera enteramente acrítica e inconsciente.”

c) En relación a la *filosofía crítica* el filósofo plantea que “tiene en común con el empirismo la aceptación de la experiencia como *única* base del conocimiento, a la cual, sin embargo, no concede valor para el conocimiento de verdades, sino solamente para el conocimiento de fenómenos... Las determinaciones del pensamiento o *conceptos del entendimiento* agotan la *objetividad* de los conceptos de experiencia. (...) Las categorías son incapaces de ser, por consiguiente, determinaciones de lo absoluto en cuanto éste no está dado en una percepción, y el entendimiento o conocimiento es, por tanto, incapaz de conocer las *cosas en sí*. (...) Conocer es, en efecto, pensar *determinante* y *determinado*; si la razón sólo es pensar vacío o indeterminado, no piensa *nada*. Y si en definitiva la razón se reduce a aquella *identidad vacía* se verá al fin felizmente liberada de la contradicción mediante el sacrificio fácil de todo contenido y haber. (...) La *elevación del pensamiento sobre lo sensible*, su *pasaje* desde lo finito hasta lo infinito, el *salto* que se da a lo suprasensible, rompiendo las series de lo finito, todo esto es el pensar mismo; este tránsito es *sólo pensar*. Si un tránsito de esta clase no debe realizarse, eso significa que no hay que pensar... Pensar el mundo empírico significa más bien, de manera esencial, cambiar su forma empírica y transformarla en un universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad *negativa* sobre aquél fundamento; la materia percibida, cuando se determina por la universalidad, *no se queda* con su primera figura empírica. (...) De este modo, en su cima más alta, la *determineidad* queda para el *pensar* como algo *exterior*; el pensar queda sólo y simplemente en *pensar abstracto*, al cual aquí [en la filosofía kantiana] se le llama siempre razón.”

d) Sobre el *saber inmediato* el filósofo plantea que “Esto que aquí se llama fe y saber inmediato es, por lo demás, lo mismo que en otros lugares se llama inspiración, revelación del corazón... sano entendimiento humano, *common sense*, sentido común. Todas estas formas cumplen el mismo cometido: la inmediatez con que se encuentra un contenido en la conciencia, o sea, un hecho en su interior, lo convierten en principio... La distinción entre la afirmación del saber inmediato y la filosofía sólo consiste en que el saber inmediato adopta una actitud excluyente o en que se coloca contra la filosofía. (...) Si el *saber inmediato* ha de ser el criterio de verdad, se sigue de ello... que cualquier superstición e idolatría se declara como verdad y que el contenido más injusto e inmoral de la voluntad está justificado... Por lo que se refiere a la conciencia igualmente inmediata de la EXISTENCIA de cosas *exteriores*, esta conciencia no significa otra cosa que la conciencia *sensible*; que tenemos esa conciencia es el menor de los conocimientos. Sólo tiene interés saber que el tal saber inmediato acerca del *ser* de las cosas exteriores es engaño y error, que en lo sensible en cuanto tal no hay verdad alguna y que el ser

El carácter dialéctico de la *Lógica* hegeliana

Hegel precisa clara y explícita y su propia concepción sobre la *Lógica*: “Lo lógico, según la forma, tiene tres lados: a) *el abstracto* o propio del *entendimiento*; b) *el dialéctico* o *racional-negativo*; c) *el especulativo* o *racional-positivo*. El pensamiento en cuanto *entendimiento* se queda parado en la determinación fija y en la distintividad de ella frente a otra; ..El momento *dialéctico* es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas... Pero en su determinación propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo infinito en general... La dialéctica... es este salir *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito. Lo *especulativo* o *racional-positivo* aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar.”³²

En la *Ciencia de la lógica*, Hegel se proponía la superación o *Anfhebung* de la vieja lógica formal. En esta nueva lógica propone justamente explicitar la *lógica del ser*, la *lógica del contenido* y la *lógica de la vida*. Acerca de esta cuestión Bourgeois explica las características de la concepción hegeliana sobre la *Lógica*: “La Lógica de Hegel es la refutación de las presuposiciones de la lógica formal y de la

de estas cosas exteriores es más bien algo contingente y efímero, un *parecer*.”

³² *Op. cit.*, pp. 182-184, §§ 79, 80, 81, 82

metafísica... Ella es ante todo la refutación de la presuposición de la exterioridad de las formas del pensamiento con relación al ser pensante.”³³ Asimismo, subraya que “la Lógica hegeliana es precisamente la reflexión sobre sí acabada, infinita, del pensamiento, ella se sabe entonces como la condición de posibilidad del pensamiento lógico ordinario, sabiendo al entendimiento, que es el principio de aquella, como un momento relativo del pensamiento concreto, pensamiento que se conoce en su ser, es para sí tal como es en sí, en la lógica absoluta de la razón.”³⁴

Cuando Hegel funda su nueva *Lógica* propone una síntesis y superación de aquellas esferas que en la filosofía precedente se estudiaba como separadas y externas: la *ontología*, la *metafísica* y la *lógica*. Sobre esta cuestión B. Bourgeois nos explica que “la Lógica hegeliana sabe que ella tiene razón de ser racional, es decir de superar todas las abstracciones o separaciones que el entendimiento introduce en el pensamiento lógico ordinario y el pensamiento de sí de esta lógica: la *separación del pensamiento lógico y de lo lógico pensado*, la *separación de lo lógico pensado al interior de sí mismo*, y la *separación de lo lógico pensado y del ser pensado por él*. En lugar de esta separación o diferencia abstracta, la Lógica hegeliana instaaura una identidad concreta, es decir, que es y se sabe identidad de una identidad y de una diferencia. Es por esta triple identidad concreta que la Lógica hegeliana se realiza como la Lógica de la razón.”³⁵ Por consiguiente, “la Lógica hegeliana es el pensamiento concreto del pensamiento concreto, el pensamiento de sí del pensamiento concreto.”³⁶

³³BOURGEOIS, B., *Présentation «L'Encyclopédie...»* v. I, p 77

³⁴ *Op. cit.*, I., p. 85

³⁵ *Ibid.*, p. 87-88

³⁶ *Ibid.*, p. 87

La concepción hegeliana de la *Lógica* implica una nueva dimensión, con la cual se corrige y supera la concepción tradicional que viene desde Aristóteles, la cual proponía una separación entre la *lógica* y la *metafísica*; se trata de la dimensión *ontológica* de la *Lógica*. B. Bourgeois subraya que “La Lógica hegeliana contiene así en ella misma la determinación del ser de sentido, del sentido ontológico de las nociones...”³⁷ Asimismo, esto implica que “La Lógica especulativa de Hegel... en tanto lógica del espíritu, como una lógica ontológica, desarrolla el pensamiento como pensamiento de sí del ser... la Lógica hegeliana afirma la identidad del pensamiento y del ser... demuestra que el ser pensado como ser no es posible sino como pensamiento de sí del ser. Es el contenido de la Lógica misma que... la establece como ontología, como discurso del ser.”³⁸

B. Bourgeois explica el carácter totalizador, concreto y fundador de la *Lógica* hegeliana: “La *Ciencia de la Lógica* considera la Idea o la totalidad absoluta en tanto que ella se pone en el elemento de la *identidad*, de la *universalidad*, es decir de la homogeneidad a sí, de la transparencia a sí, donde cada diferencia o determinación es en ella-misma y para ella-misma presentación de la totalidad de las determinaciones, de la identidad concreta; en breve, su objeto es la Idea como *sentido*.”³⁹ Por consiguiente, “la Lógica, génesis del sentido del ser como concepto, es, en el hegelianismo, la ciencia fundadora de todas las ciencias filosóficas. Lo lógico, que en su verdad es el concepto, es el fundamento de lo real.”⁴⁰ Por lo tanto, “es en una tal lógica en su sentido concreto donde residen el pensamiento concreto y la libertad concreta.”⁴¹

³⁷ *Ibid.*, p. 82

³⁸ *Ibid.*, p. 102

³⁹ *Ibid.*, p. 43

⁴⁰ *Ibid.*, p. 109

⁴¹ *Ibid.*, p. 94

Hegel procedía a establecer la estructura lógica de la *Lógica*, la cual corresponde, obviamente, con la estructura de la *Ciencia de la Lógica*: “La lógica se divide en tres partes: *La doctrina del ser*, *La doctrina de la esencia*, *La doctrina del concepto y de la Idea*.”⁴²

En la *Adición* al §244, el filósofo presenta una reflexión especialmente importante en el *Sistema*: “Nosotros hemos ahora regresado al concepto de la Idea con el cual habíamos comenzado. Al mismo tiempo, este retorno al comienzo es un progreso. Aquello por lo cual comenzamos era el ser, el ser abstracto, y desde ahora tenemos la *Idea*, en tanto que *ser*; pero esta *Idea* siendo, es la *Naturaleza*.”⁴³ Esto significa que la *Lógica* es el momento interno de la naturaleza, y que expresa justamente su logicidad, es decir, su *logos* o *racionalidad*, lo cual implica la justificación del lugar de la *Lógica* de la *Enciclopedia*.

2.- LA NATURALEZA COMO PRESUPUESTO DE LA LIBERTAD

Hegel formulaba su propio concepto desde el inicio de la sección de la *Filosofía de la naturaleza*: “La naturaleza ha resultado como la Idea en la forma exterior del *ser-otro*. Ya que la *Idea* es así como lo negativo de sí misma o es *exterior a sí*, [resulta] por tanto [que] la naturaleza no es sólo relativamente exterior frente a esta Idea (y frente a la existencia subjetiva de ella misma, el espíritu), sino [que] la *exterioridad* constituye la determinación en que está la Idea como naturaleza. ... En esta exterioridad, las determinaciones conceptuales tienen la apariencia, unas

⁴² *Enciclopedia*, p 184, § 83

⁴³ *Encyclopédie*, I, § 244, Add., p. 624; cf Marmasse, G., “La philosophie de la nature dans l’*Encyclopédie* de Hegel”, in *Archives de Philosophie*, 2003, T. 66, Cahier 2, pp. 211-236 ; Dubarle, D., *La nature chez Hegel et chez Aristote*, in *Archives de Philosophie*, 1975, T. 38, Cahier 1, pp. 3-32

frente a otras, de un *subsistir indiferente* y del *aislamiento*; por esto el concepto es como interior. Por consiguiente, la naturaleza no muestra en su existencia libertad alguna, sino *necesidad y contingencia*.”⁴⁴

Así, el filósofo procedía a enunciar la división y estructura de los momentos del concepto de naturaleza: *mecánica, física y organología*.”⁴⁵ Hegel mostraba así el vínculo y transición entre la naturaleza y el espíritu: “La naturaleza ha pasado así a su verdad, a la subjetividad del concepto, cuya objetividad es ella misma la inmediatez superada de la singularidad, la *universalidad concreta*, de tal manera que el concepto ha sido puesto, el cual tiene la realidad que le

⁴⁴ HEGEL, G.W.F., *Enc.*, §247-248, p. 305-306;

cf. RENAULT, E., “Hegel a-t-il écrit une *Naturphilosophie*?”, in TINLAND, O., (dir.), et al, *Lectures de Hegel*, pp.196-222 ; RENAULT, E., “*Les philosophies de la nature d’aujourd’hui et la Naturphilosophie d’hier*”, in MAHLER, H., (coord.), et al, *Hegel passée, Hegel à venir*, pp. 29-54

⁴⁵ “La Idea como naturaleza está: I. en la determinación del uno-fuera-del-otro, del infinito *aislamiento* [o fragmentación] fuera del cual está la unidad de la forma; ésta es por ende *ideal*, sólo está-siendo *en sí* y, por consiguiente, sólo está *buscada*: la *materia* y su sistema ideal; *mecánica*. II. en la determinación de la *particularidad*, de tal manera que la realidad está puesta con inmanente determinación de forma y en su diferencia que-está-existiendo (una relación de la reflexión cuyo ser dentro-de-sí es la *individualidad* natural): *física*. III. en la determinación de la *subjetividad* en la cual las distinciones reales de la forma están también devueltas a la unidad *ideal* que se ha encontrado a sí misma y es para sí.” *Ibid.*, § 252, p. 311

No nos ocuparemos de presentar la *Mecánica* y la *Física*, puesto que no conciernen a nuestro tema. Empero, resulta particularmente relevante la manera en que enuncia los momentos de la *Física orgánica*:

“La Idea ha llegado a la existencia, primeramente a la [existencia] inmediata, a la *vida*. Ésta es:

A. como *figura*, la imagen universal de la vida, el organismo *geológico*; B. como subjetividad formal, particular, el organismo *vegetal*; C. como subjetividad concreta singular, el organismo *animal*.” *Ibid.*, § 337, p. 402

corresponde, tiene al concepto como *existencia* suya: el *Espíritu*.”⁴⁶

B. Bourgeois explica que “La *Filosofía de la Naturaleza* estudia así “la Idea en la forma del ser-otro”, la Idea alienada o naturalizada. La naturaleza no es solamente exterior, como existencia objetiva de la Idea, a su existencia subjetiva, el Espíritu, sino que ella es la Idea como *otra que sí*, es decir la *exterioridad a sí misma*, la esfera de la dispersión, de la contingencia, de la finitud.”⁴⁷

Hegel tenía muy clara la relación particular de la *naturaleza* y *concepto* “Lo vivo es, ciertamente, el modo supremo de la existencia del concepto en la naturaleza, pero el concepto no está aquí sino en sí, porque la Idea no existe en la naturaleza sino como de lo singular.”⁴⁸

Hegel mostraba y explicaba con gran claridad el sustrato natural del Espíritu: “El espíritu así ha salido de la naturaleza. La meta de la naturaleza es la de llevarse a muerte a sí misma, y de romper la corteza_ de lo inmediato, de lo sensible, de consumarse por el fuego en tanto que un fénix, con e fin de surgir rejuvenecida de esta exterioridad como espíritu. La naturaleza ha devenido ella-misma su Otro, para conocerse y reconciliarse con ella-misma en tanto que Idea.”⁴⁹

Empero, Hegel puntualizaba las limitaciones de la esfera de la naturaleza: “La naturaleza exterior... es racional, divina, es una exposición de la Idea... Sin embargo... en la

⁴⁶ *Ibid.*, § 376, p. 430

⁴⁷ BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 44

⁴⁸ HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, v. II, *Ph. de la nature*, p. 720; *Enzyklopädie*, B. II, § 376, Z., s. 538

Das Lebendige ist zwar die höchste Weise der Existenz des Begriffs in der Natur, aber auch hier ist der Begriff nur an sich, weil die Idee in der Natur nur als Einzelnes existiert

⁴⁹ *Ibidem*, *Encyclopédie*, v. II, *Philosophie de la nature*, p.720; *Enzyklopädie*, B. II, § 376, Z., s. 538

naturaleza no es la libertad, sino la necesidad la que reina... El alma animal no es todavía libre, porque ella aparece siempre como no haciendo sino uno con la determinidad de la sensación o excitación, como ligada a una única determinidad... En el animal, el alma no es todavía para el alma.”⁵⁰

De la *Naturaleza* al *Espíritu*

Hegel explicitaba el tránsito de la naturaleza hacia el espíritu cuando sostenía que “a través de este ser-para-sí, él mismo todavía afectado por la forma de la singularidad y exterioridad, por consecuencia también de la no-libertad, la naturaleza es empujada más allá de ella-misma en dirección del espíritu como tal, es decir, del espíritu estando-para-sí, a través del pensamiento, en la forma de la universalidad del espíritu efectivamente libre.”⁵¹

El filósofo explicaba así puntualmente esta relación entre naturaleza y espíritu: “el surgimiento del espíritu a partir de la naturaleza no debe ser aprehendido como si la naturaleza fuera aquello que es absolutamente inmediato, primero, aquello que pone originariamente, el espíritu, por el contrario, algo solamente puesto por ella; al contrario, la naturaleza es puesta por el espíritu, y aquél lo absolutamente primero... el pasaje de la naturaleza al espíritu ..es.. una venida-a-sí-mismo del espíritu... pues el espíritu no surge de la naturaleza de una manera natural.”⁵²

Hegel desarrollaba y puntualizaba esta relación indicando que “Esta es la potencia del Espíritu libre, el cual supera esta negatividad; él [E] es también antes que después de la naturaleza, no simplemente la Idea metafísica de ella

⁵⁰ HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, v. III, *Philosophie de l'Esprit*, § 381, Add., p. 385-387; *Enç.*, s. 18

⁵¹ *Ibid.*, III, § 381, Add., p. 391; *Enç.*, s. 24

⁵² *bid.*, p. 391; *Enç.* s. 24-25

misma. En tanto que él es el fin de la naturaleza, él [E] es, precisamente por esta razón, *antes* que ella, ella ha salido de él; toda vez no empíricamente, sino de tal suerte que él es en ella siempre ya contenido, que él se presupone en ella. Pero la libertad infinita del Espíritu libera la naturaleza y representa el actuar de la Idea frente a la naturaleza como una necesidad interna a ella misma, tal como un hombre libre es seguro del mundo, a saber, que su propia actividad es la actividad de este mundo. También, el Espíritu, que *ante todo*, proviene él-mismo de lo inmediato, pero, *enseguida*, se aprehende abstractamente, quiere liberarse él-mismo moldeando la naturaleza a partir de él; este actuar del Espíritu es la Filosofía.”⁵³

B. Bourgeois explica claramente la concepción hegeliana sobre esta relación: “La naturaleza deviene Espíritu: ella aparece bien ante todo como el sujeto efectivo del proceso del cual la filosofía de la naturaleza expone los momentos y, por tanto, su propia superación espiritual al término de este proceso.”⁵⁴ Esto implica que “Hegel establece bien la afirmación de la continuidad de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu a beneficio, por así decirlo, de la filosofía del espíritu ... Es bien el espíritu el que se hace “pasar” de la naturaleza a sí mismo ... como autopoición del espíritu.”⁵⁵ Por consiguiente, “Si entonces, la naturaleza, lo abstracto, coexiste empíricamente con lo concreto, en el espíritu realizándose en su verdad, lo abstracto no subsiste sino en el seno mismo de lo concreto.”⁵⁶ De allí se deduce la función del espíritu en tanto explicitación y dador del sentido de la naturaleza: “De esta

⁵³ HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, v. II, *Ph. de la nature*, p.721, Add.; *Enzyklopädie*, B.II, § 376, Z., s. 538

⁵⁴ BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, v. III, p. 18

⁵⁵ *Ibid.*, p. 22-23

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 34

suerte, la naturaleza adquiere su sentido verdadero en el acto por el cual el espíritu mismo se hace nacer como negación espiritual de la naturaleza.”⁵⁷

Hegel explicitaba así el carácter de la naturaleza como presupuesto del espíritu: “*Para nosotros el espíritu tiene a la naturaleza como presuposición* suya, de la cual él es la *verdad* y, por tanto, lo *absolutamente primero* de ella. En esta verdad ha desaparecido la naturaleza, y el espíritu ha resultado como la Idea que ha alcanzado su ser-para-sí, cuyo *objeto* es el *concepto* tanto como es su *sujeto, es el concepto*... Así que el concepto es a la vez esta identidad sólo como regreso desde la naturaleza.”⁵⁸ Consiguientemente, el espíritu “tiene, ciertamente, en sí mismo, el contenido total de la naturaleza.”⁵⁹

Consecuentemente, el filósofo manifestaba las implicaciones de sus conceptos: “Las determinaciones y grados del espíritu están esencialmente en los estadios superiores de desarrollo tan sólo como momentos, estados o determinaciones. Por ello sucede que en una determinación inferior, más abstracta, se muestra ya lo superior empíricamente presente, como en la sensibilidad, todo lo superior espiritual como contenido o determinación.”⁶⁰

B. Bourgeois explica la *Aufhebung* del espíritu respecto de la naturaleza: “Cierto, todo el contenido de la naturaleza

⁵⁷ *Ibidem.*, p. 24

⁵⁸ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, § 381, p. 436; *Enz.*, s. 17 *Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und damit deren absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur*

⁵⁹ HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, III, Add. § 381, p. 392; *Enz.*, s. 25, *er hat zwar in sich selbst den ganzen Gehalt der Natur. Cf MARMASSE, “Le corps entre la nature et l’esprit”, in LES CAHIERS DE L’HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, Caron, M., (Dir.), et al, “HEGEL”, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 315-334*

⁶⁰ HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, § 380, p. 435

es retomado en el espíritu, quien, mediación absoluta, no es ante todo justamente sino como el Otro de sí mismo, “espíritu-naturaleza” o alma.”⁶¹

3.- LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU COMO FILOSOFÍA DE LA LIBERTAD

Al iniciar la *Filosofía del Espíritu*, en la *Enciclopedia*, el filósofo sostiene que “El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil.”⁶² B. Bourgeois constata, consiguientemente, la validez de la prevención hegeliana: “Pero más difícil todavía que el *pensamiento abstracto de lo concreto* (la “Ciencia de la Lógica”) y que el *pensamiento concreto de lo abstracto* (La “Filosofía de la naturaleza”), es el *pensamiento concreto de lo concreto*, es decir la “Filosofía del Espíritu.”⁶³

Esto significa, como destacaba en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, que el *Espíritu* no es ajeno o externo al hombre, sino que es el resultado histórico de la acción humana: “El reino del espíritu es el creado por el hombre (...) El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo.”⁶⁴

⁶¹ *Op. cit.* III, p. 32 . Recordemos que el concepto de Espíritu ya había sido formulado por Montesquieu en *De l'Esprit des lois*; que esta obra que fue estudiada por J.G. Herder, quien recupera el concepto en su *Otra filosofía de la historia*; y que de allí pasa al bagaje hegeliano. cf. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*; HERDER, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1978; HERDER, J.G., *Mensch und Geschichte*, Stuttgart, A. Kröner Verlag, 1957; HERDER, J.G., *Otra filosofía de la historia*, en *Obra selecta*, pp. 273-368

⁶² *Op. cit.* III, p. 32

⁶³ BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, III, p 35;

⁶⁴ HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 59;

Así nos presenta Hegel los grandes momentos del Espíritu: “El desarrollo del Espíritu es que él:

—está en la forma de la *relación consigo mismo*; dentro de sí le deviene la totalidad *ideal* de la Idea, o sea, que aquello que es su concepto deviene para él y su ser le es esto, ser consigo, es decir, libre: *Espíritu subjetivo*

—está en la forma de la *realidad*, como un *mundo* que desde él se ha de producir y se ha producido, y en el que la libertad está como necesidad presente: *Espíritu objetivo*.

—está en la *unidad* de la objetividad del Espíritu y su idealidad o concepto, *unidad que dentro de él está siendo en sí y para sí* y que está produciéndose eternamente; es el Espíritu en su verdad absoluta: *el Espíritu absoluto*.”⁶⁵

B. Bourgeois destaca y explica la estructura lógica de los momentos del espíritu: “La *Filosofía del Espíritu* es la manifestación integral de la manifestación de más en más adecuada del ser que, para Hegel, no es ningún otro sino la manifestación o diferenciación de sí. Ella se articula ella-misma en la filosofía del Espíritu subjetivo, la del Espíritu objetivo y la del Espíritu absoluto. El *Espíritu subjetivo* es la identificación creciente de la diferencia constituida por el contenido natural que el Espíritu integra en él, la interiorización progresiva de la exterioridad del fondo natural, de donde la Idea, como Espíritu, se hace provenir (...) El Espíritu objetivo [o el *derecho*, mundo de la libertad realizada] se desarrolla a su vez según los momentos de la identidad abstracta (el derecho propiamente dicho) de la diferencia abstracta (la moralidad) y de la identidad concreta de la diferencia (la vida ética). Finalmente, el *Espíritu absoluto* identifica concretamente la identidad subjetiva de la

⁶⁵ *Op. cit.*, § 385, p. 437 (corr.)

diferencia (el ser que es un Sí) y la diferencia objetiva de la identidad (el Sí que es un ser) rebasándolos como sus propios momentos en el seno de la figura última de la Idea...”⁶⁶

Hegel explicitaba la determinación fundamental del espíritu: la libertad: “Por ello, la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo.”⁶⁷ Esto significa que “la substancia del espíritu es la libertad.”⁶⁸ A este respecto, las explicaciones de B. Bourgeois resultan esclarecedoras: “Tal es la libertad concreta que define al espíritu: la actualización absoluta, por la potencia del espíritu mismo, oponiéndose una naturaleza en la cual sólo él puede componerse consigo mismo, volver a sí-mismo, de la bondad constitutiva de la Idea lógica donde él tiene su sentido absoluto”... (pues) “la libertad efectiva no es algo siendo inmediato en el espíritu, sino algo a producir a través de su actividad.”⁶⁹ Hegel puntualiza que “una tal libertad del espíritu, que no *es* ella misma sino *ponerse*.”⁷⁰

Hegel desplegaba así las determinaciones del espíritu: “El espíritu no es algo que está en reposo, sino más bien, lo que está absolutamente sin reposo, la actividad pura.”⁷¹ Expresado con mayor precisión: “Porque la actividad del Espíritu consiste precisamente, de manera esencial, en esto: elevarse por encima del dominio en la simple vida natural, aprehenderse en su subsistencia-por-sí, someter el mundo a su pensamiento, crearlo a partir del concepto. Es por eso

⁶⁶ *Op. cit.*, I, p. 46

⁶⁷ *Enciclopedia*, § 382, p. 436

⁶⁸ *Encyclopédie*, § 382, Add., p. 392

⁶⁹ *Encyclopédie*, III, § 382, Add., p. 393

⁷⁰ *Présentation : « La philosophie de l'Esprit »*, in *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, v. III. *Philosophie de l'Esprit*, p. 27

⁷¹ *Ibid.*, III, § 378, Add., p. 381

que, en el espíritu, la vida universal de la naturaleza no es sino un momento enteramente subordinado.”⁷²

Empero, Hegel deriva otra determinación del espíritu: “La determineidad del espíritu es, por tanto, la *manifestación*. Él [E] no es una determineidad o contenido cualesquiera, cuya exteriorización y exterioridad fueran solamente una forma distinta de aquél contenido; así que el espíritu no revela *algo*, sino que su determineidad y contenido es este mismo revelar.”⁷³ Mas precisamente explica que “El espíritu no revela, en lo Otro, sino a sí mismo, sino su propia naturaleza; pero aquella consiste en la revelación de sí; el acto de revelarse sí-mismo es, por consecuencia, él mismo el contenido del espíritu y no, por ejemplo, solamente una forma que se añade exteriormente a su contenido; por su revelación, el espíritu no revela entonces un contenido diferente de su forma, sino su forma expresando el contenido todo entero del espíritu, a saber, su revelación de sí.”⁷⁴ Esto significa que “la revelación en el concepto es creación del mundo como del ser del espíritu, en el cual él se da la *afirmación y verdad* de su libertad.”⁷⁵

Consiguientemente, el filósofo explicaba, de manera aparentemente paradójica, subrayando y aclarando la relación del espíritu y el ser: “El espíritu absoluto se aprehende como siendo él-mismo el ser, como produciendo él mismo su Otro, la naturaleza y el espíritu finito, de tal suerte que este otro pierde toda apariencia de autosubsistencia frente a él, cesa completamente de ser un límite para él, y aparece solamente como el medio gracias al cual el espíritu accede al ser-para-sí absoluto, a la unidad

⁷² *Ibid.*, III, § 392, Add., p. 410

⁷³ *Enciclopedia*, § 383, p.436-437

⁷⁴ *Encyclopédie*, III, § 383, Add., p. 394

⁷⁵ *Enciclopedia*, § 384, p. 437

absoluta de su ser-fuera-de-sí y de su ser-para-sí, de su concepto y de su efectividad.”⁷⁶

El *Espíritu subjetivo* como primer momento de la *libertad*

El filósofo establece los momentos del *Espíritu subjetivo*:

“El espíritu que se desarrolla en su idealidad es el espíritu como cognoscente. Pero el conocer no se entiende aquí meramente tal como él es la determinidad de la Idea en tanto Lógica, sino tal como el *Espíritu concreto* se determina respecto del conocer.

El *Espíritu subjetivo* es:

- A. *En sí o inmediatamente*; él es así alma o espíritu natural: objeto de la *antropología*.
- B. *Para sí o mediado*, [pero] aún como reflexión idéntica hacia sí y hacia otro; el espíritu es la *relación* o particularización: *conciencia*; objeto de la *fenomenología* del espíritu.
- C. *El espíritu que se determina dentro de sí* como sujeto para sí; objeto de la *psicología*.⁷⁷

Resulta particularmente relevante la relación que establece Hegel entre la *conciencia* y la *sensibilidad*, cuya

⁷⁶ *Encyclopédie*, III, § 384, Add., p. 396

⁷⁷ *Enciclopedia*, § 387, pp. 439-440; ***Antropología. La esfera básica de la libertad.***- Consiguientemente, procede el filósofo a indicar los momentos *antropológicos* del alma, indicando que “En el alma se despierta la conciencia.” *Ibid.*, § 387, p. 440; “El alma es primeramente: en su *determineidad natural* inmediata: *el alma* que meramente *está-siendo* o alma natural; entra en relación, en cuanto alma *individual*, con este ser suyo inmediato, y en las determineidades de este ser es *para sí* de manera abstracta: alma *que siente*; este mismo ser es configurado en ella como corporeidad suya, y ella es entonces como alma *efectivamente real.*” *Ibidem.*, § 390, p. 443

formulación echa por tierra las imputaciones de pensador idealista: “*Todo está en la sensibilidad* y, si se quiere, todo lo que emerge en la conciencia espiritual y en la razón tiene su *fente y origen* en la sensibilidad, pues fuente y origen no significan otra cosa que el primer modo inmediato bajo el cual algo aparece.”⁷⁸

Hegel matizaba la distinción de los momentos del espíritu: “La diferencia del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo no debe verse como una diferencia rígida. Ya al comienzo hemos aprehendido al espíritu, no como simple concepto, como algo simplemente subjetivo, sino como Idea, como una unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, y cada progresión a partir de este comienzo consiste en ir más allá de la subjetividad primera simple del espíritu, es un progreso en el desarrollo de su realidad u objetividad.”⁷⁹

⁷⁸ *Ibidem.*, § 400, p. 450; **Fenomenología del espíritu. El despliegue de las figuras de la conciencia.**- Al desplegar la sección de la Enciclopedia consagrada a la *fenomenología del espíritu* el filósofo efectúa la presentación y despliegue de sus figuras: conciencia, autoconciencia, razón. Lo característico de esta versión consiste en que sólo se presentan las figuras de la Conciencia, la Autoconciencia y la Razón. B. Bourgeois plantea que “La *Fenomenología del espíritu* de la *Enciclopedia* se contenta con fijar en su verdad los *momentos formales esenciales* de la estructura concienical... el proceso por el cual la conciencia supera poco a poco su contradicción en el dominio progresivo, por el sujeto, de un objeto finalmente puesto *como puesto* por aquél.” *Op. cit.*, III, p. 64; **Psicología. La esfera de la subjetividad y la libertad.**- El filósofo desarrolla en esta sección los momentos del *camino* del espíritu: *Espíritu teórico*: (inteligencia, intuición, representación, recuerdo, imaginación, memoria, el pensar). *Espíritu práctico*: (el sentimiento práctico, los impulsos y el arbitrio, la felicidad). *El espíritu libre. Enciclopedia*, § 443, p. 486

⁷⁹ *Ibidem.*, III, § 387, Add., p. 401

El *Espíritu objetivo* como *objetivación* de la *libertad*

El filósofo planteaba que “en el espíritu objetivo la libertad, el saber que tiene el espíritu de sí mismo como libre, llega al ser—allí... Aquí, vemos un subjetivo que se sabe libre, y, al mismo tiempo, una realidad exterior de esta libertad; esto es porque el espíritu llega aquí al ser-para-sí, (y) la objetivación del espíritu a su derecho.”⁸⁰

Entrando plenamente en el terreno del *Espíritu objetivo* el filósofo precisará la ubicación de la cuestión del Derecho y del Estado: “El Espíritu objetivo es la Idea absoluta, pero que está-siendo sólo *en sí*; por cuanto el Espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectiva retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior. La voluntad libre tiene primero inmediatamente las distinciones en ella, que la libertad es su determinación *interior* y fin, y que se relaciona con una objetividad *exterior* previamente hallada,... este lado constituye el material exterior para la existencia de la voluntad.”⁸¹ Con mayor precisión plantea: “Sin embargo, la actividad finalística de esta voluntad consiste en realizar su concepto, la libertad, por el lado objetivo exterior de modo que éste venga a ser un mundo determinado por la voluntad.”⁸² Sobre esta cuestión J.-F. Kervégan aclara que “el espíritu objetivo es la libertad desplegada como mundo; pero este mundo objetivo es un mundo *espiritual*, que sobrepasa la oposición abstracta de una subjetividad apprehendida según las categorías de la relexión y de una

⁸⁰ *Encyclopédie*, III, § 385, Add., p. 399; cf. BIENENSTOCK, M., “*Qu’est-ce que l’«esprit objectif» selon Hegel?*”, in in TINLAND, O., (dir.), et al, *Lectures de Hegel*, pp. 223- 267

⁸¹ *Enciclopedia*, § 483, p.522

⁸² *Op. cit.*, § 484, p.523

objetividad pensada en los términos de la inmediatez natural.”⁸³

El filósofo establece los momentos y la división de este concepto, la cual corresponde justamente con la división y la estructura de la *Filosofía del Derecho*, tal como podemos constatarlo: “La voluntad libre es:

- A. ella misma primeramente *inmediata* y, por ende, como singular. *Persona*; la existencia que la persona da a su libertad es la *propiedad*. El *derecho* en cuanto tal es el derecho *abstracto, formal*.
- B. [la voluntad libre está] en sí misma reflejada, de tal modo que esta voluntad tiene su existencia dentro de sí y está así determinada al mismo tiempo como *particularizada*: derecho de la voluntad *subjetiva, moralidad*.
- C. La voluntad *sustancial* como realidad efectiva adecuada a su concepto en el sujeto y totalidad de la necesidad: la *eticidad* en la familia, sociedad civil y Estado.”⁸⁴

El Espíritu Absoluto como esfera del reconocimiento y la reconciliación

G. Jarczyk y P. J. Labarrière previenen contra los prejuicios tradicionales con los que se ha intentado interpretar este concepto, afirmando que “*el espíritu absoluto no es el absoluto del espíritu*.”⁸⁵ Hegel formula este concepto

⁸³ KERVEGAN, J.-F., “...Scission et réconciliation dans la théorie hégélienne de la “*Sittlichkeit*””, in TINLAND, O., (dir.), et al, *Lectures de Hegel*, pp. 273

⁸⁴ *Ibid.*, § 487, p. 525-526

⁸⁵ « L’ esprit absolu n’est pas l’absolut de l’esprit: de l’ontologie au logique. » ,

dans JARCZYK, G., LABARRIÈRE, .P-J, *Hegeliana*, p. 294 ss

hacia el final del despliegue de la figura del Espíritu: “La palabra de la reconciliación (*Versöhnung*) es el espíritu *que es allí* que intuye el puro saber de sí mismo como esencia *universal* en su contrario, en el puro saber de sí mismo como *singularidad* que es absolutamente en sí misma —un reconocimiento mutuo que es el *espíritu absoluto* [*der absolute Geist*].”⁸⁶ Esta esfera de la reconciliación es desarrollada en la *Enciclopedia*, en las tres esferas particulares del *Espíritu Absoluto*: el arte, la religión y la filosofía.

B. Bourgeois plantea que “El Espíritu absoluto hegeliano... *es* el concepto concreto que, en tanto que singularidad, es la identidad de su universalidad y de su particularidad.”⁸⁷ Esto implica que no se concibe la existencia abstracta de los momentos del Espíritu, sino que “*el espíritu es siempre a la vez espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto.*”⁸⁸ Así explica que “El Absoluto o el Espíritu absoluto *es* entonces la Idea, que se mediatiza con ella-misma en su inmediatez, que es la Idea de la Idea, el pensamiento del pensamiento; este ser de la Idea es así su actualización como “Idea pensándose”. Idea realizada formalmente por esta actualización de ella-misma en el saber filosófico, y realizada en su contenido en tanto que este pensamiento real de la Idea es el pensamiento de la Idea como contenido real de la naturaleza y del Espíritu.”⁸⁹

Hegel puntualizaba la relación del *concepto* y la *realidad* del espíritu: “El *concepto* del espíritu tiene su *realidad* en el espíritu. Que esta realidad, en su identidad con el concepto,

⁸⁶ HEGEL, Op. cit., p. 391; *Pb. G.*, p. 493; *Pb. E.*, p. 579 Das Wort der Versöhnung ist der daseiende Geist, der das reine Wissen seiner selbst als allgemeinen Wesens in seinem Gegenteile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seienden Einzelheit anschaut - ein gegenseitigem Anerkennen, welches der absolute Geist ist.

⁸⁷ *Présentation* : « *la Encyclopédie des sciences philosophiques* », I, p. 48

⁸⁸ BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, v. III, p. 49

⁸⁹ BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 49

sea como *saber* de la Idea Absoluta, he ahí el lado necesario, esto es, que la inteligencia, libre *en sí*, sea liberada en su efectividad hasta [alcanzar] su concepto para que sea [así] *figura* digna de él. El espíritu subjetivo y el objetivo han de verse como el camino por el que se forma este lado de la *realidad* o de la existencia.”⁹⁰

Consecuentemente, el filósofo establecía que “La definición más alta del Absoluto es ésta, que no es solamente en general el Espíritu, sino el espíritu absolutamente manifiesto a sí-mismo, el Espíritu consciente de sí-mismo, infinitamente creador...”⁹¹ Lo cual significa la autoconciencia del espíritu: “que el Espíritu llegue a saber lo que él es, he ahí lo que constituye su realización.”⁹² Por consiguiente, “este actuar del espíritu es la filosofía.”⁹³

Ya en el terreno de la *Filosofía* Hegel plantea que “la ciencia es, por consiguiente, la unidad el arte y [la] religión... Este saber es así el *concepto* pensante, conocido, del arte y la religión, en el cual lo diversificado en el contenido ha sido conocido como necesario, y esto necesario [ha sido conocido] como libre.”⁹⁴ Por consiguiente, “con arreglo a lo que acabamos de decir, la filosofía se determina a sí misma al conocimiento de la necesidad del *contenido* de la representación absoluta... Este movimiento en que consiste la filosofía se encuentra ya cumplido en tanto ella, al concluir,

⁹⁰ *Enciclopedia*, § 553, p. 580

⁹¹ *Encyclopédie*, III, § 384, Add., p. 396; *Enz.*, s. 31 Die höchste Definition des Absoluten ist die, daß dasselbe nicht bloß überhaupt der Geist, sondern daß es der sich absolut offenbare, der selbstbewußte, unendlich schöpferische Geist ist,

⁹² *Ibidem*, III, § 385, Add., p. 398; *Enz.*, s. 33 der Geist dazu kommt, zu wissen, was er ist, dies macht seine Realisation aus.

⁹³ *Enzyklopädie*, II, § 376, Z., s. 539 : dies Tun des Geistes ist die Philosophie.

⁹⁴ *Enciclopedia*, § 572, p. 591-592

comprende su propio concepto, es decir, *hacia atrás ve solamente su propio saber.*”⁹⁵

El filósofo prepara así la estructura silogística concluyente de la *Enciclopedia*: “Este concepto de la filosofía es la Idea que *se piensa*, la verdad que sabe, lo lógico, con el significado de que el es la universalidad *verificada [bewahrte]* en el contenido concreto como en su efectividad. La ciencia ha regresado de este modo a su comienzo, y lo lógico es así su *resultado* como lo *espiritual*; lo espiritual, a saber, que desde el juzgar presuponente (en el cual el concepto era sólo *en sí* y el comienzo era algo inmediato), o desde la *aparición* que tenía lo espiritual en aquél comienzo se ha elevado a la vez en su puro principio igual como en su elemento.”⁹⁶

El filósofo enuncia y explica el *primer silogismo* estructural de esta obra: “Es esta aparición la que fundamenta primero el desarrollo ulterior. La primera aparición constituye el *silogismo* que tiene por fundamento lo *lógico* como punto de partida y [tiene] la *naturaleza* como término medio que concluye el *espíritu* con lo mismo. Lo lógico deviene naturaleza, y la naturaleza espíritu. La naturaleza que está entre el espíritu y su esencia no los separa desde luego hasta [hacerlos] extremos de finita abstracción, ni se separa de ellos como algo autosuficiente que como [un] otro concluyera [extremos que fueran] solamente otros; pues el silogismo está [entero] en la *Idea* y la naturaleza está esencialmente determinada sólo como punto de paso y momento negativo, y es *en sí* la Idea; pero la mediación del concepto tiene la forma exterior del *pasar* y la ciencia [tiene] la forma del curso de la necesidad, de modo que sólo en uno de los extremos está puesta la libertad del concepto como su encadenamiento consigo mismo.”⁹⁷

⁹⁵ *Enciclopedia*, § 573, p. 592

⁹⁶ *Op. cit.*, § 574, p. 602 (corr.); *Enz.*, s. 393

⁹⁷ *Ibid.*, § 575, p. 603 (corr.); *Enz.*, s. 393. Bourgeois explica puntualmente que “Así, el primer silogismo funda el poder fundador del saber, en el

Hegel procede a enunciar y explicar el *segundo silogismo*: “Este aparecer está superado en el *segundo silogismo* en tanto éste es ya el punto de vista del espíritu mismo, el cual es el mediador del proceso, *presupone* la naturaleza y la concluye con lo *lógico*. Es el silogismo de la *reflexión* espiritual en la Idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo cuyo fin es la libertad y el conocer mismo es el camino para producirse.”⁹⁸

contenido del saber absoluto o en el contenido absoluto, sobre el momento de la naturaleza, gracias a la cual el concepto puede, en el espíritu, reunirse consigo mismo elevándose de su fenómeno a su principio y elemento; pero entonces, el espíritu es aquello en qué y por qué lo lógico es comprendido como comprendiendo la naturaleza. El espíritu por tanto es puesto, en el primer silogismo, como lo que hace que la naturaleza sea comprendida lógicamente, como lo que mediatiza en realidad lo lógico y la naturaleza.” BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 52-53

⁹⁸*Op. cit.*, § 576, pp. 603-604; *Enz.*, s. 394, Nuevamente, las precisiones de B. Bourgeois nos permiten comprender finamente esta cuestión: “El Segundo silogismo constituye entonces el saber de sí de lo absoluto en simple *representación* de sí, el espíritu que es puesto por su formulación es espíritu absoluto, en tanto que diferencia del espíritu absoluto y del espíritu finito, es decir, el espíritu absoluto finitizado por y en su aparecer a sí-mismo. Este silogismo es así el otro lado del fenómeno del saber absoluto, su aparecer a sí mismo en su lado subjetivo. En y por el segundo silogismo, el saber absoluto se sabe por consecuencia como el silogismo de la mediación abstracta, como aquél por el cual el espíritu finito conociente se pone como lo que encadena la naturaleza que él presupone, en tanto que substrato y objeto de sí mismo, con lo lógico, el sentido (en tanto que este sentido es también el sentido de *su* Otro, de la naturaleza y del espíritu que él presenta, en su ser-allí como ciencia especulativa, en su propio elemento universal) donde el sujeto y el objeto son identificados en la libertad del conocimiento infinito que el espíritu cree mediatizar en tanto que finito. En este segundo silogismo, según el cual el absoluto se aprehende como saber de sí, la aparición primera del saber absoluto a sí mismo, su fenómeno inicial es superado en el saber absoluto que se sabe bajo el aspecto de su *esencia*, es decir como el saber del saber, como saber para y por el saber, como espíritu (finito).” BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 53

Hegel se expresa con mayor concreción, como *conclusión* de la obra: “El tercer silogismo es la Idea de la filosofía, la cual tiene la *razón que se sabe*, lo universal absoluto, como [término] *medio* suyo que se escinde en *espíritu* y *naturaleza*, [lleva] aquél a presuposición como proceso de la actividad *subjetiva* de la Idea, y [lleva] ésta [la naturaleza] a extremo universal como proceso de la Idea que está-siendo *en sí* objetivamente. El *auto-juicio* de la Idea [desdoblándose] en las dos apariciones determina éstos como manifestaciones *suas* (de la razón que se sabe a sí misma) y en ella se junta que es la naturaleza de la cosa, el concepto, lo que se mueve adelante y se desarrolla, y [que] este movimiento es también la actividad del conocimiento; la Idea eterna siendo en y para sí, eternamente actuada, engendrada y gozada como Espíritu Absoluto.”⁹⁹

⁹⁹ *Op. cit.*, § 577, p. 604 (corr.); *Enz.*, s. 394.. B. Bourgeois nos ayuda a la comprensión y la hermenéutica de estos conceptos: “Es por qué el saber absoluto que se sabe él mismo de manera *conceptual*, es decir absoluta, es aquél que funda su poder fundador y mediador absoluto sobre sí mismo, que se pone y se sabe como aquello que funda su ser fundador del ser, el cual es para sí tal que es en sí, y, en este ser en sí y para sí, cumple la absolutez de sí mismo como saber absoluto. (...) La *Enciclopedia* puede así terminar en y por el tercer silogismo, que supera como siendo solamente el *tercer* silogismo, para devenir el silogismo total en su verdad, mediatizando los dos primeros silogismos como los momentos de su propia mediación, y que se pone por eso como lo inmediato verdadero donde la Idea eterna se realiza y goza de sí en su vitalidad absoluta (...) El saber absoluto sabe que el ser como autofundación de sí mismo, no es ni la naturaleza, ni el espíritu finito, todavía menos lo lógico como tal, sino el ser como movimiento absoluto de la “Idea de la filosofía”, de lo lógico que está allí como idea realizada en el saber filosófico que sabe la *Lógica* como su universal esencial... Lo absoluto es entonces el saber absoluto que realiza su absolutez en la medida en que él sabe absolutamente (conceptualmente) él-mismo, el saber absoluto como singularidad infinita que mediatiza la naturaleza (su objeto universal) y el espíritu (su sujeto particular) por lo lógico cumpliendo su esencia como el concepto de la Idea absoluta que está allí en la *Ciencia de la Lógica*, donde la *Enciclopedia* hegeliana tiene su alma.” BOURGEOIS, B., *Présentation « L’Encyclopédie... »* v. I, p. 55

Finalmente, encontramos que la valoración concluyente que nos propone B. Bourgeois sobre el trabajo *enciclopédico* de Hegel tiene una gran pertinencia: “el resultado del proceso enciclopédico total justifica, en cuanto a sí, la Lógica hegeliana como realización absoluta de esta estructura lógica absoluta, demostrando que en esta Lógica especulativa, naturalización acabada de lo lógico como tal en su verdad, se cumple el espíritu absoluto o el ser se funda.”¹⁰⁰ Por consiguiente, “La Enciclopedia hegeliana es así el fundamento ontológico absoluto de todo el ser que se dice en ella”¹⁰¹ Esto implica que “*solo el devenir-verdadero del Espíritu Absoluto... puede ser al mismo tiempo un devenir real.*”¹⁰² Consiguientemente, para Hegel el *Concepto*, la *Lógica especulativa*, la *Idea*, el *Saber absoluto*, la *Idea absoluta*, el *Espíritu subjetivo*, el *Epíritu objetivo* y el *Espíritu absoluto* no son ajenos, extraños ni exteriores al Ser, sino que constituyen la autoconciencia del Ser: se trata del saber enciclopédico y la plena explicitación y autoconciencia del Ser. En el *Espíritu*

¹⁰⁰ *Op. cit.*, I, p 87; B. Bourgeois concluye que “La *Enciclopedia* se cumple así como autorreflexión de lo absoluto, del ser como saber absoluto, sobre su propio movimiento –constitutivo de sí mismo—de ponerse como absoluto, sobre lo *universal* de la manifestación de sí que él es, es decir sobre el método o la mediación por la cual él [A] se produce como aquello que es, y en esta auto-reflexión el saber absoluto se pone entonces como siendo el fundamento supremo del *contenido* de los momentos de su desarrollo eterno, porque él [SA] es la mediación que los religa entre ellos y los resuelve como simples *momentos* en la identidad concreta de la vida absoluta de la cual la *Enciclopedia* es la autopresentación.” BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »* v. I, p. 48

¹⁰¹ *Ibid*, p. 47; cf. GERAETS, T. F., “Les trois lectures...de l'« *Encyclopédie* » ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel”, in TINLAND, O., (dir.), et al, *Lectures de Hegel*, pp. 156-195

¹⁰² BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, v. III, p 52

absoluto Hegel rinde honor a Parménides, quien proponía que “*el pensar y el ser son una y la misma cosa.*”¹⁰³

Estas reflexiones son pertinentes para comprender la relación existente entre estas dos dimensiones de la vida del *Espíritu*. Tienen una gran pertinencia para comprender esta época de desgarramientos, decadencia y catástrofes, generadas por el capitalismo totalitario neoliberal. Esta filosofía nos permite vislumbrar la *utopía concreta*, es decir, la refundación de estructuras de *reconocimiento* y *reconciliación*, de *libertad concreta*, para responder a los grandes desafíos y amenazas de la época, para reconstruir las instituciones y refundar de la *vida estatal*, para permitirnos la reconstrucción y refundación de la *libertad*, antes de que el capitalismo totalitario neoliberal anule el potencial liberador de las clases subalternas. Recordemos la advertencia de Ernst Bloch: “*La filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, tomar partido por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno...*”¹⁰⁴

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HEGEL en ESPAÑOL

HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Ed., Madrid, 1997

HEGEL, G.W.F., *Lógica* [de la *Enciclopedia*], Folio, Barcelona, 2002

OBRAS DE HEGEL en ALEMÁN

HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (I) *Die Wissenschaft der Logik*

¹⁰³ PARMÉNIDES, *Fragmentos*, p. 48

¹⁰⁴ BLOCH, E., *El Principio Esperanza*, v. I, Prólogo, pp. 25-43

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970

HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, (II) Die Naturphilosophie*

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970

HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, (III) Die Philosophie des Geistes*

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970

OBRAS DE HEGEL en FRANCÉS

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, v. I, La Science de la Logique,*

(Trad. B. Bourgeois), Lib. I, Vrin, Paris, 1979

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, v. II, Philosophie de la nature,*

(Trad. B. Bourgeois), Lib. II, Vrin, Paris, 2004

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques, v. III. Philosophie de l' Esprit,*

(Trad. B. Bourgeois), Lib. III, Vrin, Paris, 1988

HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé,* (Trad. M. de Gandillac)

Paris, Gallimard, 1970

HEGEL, G.W.F., *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques,* (Trad. J. Gibelin),

Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 1987

BIBLIOGRAFÍA SOBRE LA OBRA DE HEGEL

BOURGEOIS, B., *Présentation* : « *la Encyclopédie des sciences philosophiques* », dans *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, v. I, Vrin, Paris, 1979

BOURGEOIS, B., *Présentation* : « *Philosophie de la nature* », dans *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, v. II, Vrin, Paris, 2004

BOURGEOIS, B., *Présentation* : « *La philosophie de l'Esprit* », dans *Encyclopédie des sciences Philosophiques*, v. III, Vrin, Paris, 1988

KERVÉGAN, J-F., *Hegel et l'hégélianisme*, PUF, Paris, 2005

VALS PLANA, R., « *Presentación* » a la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTARIA

ÁLVAREZ, E., *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, Ed. Trotta, Madrid, 2001

BLOCH, Ernst, *Sujeto-Objeto, El pensamiento de Hegel*, México, F.C.E., 1983

DOZ, A., “*Hegel et l'idée de système*”, in *Parcours philosophique. Avec Hegel*, L'Harmattan, 2001

ENGELS, F., “*Ludwig Feuerbach...*”, en MARX, K. ./ ENGELS, F. *Obras escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, 1969.

HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Alianza Universidad, Madrid, 1992

JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980

JARCZYK, G., LABARRIÈRE, .P-J, *Hegeliانا*, PUF, Paris, 1986

MARMASSE, “*Le corps entre la nature et l’esprit*”, in *LES CAHIERS DE L’HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE*, Caron, M., (Dir.), et al, “*HEGEL*”, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007

RENAULT, E., “Hegel a-t-il écrit une *Naturphilosophie*?”, in TINLAND, O., (dir.), et al, *Lectures de Hegel*, L. G. F., Paris, 2005

RENAULT, E., “*Les philosophies de la nature d’aujourd’hui et la Naturphilosophie d’hier*”, in

MAHLER, H., (coord.), et al, *Hegel passée, Hegel à venir*, L’Harmattan, col. “Futur antérieur”, Paris, 1995

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

1975, T. 38, Cahier 1

Dubarle, D., *La nature chez Hegel et chez Aristote*, pp. 3-32

1977, T. 40, Cahier 3

Baum, M., *Le premier système de philosophie de Hegel*, pp. 429-434

1985, T.48, Cahier 1

Rockmore, T., *La systématique et le cercle hégélien*, pp. 3-20

2003, T. 66, Cahier 2

Marmasse, G., *La philosophie de la nature dans l'Encyclopédie de Hegel*, pp. 211-236

OBSERVAÇÕES SOBRE A CRÍTICA DE HEGEL À CRÍTICA DE KANT À RAZÃO

Christian Iber

Freie Universität Berlin

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

I. Crítica de Kant à razão

Como representante do esclarecimento e partidário da ciência moderna, Kant chega à intelecção de que a metafísica não satisfaz à exigência de ser uma ciência. No prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*¹, Kant se queixa do estado precário da metafísica, que não resiste à comparação com as ciências, as quais são, para ele, a física e a matemática.

Indícios para o fato de que a metafísica não satisfaz ao conhecimento científico são, em primeiro lugar, seu procurar infinito que nunca conduz ao fim, e, em segundo lugar, a diversidade de posições nela reinantes. Com efeito, consoante Kant, o pluralismo de posições antagônicas não é congruente com a ausência de cientificidade, mas sim justamente apenas uma evidência para o fato de que a metafísica não trilha o caminho seguro de uma ciência.

¹Cf. CdRp, B XVI.

Para averiguar como “a metafísica é possível como ciência”, Kant vai à procura do critério da objetividade do conhecimento. Kant não se envolve com o conteúdo dos pensamentos da metafísica, mas submete a metafísica a uma comparação com as ciências bem-sucedidas e com a matemática. Nesse caso, ele descobre que ambas se relacionam a objetos respectivamente diversos. Não porque os pensamentos da metafísica são em si contraditórios e os da ciência, em si consistentes, mas porque, da diferença dos objetos, Kant deduz a diferença do conhecimento seguro e da especulação insubsistente.

Através da comparação com as ciências naturais, a crítica da razão de Kant formula o princípio correto do esclarecimento das ciências, a saber, que o conhecimento que quer ser ciência deve partir da experiência. A referência à experiência se torna o critério da cientificidade do pensar. Se a concordância com a experiência se torna critério da objetividade do conhecimento, isso não significa apenas que a metafísica como ciência não seja possível – a qual, de fato, como Kant diz, tateia meramente sob conceitos – , mas também que as ciências carecem de uma nova interpretação, pois elas, sim, formulam leis, portanto juízos sobre objetos com a pretensão de universalidade e necessidade, as quais não estão dadas na experiência.

De acordo com isso, Kant distingue o uso empírico da razão do uso transcendente da razão metafísica e efetua, com isso, por um lado, uma nova interpretação das ciências, e, por outro, uma nova atribuição do *status* das ideias metafísicas antigas que não têm mais um caráter constitutivo do conhecimento, mas apenas regulativo do conhecimento. De fato, Kant não queria abandonar a metafísica, caso ela não fosse possível como ciência.

Kant não quer se envolver, portanto, com disputas da metafísica, como, por exemplo, se a alma é imortal ou não ou se a vontade é livre ou determinada, mas ele chega ao ponto de examinar a “faculdade cognitiva”. Com surgimento

do debate referente ao exame da faculdade cognitiva, chega ao mundo uma dúvida, em princípio, no que diz respeito à aptidão do conhecer, e a ciência é, por sua vez, integrada nesta suspeita. Isto era para Hegel o pretexto para submeter os fundamentos epistemológicos da filosofia kantiana a uma crítica. Sua crítica estabeleceu novos padrões para toda a filosofia pós-kantiana, a qual, conforme a posição de Hegel, enquanto metafísica, deve também ser ciência.

II. Crítica de Hegel a Kant

Inicialmente, para Hegel, tornou-se saliente o aspecto tautológico da explicação do conhecimento a partir de uma faculdade e se tornou evidente que o exame da faculdade cognitiva em Kant não está mal executado, mas contém um ninho inteiro de contradições teóricas.²

A primeira objeção de Hegel contra a crítica de Kant à razão é que uma crítica da metafísica a partir do ponto de vista do pensar é absolutamente impossível se as suas categorias determinadas não são examinadas criticamente, mas, em vez disso, a relação do conhecimento com a efetividade em geral se torna o tema central. Além do mais a tematização dessa relação contém uma contradição em si, pois não existe um ponto de Arquimedes fora do pensar, a partir do qual se poderia considerar o conhecer, seus objetos e sua relação com o outro. Não pode existir uma diferença, em princípio, entre as formas do pensamento e os seus objetos - mais propriamente é a questão pela aptidão do

²Na apresentação da crítica de Hegel a Kant oriento-me principalmente pelo capítulo sobre Kant das suas *Lições sobre a história da filosofia*. In: G.W.F. Hegel. *Werkausgabe in zwanzig Bänden*. Eva Moldenhauer, Karl Marcus Michel (Orgs.) (= W). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969ff., Vol. 20, p. 329-386, pela apresentação de Hegel da filosofia crítica de Kant nos §§ 40-60 da Enciclopédia. In: W 8, p. 112-147 e pela crítica de Hegel a Kant no início da lógica do conceito (“Sobre o conceito em geral”). In: W 6, p. 254-269.

pensar para o conhecimento que primeiramente cria esse abismo. Apenas um pensar que se distingue de si mesmo abre espaço para a ficção de que ele poderia sair para fora de si e, a partir daí, observar o conteúdo como apenas seu e declarar todo o resto como incognoscível, isso produz a diferença, em princípio, entre o pensar e a efetividade.

A segunda objeção de Hegel consiste na indicação de que somente pode ser conhecido como deficitário aquilo para além do que o pensar foi, portanto, que o pensar não pode saber um déficit principal de si. Com o saber acerca das suas barreiras, o conhecimento já foi além da sua barreira.

A terceira objeção de Hegel analisa as contradições da teoria kantiana do conhecimento em duas direções: por um lado, o conhecimento da faculdade cognitiva já é ele mesmo conhecimento, embora sua certeza deva somente se realizar pelo seu exame. Na medida em que Kant faz de modo desprevenido o exame da faculdade cognitiva, ele refuta a dúvida a ela subjacente e, com isso, o ponto de partida do exame, a saber, de que a aptidão da faculdade cognitiva tem que ser explicada *antes* do conhecimento. Por outro lado, na contradição agora mesmo mencionada reside a afirmação de uma diferença principal do conhecimento e do conhecimento da faculdade cognitiva. Se o exame da faculdade cognitiva é uma condição prévia do conhecimento efetivo, o exame não é, de fato, nenhum conhecimento efetivo ainda.

Kant determina o ponto de Arquimedes fora da atividade do conhecimento e da ciência, isto é, a faculdade cognitiva – e precisamente separada e antes de toda a experiência e atividade do conhecimento – como condição de constituição das mesmas. Contudo, tão *a priori* como Kant gostaria de ser, ele não pode ser de modo algum, pois também o teórico do conhecimento tem apenas conhecimento da faculdade cognitiva pela exteriorização da mesma. Suas determinações são, por conseguinte,

determinadas tautologicamente como condições de sua própria possibilidade.

Hegel observa que na sua investigação transcendental da faculdade cognitiva Kant deixa valer, como exteriorizações adequadas da faculdade cognitiva, apenas aquelas categorias que ele encontra nas ciências naturais e na matemática, de modo que ele declara essas categorias como as categorias do pensar por excelência. Kant defende, portanto, consoante Hegel, um dogmatismo das categorias das ciências naturais e exclui os objetos da conformidade ao fim interior (isso são os objetos da natureza orgânica e do espírito) do âmbito do conhecimento objetivo.

Hegel observa, além disso, que Kant – na medida em que ele conceitualiza o conceito como exteriorização da faculdade cognitiva que é ativa com referência à percepção – também priva as categorias das ciências naturais de sua objetividade. O princípio das ciências da experiência é justamente a experiência e tudo aquilo que no conhecimento vai além da experiência é “ingrediente subjetivo”. Hegel critica que Kant desarticula todo conhecimento “conforme a oposição da *subjetividade* e da *objetividade* em geral”,³ conforme o conteúdo objetivo e a forma subjetiva do pensar, conforme os dados dos sentidos e lei universal, a fim de declarar todo o conhecimento que vai além da experiência como mera forma subjetiva da organização (mesmo que comum a todos os seres humanos) dos fenômenos. Ao ceticismo na aptidão do conhecer corresponde, portanto, o dogmatismo das categorias das ciências naturais e da experiência.

Ora, no que diz respeito à crítica de Kant à metafísica, Hegel critica a falta de crítica aos falsos argumentos neles mesmos, com os quais a metafísica vai além da experiência; pelo contrário, os deixa subsistir e lhes confere tão-somente uma determinação subjetivamente fixada de sua vigência. Ele

³Enc. I, § 41, 113.

transforma o dogmatismo objetivo da metafísica do entendimento em um dogmatismo subjetivo e abandona, com isso, a questão da verdade.

Com esse abandono da verdade, Kant chega ao resultado da sua crítica à razão, porque, com a transformação do conhecimento em uma faculdade, ele [Kant] parte de uma posição instrumental do conhecimento. Na medida em que o sujeito cognoscente se distingue de si, sai fora de si, a fim de julgar do exterior sua aptidão, o sujeito cognoscente cai no Eu vazio transcendental “da apercepção pura” e o objeto se dissipa – separado do saber das suas determinações – na “coisa-em-si” incognoscível.

Essa concepção do conhecimento torna o conhecimento um meio (termo) exterior entre extremos destituídos de conteúdo – entre o Eu transcendental e a coisa-em-si –, que nunca podem ser trazidos à concordância consigo. O conhecimento é representado como instrumento que está disponível na subjetividade do sujeito que conhece, o qual é aplicado ao objeto, a fim de ajustá-lo para suas necessidades próprias.

Hegel critica o conceito de conhecimento instrumental de Kant como autoconsciência de um pensar que assume a prática máxima do esclarecimento – de considerar tudo como meio para o ser humano – como máxima teórica. Naquilo que mais tarde Adorno denominou “o pensar instrumental”, Hegel vê, para a filosofia e a ciência, uma renúncia fatal à verdade.

Resumindo: Hegel critica que Kant não se envolve com o conteúdo dos pensamentos da metafísica e, em vez disso, se dedica a uma crítica geral do conhecimento. O ceticismo na aptidão do conhecer corresponde a um dogmatismo das categorias das ciências naturais e a uma exclusão de objetos espirituais do âmbito do conhecimento objetivo. O argumento de Hegel contra a crítica de Kant à razão consiste na indicação de que Kant julga a *sua* própria razão capaz daquilo que ele nega à razão *em geral*. A

transformação da atividade do conhecimento na exteriorização de uma faculdade cognitiva nasce de uma compreensão instrumental do conhecimento que abandona a questão da verdade.

Referência Bibliográfica

Kant, I. *Crítica da Razão Pura*. 5º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. (= CdRp)

Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. E. Moldenhauer, K. M. Michel (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969s. (= W)

Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II [Ciência da Lógica II]*. In: W 6.

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I [Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio]*. In: W 8. (= Enc.I)

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III [Lições sobre a história da filosofia III]*. In: W 20.

HEGEL'S PLASTICITY OF MIND

Andrzej Jachimczyk
European Graduate School

1. Introduction

Originally, it was French philosopher, Catherine Malabou who brought the concept of Hegelian plasticity to our attention in her book *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectics*. Malabou reads Hegelian plasticity as “the way we understand the substance-subject”¹ relationship, or the plasticity of substance-subject and predicate. When “substance affirms itself as at once subject and predicate of itself,”² and as it is reflected in form and content “as something”³ that develops in the temporal

¹ Malabou, *FH*, p. 118.

² Malabou, *FH*, p. 11.

³ “Something,” or a thing-in-itself, does not exist as reality. There are only momentary reflections or representations, which in themselves are negative. In other words, the reflection or representation is of something that is not, and therefore a reflection or representation is a negation of itself as it does not have a being or a “ground” for its source, but only an “immediately suspended essence.” What we are able to access, to see or visualize, is only a reflection of a momentary state as representation, negative in itself. Something, which appears (*scheint*) as a part of the real as a result of sublation (*Aufhebung*) of opposite principles, is neither being nor nothing. It is as non-being or mediation: it is becoming, it is coming-to-be and ceasing-to-be, simultaneously. It is reflected and

fashion, or [...] contains self differentiation in its very concept”⁴ – plasticity of substance-subject acts as a giver and receiver of its own form, therefore establishing its concept alongside its evolution.

A traditional view of Hegel is that his philosophy is a philosophy of closure and finality, purporting to achieve a final synthesis via dialectical sublation (*Aufhebung*). In this view, Hegel’s teleology is seen as a contradiction to openness and becoming.

My work shows to the contrary. It explores the concept of plasticity, the concept of intertwined opposites in a process of simultaneous creation and destruction, and demonstrates that Hegel is a philosopher of incessant becoming, openness, potentiality and expectation. It calls for an a-dualistic thinking in approaching Hegel; thinking that deals with opposites as neither rigidly opposed nor united,

expressed as a moment in that reflection. This something is not a thing in itself. It has a double meaning, two contradictory forces acting upon each other at the same time, never canceling each other out or overcoming one other, but progressing in a subluted duality of contradiction and meaning, being two in one: “It is a delight to speculative thought to find in a language words which have in themselves a speculative meaning” (Hegel, *SL*, p. 107) In that, Hegel declares his disregard for the single-mindedness of system builders, and he clearly points to a difference between something real and something ideal. An operation that is “*to sublute*, and the *sublated*, that which exists ideally as a moment,” (Hegel, *SL*, p. 106) is therefore a reflection of the real, a reflection of two opposites, and only then may it “fittingly be called a *moment*.” (Hegel, *SL*, p. 107) Yet still, this operation has two meanings: “on one hand it means to preserve, to maintain, and equally it also means to cause to cease, to put and end to.” (Hegel, *SL*, p. 107) These two meanings coexist and do not reduce each other to nothing, or fall into one or the other. They *are* and *are not*. They *mean* and *not mean*.

To summarize; being and nothing are the same and they have an attribute of becoming through coming-to-be and ceasing-to-be, and the real (reality) has an attribute of plasticity in its simultaneous creation and destruction, as becoming.

⁴ Malabou, *FH*, p. 118.

but as plastic. Plasticity, as the process of creation and annihilation – metamorphosis from substance to subject through its capacity to receive and to give form to its own content as the ability to actualize itself out of itself through its own dialectical self-contradiction and mobility and thus, immune to any final resolution. Plasticity bonds two opposites in a chiasmic unity⁵ in a mode of reciprocal intertwining without any aim or finality of a goal, without canceling each other out but accruing and dispersing forces of potentiality in the recurring and continuous process of becoming.

This reading of Hegel requires suspension of the traditional binary logic in favor of a simultaneity-thinking (*Zugleich-Denken*) and results in a view of the world as a chiasmic unity. The chiasmic unity as an intertwining of two opposites by coalescing and separating them simultaneously, does not lead to any kind of absolute disintegration or to any leveling synthesis that has been invoked in the traditional interpretations of Hegel. On the contrary, plasticity of simultaneity-thinking liberates Hegel's philosophy from the rigidity of a dualistic logic towards non-finality and the concomitant future that is always to come.

Further, plasticity as a primordial force – origin-heterogeneous – is the essential inherent contradiction. It has no ground, and it contains the potentiality of an impending thunderstorm: the agitated instability (*baltungslose Unruhe*) – “an unstable unrest which settles into a stable results.”⁶

Hegel considers the origin-heterogeneous (original substance) as an original conflict of opposites: the primordial contradiction between substances as a totality, as a whole,

⁵ Friedrich Ulfers coined the metaphorical conception “chiasmic unity” as “an integration of opposites, an interlacing of what the normative mind would think could not go together.” Ulfers and Cohen (2007) p. 3.

⁶ Hegel, *JL*, p. 106.

and its non-substance as accidentality, being creative and destructive simultaneously, thus plastic, while also being a spirit (*Weltgeist*) and subjective mind (*Geist*).

In spite of our misguided belief in reaching the absolute of final resolution, the mind-spirit interplay as a perpetual reincarnation of plastic force is inaccessible through the conventional means of philosophy, science, religion, or traditional art. However, all these pronouncements are contradicted throughout history when humanity separates itself from the reality of truth by building an illusion on a top of illusion in each mode of the trinity of absolute knowing: religion, science and art. Alternatively, if we read Hegel speculatively (as he insisted), we unearth his claims that only art, in the non-traditional sense (art as such) has the ability to penetrate the construct (*Bildung*). Within the process of artistic creation, we are capable, through the process of creativity, to access the Real – in that, becoming self-consciousness.⁷

⁷ Self-consciousness marks an awareness of oneself not as person, a form in space, but as “the mode reduced to negation which now, as a inner difference, or concept, is the negation of itself against consciousness.” (Hegel, *EO*, p. 218) Here consciousness is an awareness of itself and the object as different from itself. Self-consciousness is awareness of the “discrepancy between itself and its object,” an awareness of consciousness of itself as “I” is aware of (the other) “I,” itself; or as Hegel puts it: “[one] must bring himself into his own consciousness, along with whatever moves, stirs, and presses in the human breast; and in general he must see himself, represented himself to himself, fix before himself what thinking finds as his essence, and recognize himself alone alike in what is summoned out of himself and what is accepted from without.” (Hegel, *A*, p. 31) Thus, Dürer’s self-portrait is not an attempt to copy nature but an attempt at self-reflection upon spirit. In other words, it is a self-conscious search for the *Geist* as it is reflected in the work of art.

2. Hegel's Plasticity

The ordinary meaning of plasticity has its roots in the Greek *plassein*, which means to model, mold, or to form. An adjective, plastic (*plastisch*) is closely related to the arts. More specifically, Hegel relates plasticity (*Plastizität*) to the process of sculpting, where changes in shape are irretrievable, unable to recover their initial form of “things that lend themselves to being formed while resisting deformation.”⁸ In an opposition to the artistic sense of forming and creating, the term plasticity also denotes a specific type of explosive material, implying violence and destruction, plastic (*Plastik*).

In this attempt, I will examine the concept of plasticity by placing it simultaneously on two axes: First, as the process of its overlapping modes: the artistic plasticity – plasticity of art of sculpture and Greek tragedy; philosophical plasticity – plastic content of philosophical discourse, including writing and reading; and, individuality plasticity of characters in Greek tragedies and a great man in history – as a fluidity of its conception. Because, these three general modes of plasticity: artistic, philosophical and – between them – individual plasticity are intertwined with each other, we can review them as a certain spectrum of meaning, within their shared double connotation of simultaneous giving form and receiving form – a chiasmic unity of creation and destruction.

Second, as the process of its development: from its noetic modality, then its meaning in the time of the Greeks, to its realization within self-consciousness and beyond (or, how to fall in love with the world) – as plasticity of its evolution. In other words, we will examine it as plasticity of plasticity.

⁸ Malabou, *FH*, p. 9.

2.1 Artistic Plasticity

The first type of plasticity is related generally to the arts and particularly to sculpture, which, in Hegel's opinion, is "the plastic art par excellence."⁹ Hegelian artistic plasticity is the process of creation and annihilation, a movement of transition or metamorphosis from substance to subject¹⁰ which is, "the realm of subjectivity where cause has and is effect – "cause not only has an effect, but in the effect it stands, as cause, in relation to itself."¹¹

Hegel sees classical¹² Greek sculpture as the only one "ideal sculpture" able to transcend itself. Even in the

⁹ Hegel, *A*, p. 709, in *FH*, p. 9, note 26, which is modified citation on that page in *Aesthetics*.

¹⁰ The transition from substance to subject, where "substance is being which is in truth *Subject*, or, what is the same, is in truth actual only in so far as it is the moment of positing itself, or is the mediation of its self-othering with itself." (Hegel, *PS*, p. 10)

¹¹ Hegel, *SL*, p. 570. Cause and effect are essentially the same concepts, or in Hegel's words: "there is nothing else in the cause but what is in the effect." (Hegel, *SL*, p. 560) Causality is a manifestation of substantial otherness, or substantial differences, that is the "absolute *contingency* of [...] the original *unity* of substantial *difference*, and therefore absolute contradiction." (Hegel, *SL*, p. 570) Causality is then the potentiality, the origin-heterogeneous, the plasticity that as an effect necessarily sublates itself to freedom.

¹² Hegel uses the term *classical* "in a more general sense to call every perfect work of art 'classical.' [...] This perfection was to be grounded in the complete interpenetration of inner free individuality and the external existent in which and as which this individuality appears. [...] Neither, we have anything to do here in connection with 'classical' art in the usual rather indefinite meaning of the word." The *perfect work of art*, I claim, is here used in a sense suggested above, as the *true work of art*, which can be extended to the *ideal*, not in a Platonian sense, but in the Hegelian sense "that the Ideal is beauty perfect in itself [...] as it acquires actuality only through actual subjectivity which inherently corresponds with the Concept and through subjectivity's ideal being for itself." Hegel, *A*, pp. 441,143.

romantic, Christian art form, it is impossible to reach this ideal when works of art deviate from the classical model: “only when it took to imitating Greek sculpture did it acquire its proper plastic type.”¹³ Greek sculpture, with its mistakes and errors from the improvisational process of working without any provisioned end-form, reflects a fusion of contradictions, of the grandiose but imperfect externality of form with a sculpture’s inner content – the portrayal of great and tragic heroes – embodying unity that expresses artistic freedom. The process is not focused on copying reality, as “mediocre artists do,” but on bringing out the classical ideal of humanness and divinity.

This improvisational production without any plans, and with all the mistakes included, in *statu nascendi* of creation, was the attainment of the classical ideal through the

¹² It is obvious that I am not avoiding the canonical phrases associated with and traditionally used as “evidence” of Hegelian teleological thinking, in order to evade criticism. There is no question that Hegel used the term coined by Winckelmann: *eine edle Einfalt und eine stille Grösse* (a noble simplicity and a tranquil grandeur), which is traditionally associated with an ideal finality in art. And to add even more difficulty: Hegel uses as examples the lost works of Phidias, or those associated with his workshop: the *Athena Parthenos*, *Olympian Zeus*, the *Dresden Zeus*, the *Athena Velletri*, and the *Tiber Apollo*, all of which were the ideal expression of sculptural beauty. He could use examples of statues portraying external struggle and conflict but such a portrayal would be a vulgarization of his own thinking. “Hegel maintains that peaceful ‘immersion in oneself’ characteristic of ideal sculptural beauty is logically ‘connected with the totality of spatial externality’ that distinguishes sculpture from painting, music, and poetry.” Hegel, *Philosophie der Kunst* (1826) in Houlgate (2007), p. 58-59.

Hegel’s usage of the term *stille Grösse* to express spirituality as an inner conflict seen through the external tranquility of human beauty brings to mind the film *Into Great Silence* (*Die große Stille*), whose portrayals of men in silent prayer display simplicity, stillness, and grandeur as the men internally struggle throughout their lives to reach the grace of God against the background of the majestic Alps. Gröning (2006), DVD.

¹³ Hegel, *A*, p. 708.

fusion of the universality of the meaning of its content with the individuality of the shape of its form. These works had only one goal: to become a true works of art (art as such) with its spiritual content accessible in its physical form.

For Hegel, this pure individual beauty in the sensuousness of form was represented most appropriately by the depiction of the bodies of gods and mortals at rest, standing or reclining, without any emotions or subjectivity of their personality depicted: their demeanor rising above the realities of ordinary life, in their “tranquil grandeur,” (*stille Grösse*).¹⁴ The rendering of the human body in its spiritual internality and external beauty shows the Hegelian ideal of embracing opposites – the conflict between form and content, individuality and universality – as one mode of plastic expression of both humanity and divinity in a true work of art.

¹⁴ I am not avoiding the canonical phrases associated with and traditionally used as “evidence” of Hegelian teleological thinking, in order to evade criticism. There is no question that Hegel used the term coined by Winckelmann: *eine edle Einfalt und eine stille Grösse* (a noble simplicity and a tranquil grandeur), which is traditionally associated with an ideal finality in art. And to add even more difficulty: Hegel uses as examples the lost works of Pheidias, or those associated with his workshop: the *Athena Parthenos*, *Olympian Zeus*, the *Dresden Zeus*, the *Athena Velletri*, and the *Tiber Apollo*, all of which were the ideal expression of sculptural beauty. He could use examples of statues portraying external struggle and conflict but such a portrayal would be a vulgarization of his own thinking. “Hegel maintains that peaceful ‘immersion in oneself’ characteristic of ideal sculptural beauty is logically ‘connected with the totality of spatial externality’ that distinguishes sculpture from painting, music, and poetry.” Hegel, *Philosophie der Kunst* (1826) in Houlgate (2007), p. 58-59.

Hegel’s usage of the term *stille Grösse* to express spirituality as an inner conflict seen through the external tranquility of human beauty brings to mind the film *Into Great Silence* (*Die große Stille*), whose portrayals of men in silent prayer display simplicity, stillness, and grandeur as the men internally struggle throughout their lives to reach the grace of God against the background of the majestic Alps. Gröning (2006), DVD.

The idea of plasticity enables Hegel to relate sculpture to another classical art form, Greek tragedy. Tragedy, through its protagonists who are in continuous internal conflict, transgresses a traditional understanding of humanity. The art of tragedy produces the tragic hero, who willingly accepts life's contradictory and conflicting circumstances: "the tragic heroes of dramatic art have risen to become, as it were, works of sculpture [...], so in this respect the statues and images of the gods [...] explain the lofty tragic characters,"¹⁵ their plastic individuality.

Oedipus has killed his father; he has married his mother and begotten children in this incestuous alliance, [...] today, since he had neither intended nor known those crimes himself, they are not to be regarded as his own deeds. But the Greek [tragic hero], with his plastic consciousness, takes responsibility for what he has done as an individual and does not cut his purely subjective self-consciousness from what is objectively the case. [...] For Greek plastic figure the bond between the subject and what he wills as his object remains indissoluble. What drives them to act is precisely an ethically justified 'pathos' which they assert against one another with the eloquence of their 'pathos' not in sentimental and personal rhetoric or the sophistries of passion, but in solid and cultivated objective language. [...] At the same time, however, their 'pathos' is pregnant with collisions and it leads them to injurious and guilty acts. But they do not claim to be innocent of these at all. On the contrary, what they did, and actually had to do, is their glory. [...] It is the honour of these great characters to be culpable.¹⁶

¹⁵ Hegel, *A*, p. 1195.

¹⁶ Hegel, *A*, pp. 1214-1215.

Hegel describes the tragic hero as the opposite of weak individuals, who “may swither [hesitate] irresolutely from this to that and let caprice decide,”¹⁷ whose character and will (subject) and his aim (what he wills as his object) do “not appear as having grown into an absolute unity.”¹⁸

Tragic, “great characters” do not choose their objectives, for “they are what they are, and never nothing else, and this is their greatness.”¹⁹ What drives them to act is their pathos as a contradiction, “pathos [...] pregnant with collisions.” This is “the original essence of the tragic [*Das ursprünglich Tragische*] which consists of the fact that, within such a collision each side of the opposition considered for itself is justified, [while] on the other hand, they are both only able to carry forth the true, positive content of their purpose or character as a negation and infringement of the other. Thus in, and because of their ethical life each is ensnared in guilt [and, *Schuld* – responsibility].”²⁰ For example, Antigone and Creon’s irresolvable tragic conflict is not their failure but their claim to glory, their disgraced claim to pride. They take complete responsibility for their deeds, no matter if their actions were compelled by their circumstance or by accident or even if they were not aware of their deeds’ tragic consequences; they are, what they are.

The collision between the two highest moral powers is enacted in the plastic fashion in that absolute *exemplum* of tragedy, *Antigone*... Creon is not a tyrant, but an ethical power just as much as Antigone. Creon is not wrong; he claims... that, the law of the state, the authority of the government should be preserved, and that punishment follows its transgression. Both these

¹⁷ Hegel, *A*, p. 1214.

¹⁸ Hegel, *A*, p. 1214.

¹⁹ Hegel, *A*, p. 1214.

²⁰ Hegel, *Werke* (1986), Volume 15, p. 523, in Finlayson (1999), p. 497.

sides realized only one of the ethical powers, has only one of these as its content. This is one sidedness, and the meaning of eternal justice, is that both do wrong because they are one-sided, and thus both do right.²¹

They are both justified in their claims of being in the right, just as each is justified in thinking that the other is wrong, which is precisely the plastic power in its enactment. They are both right and wrong, in perpetual conflict, unwilling or unable to choose any one of the sides over the other in order to reach a resolution. Creon's prohibition of Polyneike's burial is justified "insofar as it prohibits the burial of the traitor in or near the city;" but he is wrong and violates the law of the family "insofar as [Creon's decree] prohibits a sister from burying her brother."²² Similarly, Antigone's disobedience to Creon's law is justified as it is required by the law "which lives with those below,"²³ but she is wrong "insofar as [she] continues with an act of defiance of a legitimate edict by the ruler."²⁴ It is the willful decision of the hero to remain with the contradiction, to stay in a state of perpetual conflict without requiring any particular result or resolution, regardless of the torment it causes.

While it appears that Antigone and Creon are in the same position, Creon had a choice – he preemptively issued the decree, while Antigone was confronted with it – she had no choice at all. Therefore, I claim, she is a truly tragic character here. However, this conflict reaches deeper than a mere exercise of choice. It is a conflict between the law of man and the law of gods "down below," where the man's social constructs do not apply: where in the eyes of the world all human beings are equal.

²¹ Hegel, *Werke* (1986), Volume 17, p. 133, in Finlayson (1999), p. 510.

²² Houlgate (2007A), pp. 153-154.

²³ Sophocles, *Antigone*, p. 178.

²⁴ Houlgate (2007A), p. 154.

2.2 Philosophical Plasticity

On the other side of the spectrum of plasticity is a mode of philosophical plasticity with its two modalities: the discourse as its content and philosophers as creators of the content. Hegel transforms the traditional way of understanding of thinking, as fixed subject of the proposition and a given from the outside predicate, into a new, plastic way of understanding: a process of the substance's self-determination (*Selbstbestimmung*) as a substance's relation to its accidents, fluctuating from one conception to the other. He juxtaposes these two methods in the plasticity of reading and proposes transition from the predicative proposition (describing subject once and for all) to the speculative proposition (description of subject as mediation of meanings).

Hegel's postulation of the "plasticity of the proposition" essentially focuses on the process of reading itself, which should be actively speculative. He provides examples of the "unintelligibility of philosophical writing," which functions as a barrier to understanding in the common sense; providing instead, the goal of plastic reading which is not to understand or know once and for all, but to reread and to absorb a philosophical text "in some other way,"²⁵ to derive from the text meaning created by the reader philosopher.

The philosophical proposition, since it *is* a proposition, leads one to believe that the usual subject-predicate relation obtains, as well as the usual attitude towards knowing. But the philosophical content destroys this attitude and this opinion. We learn by experience that we meant something other than we meant to mean; and

²⁵ Hegel, *PS*, p. 39.

this correction of our meaning compels our knowing to go back to the proposition and understand it in some other way.²⁶

An ideal philosophical reader, according to Hegel, creates a meaning from the text and this meaning is “absorbed” in the process of self-creation. Then he returns to the text again and again for new meaning, recreating a new self each time. As we go on, following this thread of Hegelian thought, looking through the eyes of a reader, we are faced with the plastic discourse (*ein plastischer Vortrag*) which Hegel describes in the Preface to the *Phenomenology* as a transformational process between two methods of reading: the ratiocinative and the speculative method.

The ratiocinative method is a traditional, scientific method of reading with a precise goal for the once and for all determination of meaning in the reader’s mind, where the reader connects words with their goal-driven literal meanings and sentences structured in a linear manner in an effort to understand the text completely. In this method the predicate becomes the subject of a sentence, which, as a result, becomes a predicative proposition. Ratiocinative reading is a literal and finality-driven method of thought, which, as Hegel puts it, is the usual way of relating parts of a proposition.

Speculative reading, on the other hand, attempts to understand the text in the contradictions of a reciprocal relationship, providing not a resolution but the potentiality and anticipation of an unknown outcome. Speculative reading is a plastic process without any assumptions or a priori expectations. The reader assigns to himself a role of subjectivity by becoming the “author” and “creator” of the text, “which means that the reader must also be a philosopher, and not just the subject, or the ‘I,’ who tries to

²⁶ Hegel, *PS*, p. 39.

become familiar with a philosophical text. Similarly, a statement, even if already written, is only speculative in the true sense when it cannot be read without being rewritten.”²⁷

What Hegel proposes is not the choosing of one method of reading over the other – speculative method over ratiocinative method – because, as he stated “non-speculative thinking also has its valid rights, which are disregarded in the speculative way of stating proposition.”²⁸ Instead he postulates the progression from one method to the other, with a ratiocinative meaning at its background and a new meaning as its speculative goal. The reader, placing himself in two times at once goes back or returns, retroactively²⁹ reading in a circular motion.

²⁷ Malabou, *FH*, p.180.

²⁸ Hegel, *PS*, §64, p. 39.

²⁹ The inability of the reader to place himself in two times at once lead past readers of Hegel to (mis)interpret or perhaps intentionally (mis)read his thought. The ability to transcend the common linearity of time is reflected – perhaps without realizing it, or, as Malabou claims, in self-realization – as the ability or the operational attribute of self-consciousness. The ability to reach out in to the future and, through circular motion, to reverse its trajectory back into oneself and absorb it into oneself, necessitating one’s past as his (its) future, is the power of self-intervention, or in Žižek terms, retroactivity.

Malabou explains self-consciousness through an example of the ability of self-(re)creation by plastic individuals: Plato’s commitment to philosophy, Pericles’ to politics and Phidias’ to sculpture were purely accidental events, which continued through the unstoppable, habitual repetitiveness in its opposition to contingent plasticity, “achieving integrity of the ‘form’ (*eidōs*). Effected by habit, the singularity of the ‘plastic individual’ becomes an *essence a posteriori*.” (Malabou, *FH*, p. 74) Becomes necessary, retroactively.

“The standard notion of dialectics is that, there is necessity of contingency, in a sense of that global necessary tendency realizes itself through many contingencies and, a step further, that Hegel says also there is strictly a necessity of contingency.

The substance as the accidental and the subject as the universal are in the relationship of self-determination, similar to the relationship between the philosopher and his discourse in the production of an “exemplary individual.” Thus, we have substance, which is “affirming itself as at once subject (substantiality) and predicate of itself (accidentally),” in the “Absolute Relation,” which as a result produces, “the activity of form” or the plasticity of substance:³⁰ the plastic discourse (plastic substance) then, is an alternative to the traditional understanding of the Hegelian system.

All that we know originally comes to us through the experience, a feeling that something is true or is revealed as truth. Once believed to be true, it is necessarily transmuted into the notional and subjective. The process of knowing may contain all of these processes (separately or in concert) as experiencing one’s own mind (spirit) through the evolving consciousness: “for the experience [knowing, thinking] is just this, that the content – which is Spirit [mind] – is in itself substance, and therefore an object of consciousness. [One’s mind (spirit), which is content and substance at the same

This is only one site of Hegel but, if you read Hegel very closely, you will discover something much more radical: not the necessity of contingency but the contingency of necessity. That is to say, that Hegelian dialectical process is not, that the process, which is in its overall structure necessary and realizes itself through contingency, but the things become necessary in a way which is ultimately contingent. This retroactive structure is crucial. Again, retroactive structure in a sense of every historical point we live in is a totality, which is necessary; but this necessary totality [necessity] is all the time in a contingent way retroactively reconstructed. Hegel’s narrative is not a necessary narrative, but is narrative, which rises out of necessity. Narrative of how something in the contingent way becomes necessary.” Slavoj Žižek, *The Return to Hegel*, lecture at the European Graduate School, Saas-Fee, Switzerland, August 2009. (My transcript)

³⁰ Hegel (1975), §150, in Malabou, *FH*, pp. 11-12.

time, thus process,³¹ is conscious of itself.] But this substance which is Spirit is the process in which Spirit becomes what it is in itself [it is conscious but not conscious of self]; and it is only as this process of reflecting itself onto itself that it is in itself truly Spirit [mind evolves and becomes conscious for itself].”³²

“It is in itself the movement which is cognition – the transforming of that in-itself into that which is for itself, of Substance into Subject, of the object of consciousness into an object of self-consciousness, i.e. (*id est* – that is) into an object that is just as much superseded, or into the Notion, [where] the Notion is posited in determinateness and is thus also its immanent movement.”³³

Plasticity of philosophy allows for a different meaning with each reading, regardless of the expectations of the reader. When a reader does not have any prior ideas about what is truly hidden within, he creates a new *Gestalt* of understanding, perhaps unforeseen by the author – the reader becomes creator of unpredictable and plastic discourse. Had the plastic author-philosopher (*ergo* artist-philosopher) known from the beginning what he was going to write, his text would have been a description of something already conceived of in advance, the mere illustration of a preconceived construct. If a text is not susceptible to change, it cannot be a philosophical work of art, but merely an

³¹ Hegel loved the contradictory meanings of terms and provided throughout his entire work new meanings to the traditional terminology by subjecting opposite meanings into unity of opposites. This process of having two opposites in one provides a sense of undecidability, continuous movement between one and the other, oscillation, *ergo* plasticity of the term in itself.

³² Hegel, *PS*, p. 487.

³³ Hegel, *PS*, pp. 488, 490.

instruction, piece of information on how to “understand” some mechanism. Any truly philosophical work of art is – from the perspective of the author – an unfinished suggestion and, – from a perspective of a reader – a new text at each reading. Therefore, the reader’s active participation is crucial to the relationship between a philosopher and the philosophy itself.

2.3 Individual Plasticity

The two modes of plasticity, artistic plasticity and philosophical plasticity are interconnected by the third mode of plasticity, individual plasticity of the tragic characters. Hegel portrays this mode as the potentiality of great men of classical Greece, great individuals in arts, politics, and philosophy, whom he pronounced “plastic individuals,” who “are great and free, grown independently on the soil of their own inherently substantial personality, self-made, and developing into what they (essentially) were and want to be.”³⁴

The two modes of plasticity – plasticity of art and plasticity of the individual – are related to each other within the concept of creativity. Hegel expresses the result of the relationship between artistic creation and the creation of self through sculpting of the great individuals “in their plastic self-sufficiency,”³⁵ as a fusion between the divine and the human.³⁶ He writes about ancient Greeks not just in

³⁴ Hegel, *A*, p. 719.

³⁵ Hegel, *A*, p. 719.

³⁶ In Hegel the intertwining of divinity and humanity through artistic expression is a salient aspect of becoming a free human being. “It is the freedom of intellectual reflection which rescues itself from the *here* and now, called sensuous reality and finitude. [The human and the divine] generates out of itself works of fine art as the first reconciling middle term between pure thought and what is merely external, sensuous, and

reference to fictional characters but also to historical individuals, who shaped themselves throughout their lives into great and free men in a manner similar to working with clay or stone, thus becoming artists of themselves through the conscious and subjective process of creation.³⁷ The process of chiseling or forming is about creating and destroying, just as it is in the process of shaping one's individuality: a process marked by perpetual attempt and failure, never reaching the ideals of perfection.

In the same way a philosopher and his discourse impact each other in the process of transition between ratiocinative to the speculative modality of thinking, and in that recreating each other retroactively. The text or a

transient, between nature and finite reality and the infinite freedom of conceptual thinking." Hegel, *A*, p. 8. The divine and the human are not separate. The divine is not acting upon man from the outside but is within man as a part of his spiritual development: "God is more honored by what spirit makes than by the productions and formations of nature, there is something divine in man, but it is active in him in a form appropriate to the being of God in a *totally different and higher manner than it is in nature* [my emphasis]." (Hegel, *A*, p. 30) This radical, rather heretical, idea in Hegel comes from considering man as a self-determining and free being, and which in consequence implies "that in effect religion is an inadequate vehicle of the divine" Pippin (2007), p. 250.

³⁷ Hegel gives further examples of such historical individuals as, one may think ideal, like immortal images of the gods in Greece of Pericles but we need to remember that they were just an opposite; mortal man who eventually died, some a horrible death like Socrates. The Periclean age was especially rich in such characters: "Pericles himself, Phidias, Plato, Sophocles above all, Thucydides too, Xenophon, Socrates – each of them of his own sort, unimpaired by another's; all of them are out-and-out artists by nature, ideal artists shaping themselves, individual of single cast, works of art standing there like immortal and deathless images of the gods, in which there is nothing temporal and doomed. The same plasticity is characteristic of the works of art which victors in the Olympic games made of their bodies, and indeed even of the appearance of Phryne, the most beautiful of women, who rose from the sea naked in the eyes of all Greece." Hegel, *A*, pp. 719-720.

philosopher is never completed and finished once and for all but always in the process of recreating itself, becoming a medium, a receiver of the artist of the world. This miracle of self-recreation happens when rational, calculative thinking gradually ceases into a speculative, meditative thinking of the openness to the world mind, becoming a chiasmic unity of the discourse-philosopher as one.

3. Plasticity – An Ontological Concern

As we oscillate between those modalities of plasticity, we realize that they continuously act upon each other in the domains of arts, psychology and philosophy in the processes of creation and destruction, therefore it is apparent, that what Hegel claims, is not finality in any of the extremes, but the continuous, plastic process of transformation. Thus, we need to reach into the core of plasticity, to its substantiality, to it as an “original substance” as it progressively differentiates itself in the world of nature as a chiasmic unified whole. In other words, we need to reach from the middle of the Greek moment, as the mode of plasticity, deep into the core of the cosmos: into “the Soul, [where] ‘soul is the substance’³⁸ which journeys through the series of its own configurations [...] and achieves finally, through a complete experience of itself, the awareness of what it really is in itself.”³⁹ Where “Substance – the Origin of everything, its founding principle – is the productive power of self-relating negativity which is the core of subjectivity.”⁴⁰

Hegel speaks as if there is only one substance [and] a substance is in constant activity, generating and dissolving its accidents. Substance appears or ‘shines’ in

³⁸ Hegel, PM, p. 29.

³⁹ Hegel, PS, p. 49.

⁴⁰ Žižek (2012), p. 379.

its accidents and they are appearance (*Schein*). But this shining produces not only the accidents, but substance itself: substance is only substance in a virtue of producing and dissolving accidents. Thus the accidents are or include substance, just as much as substance includes its accidents.⁴¹

Self-relating negativity or self-determination of substance is a movement, through which substance affirms itself, and the transformation of substance into subject is the mode of plasticity. Plasticity then, spills and saturates the realm of Hegelian mind-spirit⁴² from the inside of its traditionally read domain of the human, into the outside of the speculatively materialistic (mental *versus* inorganic-organic) nature of the cosmos.

Hegel describes Nature as self-perpetuating process: “this process of becoming Spirit, [where] the very stones cry out and raise themselves to Spirit.”⁴³ Where Soul develops progressively from the stage of sleep, when it “is only the sleep of mind – the passive nous of Aristotle, which is potentially all things”⁴⁴ – to “the Soul’s work of art, human.”⁴⁵ This idea, in my opinion crosses the conventional boundaries ascribed to Hegel, providing us with the view of the world as mental substance:

⁴¹ Inwood (1992), p. 286.

⁴² A wonderful explanations of these terms are in Inwood’s *A Hegel Dictionary* with a trace of what I am trying to achieve here: “Hegel’s claim that *Geist* is the absolute does not mean that everything is mental or the product of one’s own mind, but that [...] the system of thoughts that form the core of the (subjective) *Geist* are immanent in nature and in the development of *Geist* itself” Inwood (1992), p.277.

⁴³ Hegel, *PN*, pp. 14-15.

⁴⁴ Hegel, *PM*, p.29.

⁴⁵ Hegel, *PM*, p. 147.

‘From its original state, elementary, simple, and indivisible, substance becomes the basis and support for individual subjectivity. Thus the soul of nature becomes the nature of the soul. And it is sensation [*Empfindung*] which marks the first stage in this process.’⁴⁶ Spirit (Mind) is a higher developmental stage of soul. Soul is a sensation (*Empfindung*), a feeling to become Spirit. [...] Everything is in sensation (feeling).⁴⁷

Hegel developed the idea of an original substance interpreting Aristotle’s *De Anima*, as an “originary plasticity of nous.”⁴⁸ Aristotle describes nous with two verbs, *paskein* (to be acted upon) and *energein* (to act), which Hegel translates as it “is, on one hand capable of becoming all things, on the other it is capable of producing all thing.”⁴⁹ An original substance contains thus the noetic power – described by Aristotle as *eksis* – as ‘way of being’ (translated by Malabou), or habit of mind (skill): way of being which is repetitive and habitual, suggesting conflicting interplay between plasticity and habit, which is in itself plastic. Thus, while jumping to the higher level, the noetic plasticity is the soul’s potentiality to produce “the thinking of thinking,”⁵⁰ for nous “can think itself”⁵¹ and it is enclosed in the plastic interplay of fashioning and of being fashioned (as attributes of plasticity) and developing habit, which, as the interconnectivity – between plasticity and habit – is concerned, evolves into “the work of art – human” self-consciousness.

⁴⁶ Malabou, *FH*, p.32.

⁴⁷ Hegel, *PM*, p. 73.

⁴⁸ Malabou, *FH*, p. 40

⁴⁹ Aristotle, *De Anima*, Book III, 5, 430a, 15, p. 648.

⁵⁰ Aristotle, *Metaphysics*, Book XII, 7, p.1695.

⁵¹ Aristotle, *De Anima*, Book III, 4, 8.

At the original point of departure, the “sleeping potentiality” attempts to sense itself, reaches out to itself. It lusts for itself, to recognize itself within itself – it desires itself. “Self-consciousness is Desire,”⁵² Hegel says, and “self-consciousness achieves its satisfaction only in another self-consciousness.”⁵³ In other words, self-consciousness desires itself, or wants to duplicate itself within itself. This movement of duplication of itself within itself, “negation of itself in itself” (the Hegelian movement of second negation),⁵⁴ is self-consciousness in “itself the negative,” wanting to differentiate itself through its self-determinateness. This desire as “negation,” or “determinateness” usually attributed exclusively to the realm of life, is also “the inorganic nature of Life.” It is an attribute of inorganic nature as absolute negation, “the genus as self-consciousness.”⁵⁵

Therefore, I think we can risk a claim, that Hegel attributed this plastic ability of desire to not just the higher species on the evolutionary ladder but to the entire spectrum of beings. I would go even further, claiming that Hegel suspected that “everything, living or not, is constituted from the elements having a nature that is both physical and nonphysical – that is, capable of combining into mental wholes: [as] all the elements of the physical world are also

⁵² Hegel, *PS*, p.109.

⁵³ Hegel, *PS*, p. 110.

⁵⁴ Hegel thinks of negation as a quality, as a determinate being that manifests itself as reality, and argues that if “reality is quality, determinate being; consequently it contains the moment of the negative and is through this alone the determinate being that is.” (Hegel, *SL*, p.112) The Hegelian second negation, or a negation of negation, is best expressed as a reflection into oneself, which is becoming the other. The movement of becoming is a two-step process: first as a simple negation, or first negation of negation, and, second, as a second negation of negation, as a process of conceptualization.

⁵⁵ Hegel, *PS*, p. 110.

mental.”⁵⁶ And, that the world as a cosmic self-conciseness desires itself in itself, contemplating and realizing itself into itself.

4. Conclusion

This certainly nonconventional approach to the Hegelian concept of plasticity is – as an expression of reality in artistic sense – nevertheless suggested by Hegel himself, who saw Spirit (Mind) as an original artist of the word,⁵⁷ and therefore it requires, in my opinion nontraditional method of investigation: an approach from the point of view where art is interweaved with philosophy, as art-philosophy, realizing Hegel’s postulate of art as such.

Hegel separates art as such from the other “objects, such as instructions, improvement, pecuniary gain, endeavor after fame and honor, beautifications etc., [as] having nothing to do with the work of art as such. The work of art as such is “its end and aim in itself,” a contradiction in terms, connoting plasticity. While it has been exposed to the danger of locking itself within itself, it has been freed by the virtue of its sheer plasticity, as a “point of view not only [of] the reawakening of philosophy in general, but also the reawakening of the science of art.”⁵⁸

This confrontation between the traditional idea of art and the art as such requires not just polemics of “what is, *versus* what is not art” but shows an intrinsic contradiction within the movement of philosophy itself as art-philosophy. The contradiction within art itself produces an opening for art as such, reclaiming its power because “in the beauty of

⁵⁶ Nagel, (2012) p.57.

⁵⁷ I investigate this idea in Jachimczyk (2013), pp. 185-191.

⁵⁸ Hegel, *A*, p. 56.

art is precisely the freedom of its productive and plastic energy.”⁵⁹

BIBLIOGRAPHY

Hegel's Works:

Hegel, G. W. F. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Outline and Critical Writing*, edited by Ernst Behler, translated by A. V. Miller, Steven A. Taubeneck, Diana I. Behler, The German Library: Volume 24, New York: Continuum, 1990. (=EO)

Hegel, G. W. F. *Hegel's Aesthetics, Lectures on Fine Art*, translated by T. M. Knox, Volume I and II, Oxford: Oxford University Press, 1975. (=A)

Hegel, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Nature, Part II of the Encyclopedia of Philosophical Sciences with the Zusatzze (1830)*, translated by A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1970, reprinted 2007. (=PN)

Hegel, G. W. F. *Introductory Lectures on Aesthetics*, translated by Bernard Basanquet, London: Penguin Books, 1993. (=ILA)

Hegel G. W. F. *Phenomenology of Mind*, translated by J. B. Baillie, New York: Harper and Row, 1967. (=PM)

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977. (=PS)

⁵⁹ Hegel postulates here the conjugation of “plasticity” and “energy.” Hegel, *IL4*, p. 7.

Hegel, G. W. F. *Science of Logic*, translated by A. V. Miller, New York: Humanity Books, 1969. (=SL)

Secondary Literature:

Aristotle, *The Complete works of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.

Finlayson, J. G. (1999). *Conflict and Reconciliation in Hegel's Theory of the Tragic*, *Journal of the History of Philosophy*, Volume 37, Number 3, The John Hopkins University Press.

Gröning, P. (2006). *Into Great Silence; Die Grösse Stille* DVD, Soda Pictures.

Houlgate, S. (2007). *Hegel on Beauty and Sculpture* in Stephen Houlgate editor, *Hegel and the Arts*, Evanston: Northwestern University Press.

Houlgate, S. (2007A). *Hegel's Theory of Tragedy* in Stephen Houlgate editor, *Hegel and the Arts*, Evanston: Northwestern University Press.

Inwood, M. (1992). *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell.

Jachimczyk A. (2013). *Reading Hegel After Nietzsche*, New York: Atropos Press.

Malabou, C. (2009). *The Future of Hegel, Plasticity, Temporality and Dialectics*, translated by Lisabeth During, London: Routledge 2005, reprinted, New York: Routledge. (=FH)

Nagel T. (2012). *Mind and Cosmos*, New York: Oxford University Press.

Pippin, R. B. (2007). *What Was Abstract Art? (From the Point of View of Hegel)*, in *Hegel and the Arts*, edited by Stephen Houlgate, Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Sophocles, *Antigone* in *Ten Greek Plays in Contemporary Translations*, edited by L. R. Lind, Boston: Riverside, 1957.

Ulfers, F. & Cohen M. (2007). *Nietzsche and the Future of Art*, Hyperion, Volume II, issue 4.

Žižek, S. (2012). *Less than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, London: Verso.

THE NOTION OF LOVE IN HEGEL AND LEVINAS

Brigitta Keintzel
University of Vienna

1. Introduction

Love is a word in constant circulation: *love happens, love hurts, love is here to stay, love changes everything, love's divine, all you need is love*. We are familiar with such commonplace phrases from the virtual and real worlds, and they constitute a ubiquitous, undifferentiated emotional totality. In order to comprehend how love can be described philosophically, the following question is of decisive importance: How is the content of love manifested in interpersonal encounters, and how can such content(s) be described? The central thesis I argue is that love articulates a mutually enriching, but also opposing, relationship of sensual and ethical components.

The central authors to which I shall refer are Hegel and Levinas. As will be shown, these two authors take divergent paths. For Hegel—in contrast to Levinas—it is not the ambiguity of love, but a contrasting juxtaposition between different love contents that is most central to his philosophical understanding of love. For him, both sexes have differing approaches to love. Hegel's understanding of love, initially gender-divided and later gender-unifying, entails an ignoring of gender-pluralistic forms of communication and strategies. Levinas, on the other hand, describes love ambiguously: The multilayered articulations of love present themselves in actual relationships to the Other—and at the same time, love transcends this

relationship. Levinas' conception of love is pluralistic, and in this plurality also creatural and narrative. In spite of the undeniable divergence between these two authors, there are also points where they converge. This will be taken as a challenge and occasion for bringing Hegel and Levinas together in a philosophical encounter.

2. Hegel

For Hegel, love was the central theme. His work with this theme was of decisive importance for establishing himself as a philosophical author. The philosophical exploration of his concept of love was, for Hegel, to some extent a *via regia* leading from his early works to the manifestation of his philosophical method. His philosophical engagement with the theme of love began in his period as a seminary student in Tübingen, where together with his colleagues Schelling and Hölderlin he wished to use the utopian promises of love for developing a universal national education. This idea was inspired by the eschatological expectation that God's kingdom was just over the threshold, and earthly and heavenly happiness would engage in a mutual fertilization.¹ Finally, his philosophical engagement culminated in the writing of the *Phenomenology of Spirit* (hereafter PS), where love was described no longer as a utopian promise but rather as an empirically experienced theme that could be comprehended through reasoned argumentation. The fact that in Hegel's early works love was described as a unifying relationship and not as dialectical,²

¹ Compare with: Baum, Manfred. (1986). *Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier; Kondylis, Panajotis. (1979). *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta.

² In this connection, Pöggeler showed that—with varying emphases—the concept of love is identified with the concept of religion (in Hegel's early theological writings), the concept of life, with the concept of

implies the assumption that unifying relationships are a precondition for the phenomenological understanding of life. Referring to Kant, this can be expressed as follows: what coheres humans at the deepest core of their inner selves is not the commonly shared wish for rights, duties and values or the commonly held knowledge of ethical and epistemological possibilities and limits, but rather the drive towards entering into relationships with one another. This heightened appreciation of unifying relationships means that sensual love and the quest for religious, heavenly and earthly happiness, were also brought into a conceptual proximity with overlapping definitions. Following Schiller and Hölderlin, the early Hegel was interested in an equal bond between ethics and aesthetics, a bond he described as a philosophical and utopian concept shaped by love and beauty. The central question of how to realize this utopia, however, gave rise to an equally central aporia³, namely how real (i.e., not virtual) relationships between persons and the corresponding changes or new beginnings therein could be described through the “primacy of unification, when love is seen as the original image and example of timeless beauty. In the “philosophy of unity“ (“*Vereinigungsphilosophie*“) a reasonable and free community of humans could only be conceived through the dichotomy between an ideal of unity and the fact of separation, the “infinite differences that

beauty and eventually also with the concept of reason: Pöggeler, Otto. (1990). “Hegels philosophische Anfänge.” In Christoph Jamme and Helmut Schneider (eds.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 68-111.

³ Among others: Plotonikov, Nikolaj. (1999). “Vereinigung als ‘Vervollständigung’. Hegels Konzeption einer praktischen Philosophie in Verbindung mit seiner Frankfurter Auseinandersetzung mit Kant.” In Martin Bondeli and Helmut Linneweber-Lammerskitten (eds.), *Hegels Denkweg in der Berner und Frankfurter Zeit*. München, 143-166: 144ff.; Henrich, Dieter. (1971). *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. Main: ed. suhrkamp, 31-33.

characterize life itself”⁴. Thus, the significance and interpretation of reality remained vague, since a love community could only be described through ignoring the concrete as well its gender-specific characteristics. In the “Fragment on Love” (1797–98), love is interpreted as a life principle, ignoring the relevance of gender:

True union, or love proper, exists only between living beings who are alike in power and thus in one another’s eyes living beings from every point of view; in no respect is either dead for the other. This genuine love excludes all opposition. [...] Since love is a sensing of something living, lovers can be distinct only in so far as they are mortal [...].⁵

In this period of thinking, the fact that the loving, living being entails biological, psychic and cultural alterations led Hegel to a concept of memory—particularly through his dialogue with Hölderlin⁶. His examination of Jewish religion may also have been helpful here. An insight Hegel particularly underscored in his essay “The Spirit of Judaism” (1798–1800) was his reassessment of the significance of memory: “[...] what we have to grasp is the fact that the Jewish spirit acted in this adventure in a manner corresponding to that in which the adventure was present to the Jews in their imagination and lively recollection”⁷. At this point it is important to note that in the PS Hegel readopted the significance of memory in a Christian sense of

⁴ Compare with Platonikov. "Vereinigung als 'Vervollständigung'", 143f.

⁵ Hegel, Georg W. F. (1948). *Early Theological Writings*, translated by T. M. Knox. Chicago, University of Chicago Press, 304.

⁶ Heinrich 1971, 33ff.

⁷ Hegel 1948, 189; and Jaeschke, Walter. (2003). *Hegel-Handbuch*. Weimar: Metzler, 90.

“reconciliatory forgiveness”, ignoring its Jewish roots. However, through his consideration of memory, Hegel succeeded in bringing problems inherent in the philosophy of unity (as described above) to a new level of interpretation.⁸

In his later writings, especially in the PS, “memory has an epistemic, cultural and ethical meaning. When Hegel contends that “The proposition should express *what* the True is; but essentially the True is Subject”. As such it is merely the dialectical movement, this course that generates itself, going forth from, and returning to, itself⁹, this “returning to itself” expresses a speculative movement that can hardly be imagined without the concept of memory. Memory here denotes not the memory of an individual, reasoning human being, but rather generalizable, elemental memory, linked to the “roots of humanity”¹⁰. And humanity here means that humans have not only created their understanding of culture, religion and ethics—which is of no little significance for the understanding of love—but also

⁸ Hegel’s more comprehensive meaning of love should also be seen in connection with Platonic and Neoplatonic influences. Neoplatonic influences in Hegel’s thought have been systematically investigated by: Halfwassen, Jens. (2002). “Die Einheit des Selbstbewusstseins und der Zirkelwand. Zur subjektivitätstheoretischen Bedeutung von Hegels Interpretation der Nouslehre Plotins.” In Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch and Orrin Summerell (eds.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*. Amsterdam: B.R. Grüner. His central concept consists in the assumption of an overlap between cognition, its content and subjective interpretation. LaMothe also makes a similar case when she emphasizes: “there is no difference between the loving subject and its articulation.” s. LaMothe, Kimmerer. (2005). “Reason, Religion, and Sexual Difference: Resources for a Feminist Philosophy of Religion in Hegel’s ‘Phenomenology of Spirit’” *Hypatia*. 20, I: 120–149.

⁹ Hegel, Georg W. F. (1807/1977). *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller. Oxford University Press, 40

¹⁰ Hegel, PS, 43.

that this understanding has influenced humans. For this complex interdependency between culture, religion and ethics, Hegel chose the concept of “spirit”. Besides death and the memory of the dead, the creatural factor—the life-affirming drive of nature¹¹—plays a central role in the concept of “spirit”. Both articulations are complementary to each other and, within the concept of spirit, are analogous to the differentiation into human-masculine and feminine-divine law.¹² With this dualism, Hegel created a model of love that interpreted Sophocles’ tragedy of Antigone in a completely new way. The human-masculine law is manifested in Creon’s edict, which forbids anyone to bury Polyneices on pain of death. Creon’s edict can be interpreted as a denial of the significance of memory and of honoring the dead, and articulates a separation between ethical desire and morality,

¹¹ See Goldschmidt, Georges-Arthur. (1999). *Quand Freud voit la mer – Freud et la langue allemande*. Paris: Editions Buchet /Chastel 1998; *Als Freud das Meer sah: Freud und die deutsche Sprache*, translated by Brigitte Große. Zürich: Amman, 20 and Bertaux, Pierre. (1978/1981). Friedrich Hölderlin. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 374.

¹² As will be seen in my later analysis, I do not share the opinion widespread in Hegel research that Antigone embodies a traditional morality constituting a pre-condition of “higher“ masculine morality. In my interpretation, as already indicated, Antigone’s morality possesses an ethical primacy, and its goals supply the methodic thread binding together the further content and central motif of the PG. In her intriguing interpretation of Antigone, Judith Butler’s basic assumption that Antigone “figures the threshold between kinship and the state“ (2000, 5) and seeing her as a representative for new gender identifications and an alternative to the Oedipally structured family can be seen as starting point for my question: What difficulties are inherent in describing love not as a polarization between sensual (“private“) and socially responsible (“political“) love, but as a mutually enriching relation thereof. Hegel’s and Levinas’ approaches and divergences in answering this question constitute the theme of my article: See Butler, Judith. (2000). *Antigone’s Claim: Kinship Between Life & Death*. New York: Columbia Univ. Press.

which reflects personal needs.¹³ Creon can be seen as a typical representant of a male citizen whose emotional and intellectual life is determined by a bifurcation between self-centered universal power and the ability to negate it: “[...] and since he possesses as a citizen the self-conscious power of universality, he thereby acquires the right of desire (*Begierde*) and, at same time, preserves his freedom in regard to it”.¹⁴ The feminine-divine law is manifested through a female mission of love: the woman as a sister must bury her brother and son of her mother. This mission of love categorically requires memory as an imperative. The prototype invoking and insisting upon this imperative memory is Antigone.¹⁵ She is characterized not only by her act of memory accomplished through the act of burial, but also her readiness to sacrifice her own life for this act—and last but not least by her reconciliatory position towards society. Hegel, who quoted Antigone with the words: “Because we suffer we acknowledge we have erred”¹⁶ places her significance tantamount to absolute knowledge¹⁷. To err, to

¹³ A detailed analysis of the Antigone Creon conflict can be found in P. Mills’ article, “Hegel’s Antigone.” She identifies “the emergence of Antigone” with “the representation of difference, beyond the domination of a logic of identity” (Mills, Patricia Jagentowicz. 1996. Hegel’s “Antigone.” In *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, ed. Patricia J. Mills. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 85). Mills’ approach requires further argumentation. In my interpretation, it makes sense to challenge Hegel’s non-dialectical assumption of an “eternal irony of community” and to dialectize the conflict between Antigone and Creon. As I have already argued, the further course of the PG shows that these different approaches transform each other, with the female approach ultimately regaining the upperhand.

¹⁴ Hegel, PS, 275.

¹⁵ As mentioned above, Hegel’s ignoring of the Jewish aspect in the PG cannot hide the fact that Hegel’s Antigone bears Jewish characteristics, especially her imperative to remember.

¹⁶ Hegel, PS, 284.

¹⁷ Steiner, George. (1988/1990). *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart*

suffer, remember and finally to reconcile—these set the dialectical direction ultimately leading to the harbor of absolute knowledge. To err, to suffer, remember and finally to reconcile—these rubrics shape and influence the endings not only to the first chapter of the section “The Ethical World. Human and Divine Law: Man and Woman”, but also to the chapter “Absolute Knowing” in the PS. “Absolute Knowing” is formulated as “recollection of the Spirit”, in a twofold meaning:

Their preservation, regarded from the side of their free existence appearing in the form of contingency, is History; but regarded from the side of their (philosophically) comprehended organization, it is the Science of Knowing in the sphere of appearance: the two together, comprehended History, form alike the inwardizing [*Erinnerung*] and the Calvary [*Schädelstätte*] of absolute Spirit.¹⁸

It must be asked here to what extent in the PS an intertwining is achieved between Antigone’s insights—in Hegel’s words “one of the most sublime presentations”—with the insights attained in the stage of absolute knowledge. For Hegel, in any case, Antigone’s imperative of memory articulates through her unrestrained behavior an absoluteness¹⁹ dominating the typically male inner conflict between ethical and sensual love. Antigone’s mission of love involves a specifically feminine-sibling ability, which—in the PS—male subjects only attain during later stages of

eines Mythos, translated by Martin Pfeiffer. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 58 (in English: *Antigone: How the Antigone Legend Has Endured in Western Literature, Art, and Thought*, Oxford Paperbacks 1986).

¹⁸ Hegel, PS, 493

¹⁹ See Steiner, *Antigonen*, 58

dialectical development, namely in the stage of “absolute knowledge”.

At this point, a digression may be helpful. Following Kantian ethics, the difficulty in which Hegel saw himself was this question: How can a moral principle be formulated where both particular needs and tendencies as well as a generalized structure can be taken into account? With the juxtaposition of the human-masculine and the divine-feminine principle, Hegel created a structure that could do exactly this. Thus Creon, as prototype of the human-masculine law, is motivated by an ego-centered morality which—according to Hegel—constitutes a necessary precondition for ethical insights, although this morality must nevertheless be relativized in the further course of phenomenological development of knowledge. Antigone’s mission of memory, in contrast, is an abstraction from concrete, need-based love, through her universalizing of concrete desire:

In the ethical household, it is not a question of *this* particular husband, *this* particular child, but simply of husband and children generally; the relationships of the woman are based, not on feeling, but on the universal. The difference between the ethical life of the woman and that of man consists just in this, that in her vocation as an individual and in her pleasure, her interest is centred on the universal and remains alien to the particularity of desire [...].²⁰

It is noteworthy here that Hegel described this ethics as female. Thus, the core of female ethics consists in the sister’s remembrance of her brother as brother. In my interpretation, we can make an analogy here to the sister’s remembrance of her sister as a sibling. It is here helpful to

²⁰ Hegel, PS, 274.

consider Antigone's contention that the motivation for her deed was the fact of the replaceability of a brother.²¹ This attribution can, in my view, function for both the figure of brother and sister. As Hegel emphasized in his early writings, to recognize oneself in the concrete Other (male or female) means to love this person. Remembrance of the concrete Other, as described in the PS, also emphasizes a loving connection—but is nevertheless differentiated from a sensual-affective relationship, insofar as dead and living persons can be remembered but not sensually loved. In the context of a philosophy of spirit, Creon's and Antigone's divergent strategies of love constitute a complementary whole, with future-oriented messages of love bearing a masculine connotation and past-oriented professions (memories) of love bearing a feminine connotation.²²

The radical break between femininity/sisterhood and motherhood shocked contemporaries such as Goethe, who expressed doubt regarding the authenticity of the

²¹ In more detail, from the author. (2010a). "Antigones Stimme und das Schweigen der Dialektik." In Brigitta Keintzel and Burkhard Liebsch (eds.) *Hegel und Levinas – Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*. Freiburg i. Breisgau: Alber, 204–223, here 214.

²² Hegel, who lost his mother at the age of 13, had from that time on an important female relation in his sister Christiane Luise (1733–1832), who was three years younger. This close relationship to his sister becomes evident for instance in his letter of April 9, 1814, where he offers her the possibility of living together with his new family indefinitely (Volume II, Letter 228). The consideration that this close link to his sister was founded on the recent loss of his mother is made clear, for example, in his letter of September 20, 1825, where he writes to his sister: "Today is the first anniversary of our mother's death, which I observe in remembrance" (Volume III, Letter 497, 96). The fact that femininity in the PS is described idealistically—as a function of the loving, remembering sister—and not phenomenologically, as a life-giving mother, perhaps also points to the conclusion that the underlining of the remembering sister in the PS can be read as a dialectical manifestation of Hegel's loss of his mother. See Hoffmeister, Johannes, ed. 1954. *Briefe von und an Hegel, 3 Bände*. Hamburg: Meiner.

corresponding passage in Sophocles' play.²³ Hegel himself was not shocked by Sophocles' strict separation between sisterhood and motherhood, but rather saw it as a focal point for the foundation of modern femininity. "Consequently, the feminine, in the form of the sister, has the highest intuitive awareness [*Abnung*] of what is ethical."²⁴

As I have already indicated, this "intuitive awareness" can be seen in connection with the knowledge the subject has in the state of "absolute knowledge". In both cases the subject primarily remembers with hindsight, negates and sublimates the facts resulting from (formerly male) ego-centered knowledge. Thus I believe Hegel's interpretation of Antigone constitutes a methodic thread for the thrust of the PS, insofar as these (formerly) gender-different approaches reapproach each other, with "male" moral (and erotic) egoism determined by "female" ethical love. My conclusion is that in the final stages of the PS, where Hegel describes the insight of forgiveness and finally reconciliation, the masculine-human law attains proximity to the feminine-divine law. It is Antigone's mission to set ethical accents, accents of no little importance in determining the theme of love through the further course of the PS.

As many Hegel scholars have argued, the PS does not describe the triumph of enlightened subjectivity, but rather a "way of despair" as the history of the subject attaining awareness beyond the limits of its capabilities²⁵. In contrast to Antigone, the self-centered egoism of the male

²³ Steiner, *Antigonen*, 68

²⁴ Hegel, PS, 274.

²⁵ See, among others, Hutchings, Kimberly. (2003). *Hegel and Feminist Philosophy*. Cambridge: Blackwell; Jaeschke, Walter. (2004). "Das absolute Wissen". In Andreas Arndt and Ernst Müller (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes heute, Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 8: 194-214.

subject must work through concrete experiences conceptually, in the process negating and thus generalizing. Only through many encounters in divergent contexts does the male individual learn to bear the disappointment entailed in this process of conceptual generalization. This occurs through the insight that the *here and now* can only be experienced in a limited capacity, and requires a reconciliation with past experience. By achieving and reflecting on this reconciliation, the I-centered moralism of the male individual changes, since he achieves proximity to a female-sisterly mission of love.

“True love” and “successful social relationships,” i.e., a world in which Antigone can not only remember but also live and love²⁶, are experienced by Antigone on a universal-ideal plane—but on the subjective-actual plane only in a severely limited fashion: “The difference between the ethical life of the woman and that of the man consists just in this, that in her vocation as an individual and in her pleasure, her interest is centred on the universal and remains alien to the particularity of desire [...]”²⁷

Here, not only Kant but also Plato seem to have been the source for the insight that universal, ethical desire is to be understood as a precondition for concrete, sensual love. Universal, ethical desire was attributed by Hegel to women; concrete, sensual love to men.²⁸ This gender-specific

²⁶ Butler, Judith. (2001). “Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre,” translated by Carolin Emcke and Martin Saur. *Deutsche Zeitschrift Philosophie* 49: 587-599.

²⁷ Hegel, PS, 274ff.

²⁸ Nagl-Docekal pointed out that Hegel’s thoughts of mutuality in the process of love, already evident in his early writings, imply a mutual openness and thus also the capacity for experiencing pain and grief of separation: Nagl-Docekal, Herta. (2008). “Philosophische Reflexionen über Liebe und die Gefahr ihrer Unterbestimmung im zeitgenössischen Diskurs.” In Herta Nagl-Docekal and Friedrich Wolfram (eds.), *Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien*. Berlin: Parerga, 111-141,

attribution has the consequence that gender-plural forms of communication and strategies could only be taken into limited account in Hegel's concept of love. For Hegel, the question remained important of which criteria can be used to speak of love, and in what conceptual relationship love and reality stand. Here, an initial comparison to Levinas can be assayed: Both Hegel²⁹ and Levinas postulate a discrepancy between knowing and not-knowing, and derive from the position of not-knowing a preferred position for moral consciousness (or ethical awareness) based respectively in the ethical posture of goodness (Levinas) or in the platonic idea of good (Hegel). In both views, connection to the Other possesses an ethical and/or sensual character. However, their respective methodological directions diverge: 30 Hegel's dialectics is the description of a movement from the priority of the "I" to the priority of the Other, by using conceptual and picture thinking. In this process, his thinking of love is interwoven with ethical desire and sensual affect in its gender-specific differentiation. Levinas' method differs from this. For him, not dialectical relations but asymmetrical encounters and performative utterances are central. Whereas Levinas affirms: "finding oneself while losing oneself"³¹, Hegel argues: lose yourself in order to find the Other (as yet) Unknown. In order to support this insight, Hegel—availing himself of Neoplatonic influences—defined a philosophical concept of the subject that is not truly differentiated from

118.

²⁹ Jaeschke, *Das absolute Wissen*, 194.

³⁰ This movement, as Habermas correctly points out, is also fraught with the danger that the insightful subject—i.e., Hegel—himself sets the conditions under which he is affected by objects, subjects and thus historical formations. See Habermas, Jürgen. (1999/2004). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. Main, 191.

³¹ Levinas, Emmanuel. (1974/2008). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne Press, 11.

that subject's recognizable content³², but nevertheless separates picture-thinking from conceptual characteristics. In this process, Hegel did not succeed in describing the unpredictable messages and missions of the (masculine or feminine) Other. This means that the difference between the message and answer of love can only be described in a limited fashion. The need and influence of love continue to be defined, or perhaps conceptually overshadowed, through the possibilities and limits of a *memory* of love and the resulting need for reconciliation. Within this theoretical frame, Antigone is the hidden subject. 33 Her coherence triumphs over the male citizens, who must acquire Antigone's reconciliatory attitude through a difficult battle with his moral egoism.

As will be shown, Hegel's complementary understanding of love and ethics constitutes the turning point where Hegel and Levinas differ. Different from Hegel and Kant, Levinas contends the insight that the subject cannot be conceived as a general and relatively uncontradictory element in a conceptually coherent whole³⁴. Love does not produce a Hegelian "reconciliation"; rather, it produces difference, alienation, but also change and transformation. Love does not strive towards unification with the love object, but rather confirms the "absence of any fusion in the erotic"³⁵.

3. Levinas

³² Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, 187.

³³ From the author, (2010). "Pluralismus in der Philosophie des Geistes?" *Hegel-Jahrbuch*: 163-167.

³⁴ Levinas, Emmanuel. (1993/2000). *God, Death, and Time*, translated by Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.

³⁵ Levinas, Emmanuel (1946-47/2002). *Time and the Other*, translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne Press, 89.

Levinas refers to an idea of ethical alterity from Jewish tradition. He does not base his reflections on the pre-existing totality from Platonic tradition and thus also does not base them on a duality of complementary referential points³⁶. As opposed to Hegel, who conceives love through the requirements of a unifying reason, Levinas emphasizes an inner affinity between love and pluralism. “Pluralism implies a radical alterity of the other, whom I do not simply *conceive* by relation to myself, but *confront* out of my egoism”³⁷. This *confrontation* proceeds through the psychic (spiritual and cultural) as well as corporal dimensions of a person.

This is the point where he differs perhaps most markedly from Hegel. Love does not express itself as a characterization of an isolated and heroic being. Unlike in the philosophical tradition of German idealism, love for Levinas is not a means to an end for the conquering and working subject, who conceives death as “death-transition, which do not arrest the continuation of a being without discontinuity”³⁸. Rather, it begins where the subject is addressed in his/her direct, vulnerable, traumatized passivity: “Love is not a possibility, is not due to our initiative, is without reason; it invades and wounds us, and nevertheless the *I* survives in it”³⁹.

In the process of love, the subject succeeds in dissolving itself from its instrumental fixation on the contents of the past, instead establishing temporally

³⁶ Wohlmuth, Josef. (2000). “Egalität und Differenz der Geschlechter in philosophischer Perspektive – Dargestellt an Emmanuel Levinas.” In Anne Jensen and Maximilian Liebmann (eds.), *Was verändert Feministische Theologie?* Graz: Lit Verlag, 51.

³⁷ Levinas (1961/2007). *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne Press, 121.

³⁸ Levinas, *Totality*, 306

³⁹ Levinas, Emmanuel, (1947/1978). *Existence and Existents*, translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 88f..

characterized new beginnings between subjects. Over the course of his philosophical biography, these “new beginnings” were conceived by Levinas with varying foci: the early Levinas—in particular, the author of *On Escape* (*De l'évasion*) in 1932, *Existence and Existents* (*De l'Existence à l'Existant*) in 1947 and “I and Totality” in 1954—described love as a revolt from and transformation of being. Through its satisfaction, desire introduces a state of malaise betraying not an affirmation of being but a liberation *from* being.⁴⁰ Inherent in this thought is a dialectical element.⁴¹ In paradoxical affinity to a Hegelian conceptualization of negativity, he describes the philosophical content of love as indestructible negativity: “The very positivity of love lies in its negativity. The burning bush that feeds the flames is not consumed”⁴². This affinity can be deemed paradoxical because the result of this negativity can also be described as “remaining open” and not as “closing.”

According to Levinas, the primary goal of Eros is not to “naturally” find or recognize its Platonic lost half; neither Eros nor desire is a prerequisite for thinking, but instead thinking is the prerequisite for desire. And since the thinking

⁴⁰ “Ce n'est donc pas de l'être que le besoin est nostalgie; il en est la libération, puisque le mouvement du plaisir est précisément le dénouement du malaise.” Levinas, Emmanuel. (1935/2005). *Ausweg aus dem Sein / De l'évasion*. Hamburg: Friedrich Meiner, 32.

⁴¹ Robert Bernasconi (2010) was the first to point out this link: “That this denial of Hegel's influence is also an acknowledgement of Hegel's proximity is confirmed by the fact that it is executed with a crude caricature of the Hegelian dialectic, and that Levinas, particularly in *Existence and Existents* and *Time and the Other*, was repeatedly forced to use the word “dialectic” to describe his own thought.” Bernasconi, Robert. (2010). “Totality and Infinity” in Hegel's “Glauben und Wissen,” appeared in German, translated by Brigitta Keintzel. In Brigitta Keintzel and Burkhard Liebsch (eds.), *Hegel und Levinas - Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*. Freiburg i. Breisgau: Alber, 299-313.

⁴² Levinas, *Existence and Existents*, 43.

individual cannot think the otherness of the Other, thinking switches to desire: “A thought that thinks more than it thinks is a desire”⁴³, in which case “This desire without satisfaction hence takes cognizance of the alterity of the other,”⁴⁴ whereupon Levinas finally concludes: “The true desire is that which the desired does not satisfy, but hollows out.”⁴⁵

In contrast to Hegel, Levinas’ understanding of love is intimately bound to his challenging of Parmenides’ identification of being with thinking: “The difference between the sexes is a formal structure, but one that carves up reality in another sense and conditions the very possibility of reality as multiple, against the unity of being proclaimed by Parmenides”⁴⁶. As already indicated, Eros for Levinas cannot contribute to a Platonic “ideal of fusion”⁴⁷, but rather leads to a deepening of the difference between the sexes: “To say that sexual duality presupposes a whole is to posit love beforehand as fusion. The pathos of love, however, consists in an insurmountable duality of beings. It is a relationship with what always slips away.”⁴⁸ According to Levinas, this “slipping away” constitutes a paradigmatic description of the feminine: “[...] the feminine is [...] a mode of being that consists in slipping away from the light. [...] Hiding is the way of existing the feminine, and this fact of

⁴³ Levinas, Emmanuel. (1987). “Philosophy and the Idea of Infinity.” (1957). In Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 56, and Stegmaier, Werner. (2002) *Levinas*. Freiburg: Herder, 103.

⁴⁴ Levinas, “Philosophy and the Idea of Infinity”, 56.

⁴⁵ Levinas, “Philosophy and the Idea of Infinity”, 57.

⁴⁶ Levinas, Emmanuel. (1946-47/2002). *Time and the Other*, translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne Press, 85.

⁴⁷ Levinas, *Time and The Other*, 93.

⁴⁸ Levinas, *Time and The Other*, 88.

hiding is precisely modesty”⁴⁹. In “Totality and Infinity,” Levinas, through the figure of the virgin, renders both concrete and metaphorical—almost to the point of caricature—this description of the feminine: 50 “The feminine essentially violable and inviolable, the ‘Eternal Feminine,’ is the virgin or an incessant recommencement of virginity, the untouchable in the very contact of voluptuousness, future in the present”⁵¹.

It is astonishing that here, both Hegel *and* Levinas refer to the virgin paradigm and yet their positions lead to divergent conclusions. In Hegel’s PS, Antigone’s status as a virgin functions as a universal, ideal point of departure for a masculine psychic economy, but also as a negation of maternity and fertility. For Levinas, on the other hand, the virgin paradigm, as described in *Totality and Infinity*, constitutes an oscillating movement between the discovery

⁴⁹ Levinas, *Time and The Other*, 87.

⁵⁰ Stella Sandford tried to solve Levinas’ dilemma, namely his unclear differentiation between the metaphorical status of all women and the empirical-real fact of one woman, through an ambiguous description of the feminine, when she writes: “*La femme*, therefore, is the condition for the ethical relation, but is herself part of it.” Stanford, Stella. (2002). “Levinas, feminism and the feminine.” In Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 139-160, 147.

⁵¹ Levinas, *Totality et Infinity*, 258. At this point Derrida pointed out that Levinas propels the notion of asymmetry to the point, that “He” and not “She” “[...] become mastery of sexual difference posed as the origin of femininity.” Derrida, Jacques. (2007). “At this very moment in this work here I am,” translated by Ruben Berezdivin and Peggy Kamuf. In *Psyche. Inventions of the Other* Volume 1. Stanford: Stanford University Press, 143–190, 183. In Irigaray’s view, the function of the other sex as an alterity irreducible to myself eludes Levinas for at least two reasons [...]” Irigaray, Luce. (1991). “Questions to Emmanuel Levinas. On the Divinity of Love.” In Robert Bernasconi and Simon Critchley (eds.), *Re-Reading Levinas*, translated by Margaret Whitford. Bloomington: Indiana University Press, 110.

and the refusal of erotic love: “The feminine [...] is the incessant recommencement of virginity [...] future in the present”.⁵² It is surprising that for both philosophers, the virginal claim constitutes a basis for strategies of actions—with Hegel directed towards the past, with Levinas towards the future. With Levinas, the virginal claim consists in the unrelenting mission to begin new things; with Hegel, in the unrelenting mission to remember past things. This divergence in observation can be attributed to the fact that Hegel and Levinas perceived death and memory in divergent ways, which accordingly influenced their respective understandings of love.

Both agree that the mission to remember is intimately bound to knowledge of the Other’s death. Antigone’s desire to take responsibility for her sibling’s death reappreciates and releases time, which has been exploited by male eroticism. In a variation of Hegel’s concept that male Eros conquers and consumes time, Levinas contends that Eros opens time between the genders. Inasmuch as concern for the Other’s death can supplant concern over one’s own death, devotion and love arise as concrete reality⁵³, without exhausting themselves in this concreteness. Here, an ambiguity becomes evident that is characteristic for Levinas’

⁵² Levinas, *Totality and Infinity*, 258. In the context of Levinas’ understanding of virginity, Irigaray (2010) poses the question of whether, for Levinas’ philosophy, the Other does or does not exist as Other. It repeats itself, particularly regarding the virginity of the feminine, where it seeks. Irigaray, Luce. (2010). “Die Vermittlung des anderen – Hegel und Levinas,” translated by Angelika Diekmann. In Brigitta Keintzel and Burkhard Liebsch (eds.), *Hegel und Levinas – Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*. Freiburg i. Breisgau: Alber, 171-203, 195.

⁵³ Levinas, Emmanuel. (1998). “The Other, Utopia, and Justice.” 1988. In Emanuel Levinas *Entre Nous – On Thinking-of-the-Other*, translated by Michael Smith and Barbara Harshav. London: Athlone Press, 224 and 226.

early and middle period, approximately up through the essay *Totality and Infinity*. Love is a relationship with the Other, a relationship that shifts to a state of need, but simultaneously transcends this state:

The possibility of the Other appearing as an object of a need while retaining his alterity, or again, the possibility of enjoying the Other, of placing oneself at the same time beneath and beyond discourse—this position with regard to the interlocutor which at the same time reaches him and goes beyond him, this simultaneity of need and desire, of concupiscence and transcendence, tangency of the avowable and the unavowable, constitutes the originality of the erotic which in this sense, is *the equivocal* par excellence.⁵⁴

Levinas' starting point here is the insight that love is not a matter of planning and constructing, but intimately intervoven with an individual's vulnerability and her determination of a plural existence: "Sexuality is in us neither knowledge nor power, but the very plurality of our existing."⁵⁵ It is sexuality's very ambivalence that opens a future, denoting creativity, resulting in new and unforeseen things, which however cannot be reduced to the aspect of merely physical fertility. As Levinas writes: "A being capable of another fate than its own is a fecund being."⁵⁶

In this conception, love possesses a double capacity: "Love remains a relation with the other that turns into need, and this need still presupposes the total, transcendent exteriority of the other, of the beloved. But love also goes

⁵⁴ Levinas, *Totality and Infinity*, 255.

⁵⁵ Levinas, *Totality and Infinity*, 277.

⁵⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, 282, and: Wohlmuth, "Egalität und Differenz der Geschlechter", 47-62, 56.

beyond the beloved.”⁵⁷ In the same dual fashion, love (in the quoted essay *Totality and Infinity*) sheds its verbal expressive possibilities, since it reaches those beholden to it and also reaches beyond them. It is “beneath and beyond discourse”⁵⁸.

Levinas, who unfolded his thesis of the “ambiguity of love” in *Totality and Infinity*, extends this ambiguity in the essay *Otherwise Than Being* to an infinity that is infinitely differentiated within itself. Speaking of love occurs in the difference between saying and the said, whereby “saying” inherently contains an infinite series of meanings. The proximity to Hegel and to dialectical thinking, subversive as it was, that could be seen up through *Totality and Infinity* is now modified. In *Otherwise Than Being*, “the” Other is the primary concern of the self, and “the infinite responsibility of one for the other” fulcrum for an ethical capacity.

In order to understand how Levinas attains an understanding of love that expresses both a creative “intimacy of the pair” and also a basis for the collaboration between political and ethical realms, a look at his early writings is fruitful. When Levinas, in “I and Totality” (1954), emphasizes that intimate society excludes the other kind of society—“We are among ourselves. Third parties are excluded”⁵⁹, and further “The intersubjective relation of love is not the beginning of society, but its negation”⁶⁰—it becomes clear for him that only through the “crisis of love” can the “true nature of the social”⁶¹ be discovered. Here,

⁵⁷ Levinas, *Totality and Infinity*, 254.

⁵⁸ Levinas, *Totality and Infinity*, 255.

⁵⁹ Levinas, Emmanuel, (1998). “The I and the Totality.” 1954. In Emanuel Levinas *Entre Nous – On Thinking-of-the-Other*, translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav. London: Athlone Press 1954/1998, 19.

⁶⁰ Levinas, (1998). “The I and the Totality.” 1954, 20.

⁶¹ Levinas, (1998). “The I and the Totality”, 23.

attention must be given to Bernasconi's remark⁶² that the societal dimension—conveyed through the figure of the Third—constitutes a significant component in Levinas' complete works, viewed as an alternative in the early works and a supplement in the late works. The significance of the figure of the Third is not least due to its use for drawing a border against the widespread Christian moralism of love and redemption. Levinas' remark that an ethic of love and forgiveness is responsible for the neglect of the Third⁶³ also constitutes an inherent criticism of Hegel's Christian-colored concept of love and conscience.

Through his promotion of the figure of the Third, Levinas deepens the difference between ethical love and sensual love. This deepening also makes it possible for him to place the phenomenological and ethical approaches in relation to one another. Thus arises, through the perspective of the Third, the necessity of an ethical position⁶⁴ which nevertheless also reinforces Levinas' basic assumption of an inequality and asymmetry between the subject and the Other—an assumption which in turn necessitates the understanding of individuation as responsibility for the Other⁶⁵. As ethical event, love cannot have its origin in self-love. Rather, love articulates itself as desire with the “rigor of moral exigency”⁶⁶. This “rigor of moral exigency” is based in the ethical position of a “non-indifference to the other as other,” as a basis for the possibility of justice. Obedience to

⁶² Bernasconi, Robert. (1999). The Third Party: Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political. *Journal of the British Society for Phenomenology* 30: 76-87.

⁶³ Levinas, (1998). “The I and the Totality”, 23.

⁶⁴ Levinas, (1998). “The Other, Utopia, and Justice”, 103f.

⁶⁵ Levinas, (1998). “The Other, Utopia, and Justice”, 108.

⁶⁶ Levinas (1987) “Philosophy and the Idea of Infinity.” (1957). In Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 59.

this love as “rigor of moral exigency” constitutes the basis for ethical action and experience.

In *Otherwise Than Being*, Levinas emphasizes love’s temporal precedence as a basic characteristic of ethical love: love was already there before I was. The object of this ethical love can also sink to the level of mere need-object. In this, it diverges from erotic love, which during the act of seduction imitates ethical love and nevertheless still differs from it⁶⁷. The question of exactly how the relationship between Eros and ethical love should be thought must be examined in the comprehensive context of his works. As the author of *Time and the Other* (1946–47) and *Totality and Infinity* (1961) he conceives love as manifested in eroticism, sexuality, generativity and also as metaphorical fecundity.¹ The author of *Otherwise Than Being* (1974) situates love in the transition from ontological critique to ethical insight. This insight also implies a necessary tension inherent in life itself:

The *I*, precisely as responsible for the other and the third, cannot remain indifferent to their interactions, and in the charity for the one, cannot withdraw its love from the other. [...] Behind the unique singularities, one must perceive the individuals of a *genus*, one must compare them, judge them, and condemn them.⁶⁸

We can say that this late work radicalizes and deepens his understanding of love. This radicalization is particularly manifested in Levinas’ overturning of the Greek etymological origins of the word “philosophy”: not love of wisdom, as the translation of the word would indicate, but instead wisdom in the service of love: “Philosophy is the wisdom of love at the service of love.”⁶⁹ This

⁶⁷ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 11 Fn 9.

⁶⁸ Levinas, “The Other, Utopia, and Justice”, 229.

⁶⁹ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 162.

epistemological overlapping between love and philosophy breaks the circularity of self-centered (masculine-heroic) love that seeks itself in the Other. In *Otherwise Than Being* Levinas postulates “the unconditionality of the accusative, in the ‘here I am’ (*me voici*) which is obedience to the glory of the Infinite that orders me to the other”⁷⁰. In Levinas’ entire works, love is never defined through the triumphal avenue of “I.” Particularly in his later writings, love is instead described as commandment or order⁷¹. Accordingly, the questions of both how the understanding of love influences subjective action and what conclusions can be drawn from this prove secondary. According to Levinas, the answers to these questions are dependent on higher-level questions: How is it possible that, in spite of the inequality between the self and the Other, people enter into loving relationships not primarily marked by possessiveness, violence, power, egoism and conflict? The answer to this question is that the I as a subject cannot escape the needs not only of the Other, but also of the Third (as representative of the “real” society). With the philosophical description of these theses, the philosopher Levinas evolved into an ethicist, and propounded an ethics radically distanced from a Platonic concept of unity, where differences in being are traced to a common origin.

4. Levinas and Hegel

In Levinas’ understanding, Hegel’s Platonic-influenced concept of love is lacking in concrete events, since it is concentrated in memory⁷². As already described,

⁷⁰ Levinas, *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, 146.

⁷¹ Levinas, “Philosophy, Justice, and Love”, 110.

⁷² He describes this sort of philosophy as follows: “Philosophy thus arouses a drama between philosophers and an intersubjective movement which does not resemble the dialogue of teamworkers in science, nor

masculine drive-sublimated reason in the PS is ethically created, recollected and thus removed and de-realized through Antigone's sisterly strategies of love. Levinas, on the other hand, conceives love in a dual form: carnal-corporal and lingual-ethical. Both forms of love are conceived in infinite connection, nevertheless taking a mutually limiting and mutually contrary form. Eros arises in the realm of the open, in the ambiguous Perhaps, in the border region between fantasy and reality. It acquires its power of influence through the claims of the Other, which are ultimately based in the law of "ethical-inter-estedness"⁷³, leading to the following state of affairs: "the human interrupts the pure obstinacy of being and its wars"⁷⁴.

Levinas' understanding of Eros and ethical love is based on the insight that observing the unforeseen, infinite claims of the Other and observing the claims of one's own state of need cannot be integrated into an overreaching, unifying whole.⁷⁵ Because of this heterogeneity, love possesses the potential for transcending historically formed and normed constructions, continually being experienced and defined anew. Nevertheless, it remains often difficult with Levinas to answer the question of whether there can (or should) exist reliable measures for defining the relationship between justice and ethical love. Levinas' statement that

even the Platonic dialogue which is the reminiscence of a drama rather than the drama itself." (Levinas, *Otherwise Than Being*, 20).

⁷³ Levinas, "The Other, Utopia, and Justice", 229.

⁷⁴ Levinas, "The Other, Utopia, and Justice", 231.

⁷⁵ Sabine Gürtler's argument, that Eros between the sexes is the presumption for ethical love contradicts Levinas' basic assumption (1998, 1982) that Eros cannot be derived from ethical love (agape). Following Levinas, my conclusion is that the undefined and unpredictable claims of the Other modulate ethical awareness and shape the background for the evolvement of sensual, erotic love. Gürtler, Sabine. (2001). *Elementare Ethik: Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas*. München: Fink, 272f.

“charity is impossible without justice, and that justice is warped without charity”⁷⁶ renders evident a conceptual dilemma that demands a more precise differentiation. As described above, Hegel attempted to solve this problem by setting female/sister norms for the ethical content of love. This was at the price of describing love between the sexes only in a conceptually limited way. With Hegel, the answer to the question of how the differentiation between sisterhood and motherhood, birth and death interacts with the many semantic layers of the notion of love remains unclear. With Levinas, the question of how sensual love and ethical love interact with his description of the relationship between “intimate” and “real” society cannot always be easily answered. Levinas’ critique on the “intimacy of the pair” means in the final analysis that Eros, left to himself, threatens to become tyrannical. Sensual love cannot be accorded any foundation, because any such foundation would limit personal freedom—yet, nevertheless, it remains in the wake of ethical desire. Ethical love (agape) results from the intellectual insight of the inaccessibility of the Other. This thinking transforms into desire, as described above.

What links Hegel to Levinas is the insight that love as erotic and/or ethical process begins with recognition of a demand⁷⁷, that it in some sense is brought into action through an existential event, and that it also causes the subject to create a new reality of love. With differing foci, Hegel and Levinas both argued that sensual and ethical love have a common context and articulate a mutually enriching, but also opposing, relationship of sensual and ethical components. Both argue for an understanding of love that is

⁷⁶ Levinas, “Philosophy, Justice, and Love”, 121.

⁷⁷ Compare with Critchley, Simon. (2008). *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment. Politics of Resistance*. (2007); *Unendlich fordernd – Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, translated by Andrea Stumpf and Gabriele Werbeck. Berlin: diaphanes, 50.

based in the questioning of self-centered interests and tendencies. With differing foci, Hegel and Levinas enriched the epistemic vacuum of the self-centered *I* through phenomenological features, and in differing ways applied to it gender-specific attributes: Strategies important in bringing Hegel and Levinas into a philosophical encounter, an attempt I have sketched and explicated in this article.

*Translated by Benjamin Mc Quade and Brigitta Keintzel
(Preliminary works of this article result from a research project P18281-G04, financed by the FWF Austrian Science Fund.)*

Bibliography:

Baum, Manfred. (1986). *Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier.

Bernasconi, Robert. (1999). The Third Party: Levinas on the Intersection of the Ethical and the Political. *Journal of the British Society for Phenomenology* 30: 76-87.

———. (2010). “Totality and Infinity” in Hegel’s “Glauben und Wissen,” appeared in German, translated by Brigitta Keintzel. In Brigitta Keintzel and Burkhard Liebsch (eds.), *Hegel und Levinas - Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*. Freiburg i. Breisgau: Alber. 299-313.

Bertaux, Pierre. (1978/1981). *Friedrich Hölderlin*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bondeli, Martin. (1997). *Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System*. Hamburg: Meiner.

Butler, Judith. (2000). *Antigone’s Claim: Kinship Between Life & Death*. New York: Columbia Univ. Press.

———. (2001). “Eine Welt, in der Antigone am Leben geblieben wäre,” translated by Carolin Emcke and Martin Saur. *Deutsche Zeitschrift Philosophie* 49: 587-599.

Critchley, Simon. (2008). *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment. Politics of Resistance*. (2007); *Unendlich fordernd – Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, translated by Andrea Stumpf and Gabriele Werbeck. Berlin: diaphanes.

Derrida, Jacques. (2007). “At this very moment in this work here I am,” translated by Ruben Berezdivin and Peggy Kamuf. In *Psyche. Inventions of the Other* Volume 1. Stanford: Stanford University Press, 143–190.

Goldschmidt, Georges-Arthur. (1999). *Quand Freud voit la mer – Freud et la langue allemande*. Paris: Editions Buchet /Chastel 1998; *Als Freud das Meer sah: Freud und die deutsche Sprache*, translated by Brigitte Große. Zürich: Amman.

Gürtler, Sabine. (2001). *Elementare Ethik: Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas*. München: Fink.

Habermas, Jürgen. (1999/2004). *Wahrheit und Rechtfertigung, Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. Main.

Halfwassen, Jens. (2002). “Die Einheit des Selbstbewusstseins und der Zirkel einwand. Zur subjektivitätstheoretischen Bedeutung von Hegels Interpretation der Nouslehre Plotins.” In Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch and Orrin Summerell (eds.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*. Amsterdam: B.R. Grüner.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. (1948). “Love.” 1797/98. “The Spirit of Judaism.” 1798–1800. In *Early Theological*

Writings, translated by T. M. Knox. Chicago, University of Chicago Press.

———. (1807/1977). *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller. Oxford University Press.

Henrich, Dieter. (1971). *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. Main: ed. suhrkamp.

Hutchings, Kimberly. (2003). *Hegel and Feminist Philosophy*. Cambridge: Blackwell.

Irigaray, Luce. (1991). “Questions to Emmanuel Levinas. On the Divinity of Love.” In Robert Bernasconi and Simon Critchley (eds.), *Re-Reading Levinas*, translated by Margaret Whitford. Bloomington: Indiana University Press.

———. (2010). “Die Vermittlung des anderen – Hegel und Levinas,” translated by Angelika Diekmann. In Brigitta Keintzel and Burkhard Liebsch (eds.), *Hegel und Levinas – Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*. Freiburg i. Breisgau: Alber, 171-203.

Hoffmeister, Johannes, ed. 1954. *Briefe von und an Hegel*, 3 Bände. Hamburg: Meiner.

Jaeschke, Walter. (2003). *Hegel-Handbuch*. Weimar: Metzler.

———. (2004). “Das absolute Wissen”. In Andreas Arndt and Ernst Müller (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 8: 194-214.

Keintzel, Brigitta. (2010a). “Antigones Stimme und das Schweigen der Dialektik.” In Brigitta Keintzel and Burkhard Liebsch (eds.) *Hegel und Levinas – Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*. Freiburg i. Breisgau: Alber, 204-223.

———. (2010b). “Pluralismus in der Philosophie des Geistes?” *Hegel-Jahrbuch*: 163-167.

———. (2010c). “Gewissen und Urteil.” In Sandra Lehmann and Sophie Loidolt (eds.) *Urteil und Fehlurteil*. Wien: Turia + Kant, 153-167.

Kondylis, Panajotis. (1979). *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Levinas, Emmanuel. (1935/2005). *Ausweg aus dem Sein / De l'évasion*. Hamburg: Friedrich Meiner.

———. (1947/1978). *Existence and Existents*, translated by Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.

———. (1946-47/2002). *Time and the Other*, translated by Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne Press.

———. (1961/2007). *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne Press.

———. (1974/2008). *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne Press.

———. “Philosophy and the Idea of Infinity.” (1957). “Language and Proximity.” (1967). In Emmanuel Levinas, *Collected Philosophical Papers*, translated by Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

———. (1998). “The I and the Totality.” 1954. “Philosophy, Justice, and Love.” (1982). “The Other, Utopia, and Justice.” 1988. In Emanuel Levinas *Entre Nous – On Thinking-of-the-Other*, translated by Michael B. Smith and Barbara Harshav. London: Athlone Press.

———. (1993/2000). *God, Death, and Time*, translated by Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press.

Mills, Patricia Jagentowicz. (1996). Hegel's "Antigone." In *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*, ed. Patricia J. Mills. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

LaMothe, Kimmerer. (2005). "Reason, Religion, and Sexual Difference: Resources for a Feminist Philosophy of Religion in Hegel's 'Phenomenology of Spirit'." *Hypatia*. 20, I: 120–149.

Nagl-Docekal, Herta. (2008). "Philosophische Reflexionen über Liebe und die Gefahr ihrer Unterbestimmung im zeitgenössischen Diskurs." In Herta Nagl-Docekal and Friedrich Wolfram (eds.), *Jenseits der Säkularisierung. Religionsphilosophische Studien*. Berlin: Parerga, 111-141.

Platonikov, Nikolaj. (1999). "Vereinigung als 'Vervollständigung'. Hegels Konzeption einer praktischen Philosophie in Verbindung mit seiner Frankfurter Auseinandersetzung mit Kant." In Martin Bondeli and Helmut Linneweber-Lammerskitten (eds.), *Hegels Denkweg in der Berner und Frankfurter Zeit*. München, 143-166.

Pöggeler, Otto (1973): *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg i. B.: Alber.

Pöggeler, Otto. (1990). "Hegels philosophische Anfänge." In Christoph Jamme and Helmut Schneider (eds.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 68-111.

Stegmaier, Werner. (2002). *Levinas*. Freiburg: Herder.

Steiner, George. (1988/1990). *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*, translated by Martin Pfeiffer.

München: Deutscher Taschenbuchverlag. (in English: *Antigone: How the Antigone Legend Has Endured in Western Literature, Art, and Thought*, Oxford Paperbacks 1986).

Standford, Stella. (2002). “Levinas, feminism and the feminine.” In Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 139-160.

Wohlmuth, Josef. (2000). “Egalität und Differenz der Geschlechter in philosophischer Perspektive – Dargestellt an Emmanuel Levinas.” In Anne Jensen and Maximilian Liebmann (eds.), *Was verändert Feministische Theologie?*. Graz: Lit Verlag, 47-62.

A HEGELIAN ALTERNATIVE TO THE MYTH OF THE GIVEN

Rodrigo Laera
University of Barcelona

First: Hegel, myth of the given and myth of the origin

The fundamental mechanism of justification for reason constituting itself from facticity was philosophically placed in doubt by Sellars in his classic article *Empiricism and the Philosophy of Mind*, when he explained his famous myth of the given. Strictly speaking, Sellars' thesis sustains that the inputs of the reasoning processes (the justifications that pertain to that space) are organized in a different dominion than those of sense data¹. This indicates the lack of legitimacy of perception's own phenomenon, or tribunal of experience, at the time of non-inferentially supporting any rational discourse. From there, arises the problem that if the given cannot constitute a reference system, then the acts of reference can neither succeed nor fail. If the given pertains to a non-inferential category that is characterized by not presupposing other knowledge on which it depends, then its epistemic competence, which must serve as the foundation of any empirical correlation, cannot be assessed, since in order for it to be we must presuppose the knowledge of other propositions or concepts. Thus, basic knowledge –that possesses some positive epistemic status independent of its

¹This distinction can also be found in some form in the Kantian distinction between *quid facti-quid juris*.

epistemic relations to any other doxastic states— seems something close to an illusion.

In fact, according to the empiricist project, there is a hierarchy in the justification of knowledge. If the chain of propositions that serve as justification or rational analysis of other propositions must have an end, then these basic propositions must be grounded by non-conceptual or non-propositional knowledge. Therefore, we arrive at a model of dependence between non-conceptual and conceptual skills². However, this empiricism is derailed upon the attempt to justify a belief by appealing to sensitive-certainties, since if these certainties are in contact with the justification, they are another part of the belief. There are only propositional or declarative justifications. As Davidson affirmed: the sole reason for justifying a belief is another belief. That which presents itself, *the given*, can only be part of the *space of reasons* if it is always presented as a *something*. And this presentation as a something is not the experience itself, but rather, upon being joined by the concept, becomes concept³.

In effect, sense-certainty is, in addition to one of the starting points of *Phenomenology of Spirit*, that which constitutes the most immediate form of the conscience. This type of certainty takes what is intuitively given to our senses as truly existing. Thus, the individual object, the *this* in as such that it is a singularity, determines the primary stage, or the stage of naïve knowledge: our natural attitude towards the presence of the entity. Notwithstanding, the introduction of a *this* implies in and of itself the introduction of a reference. In this way, sense-certainty would imply a

²Neither for Kant is it possible to refer to perception as something rhapsodic, not configured by categories.

³This alludes to Kant and to the sequence that goes from *etwas-Gegenstand/Objekt*. The problem is that Kant conceives this *etwas* as something absolutely undetermined, so as to give it a double value: that which enters our perception, and that which exceeds it.

form of knowledge based in the perception and individualization of the information detected and related with its respective singular reference. Indeed, sense-certainty does not merely cover pure acts of perception –i.e. sight and hearing. It is based in the detection of *the given*, but it does not remain there; rather, Hegel adds a distinctively human (or rational) element, the epistemic notion of *certainty*. And when certainty is added, reliability is added to the received data. As such, on sustaining that there is something that responds to sense-certainty, it is also affirmed that this something x is a reliable symptom of y for S . It would also be affirmed that sensibility is not only something *given*, but that it sends some type of information from the same domain where our doxastic states originate.

It can be sustained that to say that an experience of seeing that something is the case consists in doing something more than describing the experience. It characterizes it, so to speak, as making on asseveration or affirmation, and supports that affirmation. For example, to say that “John sees that the tree is green”, is to underwrite a propositional affirmation of John’s experience and specify how the statement describes such an experience.

It is not coincidence that Hegel’s examples are principally “this”, “here”, “now”; all those indexical names with which one attempts to denote the non-qualitative apprehension of independent beings. The distinction between sense-data as they are given by demonstrative references, and the individual cases of classes conceived as indexical references, implies Phenomenology’s distinction between sense certainty’s own object and that of perception. In effect, the indexical references suggest something different than what sensibility initially detects; they claim as much the connection with different forms of presentation as they do a conceptual commitment with the identification of the determined reference. But if this is true, then how is it possible to conceive sense-certainty’s first moment,

beyond a mere theoretical mistake? Or is it perhaps that there can be no assumption or natural background concerning the certainty with which Hegel might commence his *Phenomenology*?⁴

Previously, with the given converted in myth, it seemed a theoretical error to think that reception does not find itself conceptually articulated, in the way that doxastic states do. Perhaps if one thinks of sense-certainty only as a theoretical illusion, it is because, in some way, that sensibility already has an epistemological foundation, since it would involve the semantic load of the doxastic state, be it tacit or explicit. This is, precisely, the basic position of conceptualism.

Although different conceptualists will say different things regarding the manner in which entities present themselves, all of these possess a characteristic trait: the rejection of the idea that something is given in experience, apart from the activity of giving conceptual form to the conception of the world. As there is no ontological breach between thought and the world, there can exist only two extreme possibilities: 1. either all of our experience forms part of the given, that is to say, all the plexus of presentation is part of sensible intuition and concepts do not exist, a sort of conceptual eliminativism; or 2. in the other corner, the domain of the given is also the domain of concept, that is to say, in the donation itself lies the concept. If, as Hegel affirms, the certainty of sensible experience arrives to us in changing manners, then the true is not possessed, since its truth is universal, and the confirmation of the given by the

⁴Perhaps it can be thought that the force of sense-certainty against the interrogatory that phenomenological conscience presents is to show, by ostensive demonstration, that the object exceeds conceptualization. However, the same ostensive demonstration, on responding in linguistic terms, must also accept conceptualization in such a way that the affirmation of absolute individuality becomes the affirmation of absolute generality.

concept's universality seems the most appropriate Hegelian path.

A point in favor of this Hegelian path can be found in the disadvantage of this type of conceptual eliminativism: its inability to capture the normative function that experience performs upon connecting thought with its meaning reference objective. Thus, one can conclude that what is needed is a way to maintain the idea of experience as a rational exercise, and not merely a causal one that eliminates the concept and, perhaps with it, all the psychology of common sense. However, the conceptualist proposal also possesses a disadvantage in that, in wanting to avoid the participation of intermediaries between the domain of *the given* and the space of reason, it cannot avoid making one of the objects a sign. This confusion between sign and object shall be called the myth of origin.

Well understood, the myth of origin sustains that if the access to the entity is conceptual, in the sense that we cannot think of the entity without the concept, then the objects will possess a semiotic load. Thus, as with conceptualism, the given cannot become the material support of the sign, but rather is itself a sign, since if there is no breach between the donation and the space of reasoning, it is because both domains share some element. With the concept as the shared element, it is then through this concept that the object's experience will be constructed, which converts the object itself into part of an interpreted text. As such, if we amplify this vision, the universe would be a type of text that can be read and interpreted and, of course, susceptible to being understood: entities in their entire disposition in the universe seem to want to communicate something to us; the sole question of understanding the language constitutes a particular enchantment of the world.

Notwithstanding, the sign is always a sign of another thing. In this case, if there is not anything *given* beyond the

presentation of the concept, then the sign will be the sign of another sign, and as such successively. And this leads to a holistic vision of reference, without there being, to say it as such, any basic point of support. The identity of the reference, the *this*, finds itself determined by the totality of referential connections; with which one can think that if someone has the experience that snow is white, it is because the experience that grass is green also exists. Thus, with the Hegelian notion of sense certainty, we arrive to the comprehension that what exists depends on what doesn't exist, and this does not mean that concepts disappear, despite the permanent changes in the content of our immediate experiences. The deictic *this*, *now*, *here* or *I*, are objects of knowledge in such as they are constituted as concepts, and the same happens with the *given* in general. In this manner, following Hegel, the hope is expressed that sense-certainty's dialectic weakens the philosophical position that the reality or being of external things, taken as mere objects of the senses, is an absolute truth of the conscious.

Second. Conceptual Supervenience.

Up to now, it has been suggested that if one accepts that there is no ontological breach between the thing and the thought or the reference of the thing, there remain two extreme alternatives that seem quite problematic. One is conceptual eliminativism: all is *given*, there is nothing such as a type of logic of reasons, nor a conceptual domain, nor even a semantic domain (in that sense)⁵. This eliminativism can be an extension of the eliminativist theories of the mind. Although it is not apt to now discuss this theory, it seems that it is not possible to think without concepts, in such a way that concepts seem necessary even to sustain that there

⁵In effect, this could be the initial position of the conscience with respect to sense-certainty before the dialectic exam.

are no such things as concepts. The other alternative that has been presented is the conceptualist alternative. This alternative sustains that there cannot be mental contents referring to perception without the mediation of a concept.

The problem of this alternative lies in the mentioned myth of origin, which consists in thinking of the entity as if it was a sign. Upon equalizing the object and the concept, there surges a functional parallelism with respect to the determinations of the world and the knowledge of these determinations. A radical identity between the objects and the determination of the entire cognitive apparatus of the objective reference is, definitively, reduced to a relation between the sign and its reading. The phenomenological retreat of the entity, presented or no as sense-certainty, is replaced by a semiotic intromission in the object. If the transit from *the given* to concept seems unjustified, it seems no less unjustified the transit from the object to the sign.

It has been said that both positions are radical. Now, is it possible to sustain an intermediate position, though of Hegelian inspiration, without falling into the myth of the given? In what other sense can sensibility constitute a certainty? One idea is that the concept can emerge from the given. But the very notion of emergence is, at the least, vague. It would seem that, with the given presented by magic, as with Aladdin's lamp, both the concept and the major complexity in the presentation of the given –major conceptual complexity– would be presented.

Nevertheless, there is a manner in which the concept can present itself from the given, without recurring to the notion of emergence. One can think that the concept no longer emerges, but rather supervenes on the given. Stated briefly, there is supervenience when there can be no difference in one type of property without a difference in another type of property, which implies covariation between conceptual processes and the given. However, supervenience is thought of as a relation not between terms

or singular properties, but rather between groups or families of them. As such, it can happen that, existing two identical replicas of the given, a distinct conceptual concept reciprocally supervenes. The concepts can be supervenient of the group of references that belong to a determined non-conceptual domain of the given, which confirms its base without implying a reduction of one or the other.

From the point of view of conceptual supervenience, the criticism of the given is not pertinent as an element of justification, since such a criticism lies in the complete independence of sense-certainty and the conceptual processes of reason. If the type of properties are fixed to the supervenient base, then the properties of the supervenient are also being fixed, and not vice versa. In this sense, the supervenient depends on the base; that is to say, the experience of the given depends on the concept. On assigning the properties of the first group, we determine the properties of the second group, establishing a relation of covariation of distinct experiences that fall below the same concept. The dependence would find itself solely between the base (the given) and the supervenient (the concept), but not between distinct experiences that depend on the same concept. In that case, if two experiences supervene it is because a relationship of covariation is established between their properties, without implying that they be –necessarily– dependent; for example, properties that might constitute a double case of effect, or that have a common causal origin and covary in such a way that a relation between them is confirmed without a dependency existing.

Finally, it is important to note that the notion of supervenience can be seen through the synthesis of two reductionist positions, that which showed that the given cancelled the concept, and that which showed that the concept was in the given. In this sense, I think that the notion of supervenience implies a Hegelian-style opening on the reflection concerning the relation between the given and

the concept that respects the starting point of *Phenomenology*: sense-certainty⁶.

⁶I thank Martin Sisto for his valuable commentaries on the text, and Evan Hearn for his help.

ENTRE TEORIA E PRÁTICA: A INTERSUBJETIVIDADE COMO TEMA EPISTEMOLÓGICO NA FILOSOFIA PÓS-KANTIANA

Erick Lima

Universidade de Brasília

1. Introdução

A filosofia dos séculos XX e XXI, apesar da diversidade de suas correntes e temas, manifesta grande preocupação com o problema da intersubjetividade. Seja na filosofia da linguagem, na filosofia social, na epistemologia ou na filosofia prática, evidencia-se grande tendência para suplantar o tradicional quadro cartesiano na direção de uma aposta cada vez mais intensa no caráter constitutivo da intersubjetividade para conceitos e normas. Tanto mais interessante é a tendência de algumas correntes contemporâneas de retornar à filosofia alemã pós-kantiana para colher estratégias condizentes com uma concepção forte de intersubjetividade, vendo em alguns dos clássicos pós-kantianos os primeiros esforços decisivos para ir além do sujeito através do sujeito.

Na presente oportunidade, gostaria de relembrar algumas reflexões de Kant, Fichte e Hegel sobre o problema da intersubjetividade, reflexões interessantes principalmente para o registro epistemológico de discussão. Primeiramente, gostaria de recordar o contexto e o argumento proposto por Fichte no *Direito Natural* para a defesa de uma mediação intersubjetiva da gênese da autoconsciência efetiva (2). Em

seguida, gostaria de interpretar algumas ideias de Hegel acerca da relação entre cognição e linguagem como radicalização de um programa concebido por Kant (3). Tal retomada constitui o ensejo para discutir a percepção proposta por Hegel acerca do que chamarei de déficits epistemológicos da filosofia moderna (4). Finalmente, depois de resgatar traços da transição da consciência para a autoconsciência na *Fenomenologia* de 1807, mostro como Hegel propõe uma mediação horizontal entre objetividade e intersubjetividade.

2. Fichte e o problema da intersubjetividade na passagem entre teoria e prática

A fim de preservar a defesa kantiana da liberdade, Fichte faz de sua “filosofia primeira” a tentativa de superação do debate que se instaura no ambiente filosófico pós-kantiano sob o impacto do dogmatismo de inspiração espinosana¹. A tentativa de superar as dicotomias kantianas que dão ensejo ao revigoramento do dogmatismo² se realiza como “transformação” da substância espinosana no ato puro e infinito do eu absoluto que, no movimento de retorno a si, produz, por sua série de autolimitações, o mundo como fenômeno e representação, assim como também a consciência da atuação do sujeito efetivo sobre o mundo³. Na medida em que mostra a gênese, para a consciência efetiva, da circunstância de que a consciência da liberdade, de sua atuação sobre o mundo, está sempre ligada à limitação, isto é, à diferença entre espontaneidade e dadidade, Fichte pretende também resolver a questão da

¹Beiser, 2002, 223-288

²Sedgwick, 2000, 109-170

³Siep, 2000, 40-43

separação estanque entre a consciência pura e a consciência efetiva.

Somente sob a condição da posição de um não-eu, torna-se possível a consciência-de-si da atividade como livre. Com a tese, constitutiva para a *Wissenschaftslehre*, de que, ao contrário da pura espontaneidade como condição de possibilidade de toda consciência, a liberdade supõe consciência do agir livre⁴, conecta-se a ideia de que a base das ciências reais segundo princípios da *Wissenschaftslehre* se localiza não na vontade pura, mas na vontade finita. Por exemplo, a concepção normativa de comunidade discutida por Fichte se vinculará à investigação “transcendental” das condições de possibilidade de consciência efetiva da liberdade. Mas, enquanto há apenas a espontaneidade absoluta da pura autoposição do eu, a absoluta identidade a si e a contínua superação de todo limite pelo intuir de si mesmo, não pode haver autoconsciência propriamente dita da liberdade, a qual requer separação entre sujeito e objeto, e um movimento reflexivo de retorno a si a partir desta separação, a partir do choque (*Anstoß*).

O vínculo pretendido por Fichte entre o *Naturrecht* e a *Grundlage* e orienta a investigação em direção à gênese das capacidades prático-cognitivas do sujeito finito⁵. A “ampliação” da *Wissenschaftslehre* como reconstrução da consciência individual, como “ciência real”, é compreendida como uma derivação das ciências concretas a partir da filosofia primeira, fundada na “reconstituição”, pelo eu absoluto, das condições de sua autoconsciência originária, algo especialmente visível nos parágrafos finais da *Wissenschaftslehre nova methodo*, mas a que também o *Direito Natural* se refere explicitamente: a dedução do eu finito a partir do eu puro, na qual a intersubjetividade, aglutinada ao argumento através do conceito de *Aufforderung*, desempenha

⁴Beiser, 2002, 273-288

⁵Siep, 1992, 41-64

função fundamental como nexos constitutivo da “história” ou gênese da consciência-de-si concreta, da “história pragmática do espírito humano”.

“O eu põe a si mesmo pura e simplesmente: que ele se ponha a si mesmo na consciência imediata enquanto sujeito-objeto (*als Subjektobjekt*), isto é imediato, nenhuma razão pode ir além disso ... a consciência imediata é ela mesma o fundamento primeiro que deve fundamentar tudo o mais.”⁶

Embora a subjetividade seja essencialmente a autoposição absoluta, esta *Tatbandlung* precisa ser para a consciência finita, a qual deve tomar consciência de si como tal, como subjetividade limitada. Se a consciência-de-si tem de ser real, o sujeito precisa apreender a si mesmo como existente num mundo empírico; mas se a mesma precisa ser, ao mesmo tempo, absoluta, tem também de haver algo no si apreendido que permita ver a consciência como autodeterminada ou constituída por sua própria atividade. Para Fichte, a fim de alcançar a consciência-de-si enquanto autodeterminação é preciso que o sujeito finito “se encontre” (*sich findet*) como livre no mundo empírico, de maneira que a liberdade do sujeito finito possua uma presença objetivada, a qual, ao ser refletida ao sujeito, confirme a identidade sujeito-objeto⁷.

O direito natural se inserirá no programa de dedução das condições de possibilidade da autoconsciência. O *Erster Lehrsatz* do *Direito Natural* diz que “um ser racional finito não pode pôr a si mesmo sem atribuir a si mesmo uma livre eficácia.”⁸ O eu absoluto se põe a si mesmo pura e simplesmente (*schlechthin*), sem qualquer relação de

⁶Fichte, AA IV, 2 (30-31)

⁷Beiser, 2002, 278

⁸Fichte, 1971, III, 17

dependência a outra coisa além de si mesmo: trata-se da racionalidade na sua forma pura e absoluta, eguidade simples e incondicionada que “empresta” sua espontaneidade a tudo o que possa ser racional, subjetivo e normativo⁹. “O caráter da racionalidade consiste em que o agente e aquilo sobre o qual se age (*das Behandelte*) são tão-somente o mesmo; e através desta descrição o âmbito da razão como tal está esgotado.”¹⁰ Com efeito, para o eu absoluto, sujeito e objeto são imediatamente idênticos, de maneira que nenhuma distinção é introduzida entre o sujeito que reflete ativamente e o si que é apreendido como objeto da reflexão: o único conteúdo da pura consciência-de-si é a apreensão imediata da mera atividade¹¹ do eu, da simples forma da racionalidade, o que torna o eu absoluto inteiramente autorrelacionado. Entretanto, diz Fichte, tal atividade pura

“aparece, de acordo com as leis da consciência – e, especialmente de acordo com a lei fundamental de que o ativo somente pode ser considerado como sujeito e objeto unificados (como eu) – como eficácia sobre algo fora de mim (*als Wirksamkeit auf etwas außer mir*).”¹²

O eu finito é tal que tem, como condição de sua autopoção, a atividade que reflete sobre algo limitado, retornando a si mesma. Sem dúvida, o sujeito finito é um ser racional e, por isso, “se deve se pôr como tal, então ele precisa atribuir a si mesmo uma atividade, cujo fundamento

⁹Pinkard, 2002, 105-119

¹⁰Fichte, 1971, III, 1

¹¹O eu puro enquanto unidade indiferenciada de sujeito e objeto é condição de toda a separação entre os mesmos e de toda consciência: “[o] único absoluto, sobre o qual toda consciência e todo ser se fundam, é pura atividade.” Fichte, 1971, IV, 12

¹²Fichte, 1971, IV,12

último jaz pura e simplesmente nele mesmo.”¹³ A autoconsciência do eu finito envolve a certificação reflexiva de si em uma relação a outras coisas além de si mesmo.

“Onde e em que medida tu observas atividade, tu observas também resistência; pois, afora isso, tu não observas qualquer atividade. A partir deste fundamento, a consciência da resistência é uma consciência mediada, de nenhuma forma uma consciência imediata ... e, neste conhecimento da objetividade, como sujeito inteiramente independente.”¹⁴

A atividade do sujeito finito tem necessariamente de ser uma *in sich zurückkehrende Tätigkeit*, que é, neste sentido, não-absoluta e limitada (*begrenzt*), uma vez que ela encontra, em sua autocompreensão, em sua autoconstituição como subjetividade consciente-de-si, elementos de si mesma que não tem como reduzir aos produtos de sua própria atividade. Por exemplo, naquilo que mais nos interessa aqui, “sua atividade na intuição do mundo, o ser racional não pode pôr como tal”¹⁵, isto é, como pura atividade ou espontaneidade produtiva. Portanto, no *Direito Natural*, está implícita a ideia de que o sujeito racional individualizado não pode compreender como objetivações postas por si mesmo tudo aquilo que o eu absoluto, após execução de ações cognitivas e volitivas, compreende no outro (não-eu) como resultado de sua própria espontaneidade; pois, neste caso, as condições de sua individualidade “empiricamente constatável” seriam destruídas¹⁶.

Fichte identifica o problema da autocertificação subjetiva da finitude e da autodeterminação com a

¹³Fichte, 1971, III, 14

¹⁴Fichte, 1971, IV, 12

¹⁵Fichte, 1971, III, 18

¹⁶Neuhouser, 2001, 39-49

possibilidade de o eu que reflete ter a si mesmo como objeto de sua reflexão. Com efeito, no §1 do *Naturrecht*, Fichte compreende que a possibilidade da autoconsciência finita está ligada, primeiramente, a uma forma de subjetividade na qual se vincule a limitação como “ser finito relacionado a outro” à noção de autodeterminação. A mera relação “teórica” ao mundo não basta para que o sujeito tenha a si mesmo como objeto; pois, enquanto capacidade teórica, o sujeito não pode se tornar consciente de ser autodeterminado, quando executa as atividades do intuir e do conhecer, uma vez que considera sua atividade como “coagida e constringida” (*gezwungen und gebunden*)¹⁷ por alguma outra coisa que não por si mesmo: o objeto de conhecimento¹⁸.

Tal insuficiência da *Weltanschauung* como relação simplesmente cognitiva ao mundo leva à definição da racionalidade intrínseca ao ser racional finito como sendo uma autorrelação prática, uma *freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit*, a qual, como posição orientada praticamente segundo o conceito da potencial eficácia do ser racional no mundo sensível, caracteriza o tipo de relação entre o sujeito e a efetividade que é capaz de lhe render a consciência da própria subjetividade. A investigação das condições de possibilidade da capacidade de agir pela representação de fins constitui o escopo da própria filosofia prática¹⁹.

¹⁷Fichte, 1971, III, 19

¹⁸“O pensante é o ser racional, mas este que pensa livremente esquece de si mesmo neste exercício, ele não nota sua atividade livre. Mas isto tem de ocorrer, se se pretende elevar-se até o ponto de vista da filosofia.” (Fichte, AA IV, 2 (29))

¹⁹“Agora ... está deduzido o princípio de toda filosofia prática ... Atividade absoluta é o único puro e imediato predicado a ser atribuído a mim: causalidade pelo conceito é a apresentação do mesmo forjada necessariamente pelas leis da consciência e a única possível ... Liberdade é a representação sensível da independência (*Selbständigkeit*), e a mesma surge pela oposição (*durch den Gegensatz*) com a vinculação ao objeto

Através da projeção de objetivos no mundo de suas ações – que inclui a capacidade de apreender os objetos, primeiramente considerados como independentes das “intenções”, na necessidade de serem superados pela atividade livre – através deste “querer atuar” autodeterminante ou *Wirkenwollen*, o sujeito se torna consciente de sua atividade potencialmente livre, ou seja, apercebe-se imediatamente como ser racional. Desta forma, a “livre autodeterminação à eficácia” (*freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit*) origina a compreensão tanto da liberdade fundamental à subjetividade, quanto a experiência da dependência em relação ao mundo e da finitude do eu: a posição prática de fins leva o sujeito à consciência-de-si e de sua possível autodeterminação, isto é, da possibilidade de submeter, por meio do agir, a efetividade representada como independente aos fins postos por si mesmo. Com efeito, segundo Fichte, um indivíduo concreto alcança a consciência de sua própria subjetividade finita, ao se perceber como ser finito que preserva, no âmbito mesmo de seu caráter mundano, o signo da racionalidade: a capacidade de autodeterminação. E esta dupla autocompreensão ocorre na atividade prática de operar segundo fins. “*Deste modo uma tal atividade é admitida necessariamente, assim como é admitida a autoconsciência, e ambos conceitos são idênticos.*”²⁰

Fichte caracteriza esta atividade do sujeito prático como o “ato de formar o conceito de uma tencionada eficácia fora de nós, ou o conceito de um fim.”²¹ Portanto, a atividade livre, da qual o sujeito se considera o fundamento último, é concebida, enquanto capacidade de se colocar fins, como uma atividade que faz referência, ao mesmo tempo, a um mundo que existe fora da consciência, pois colocar-se

(*Gebundenheit des Objekts*) e de nós mesmos como inteligência, na medida em que nós nos relacionamos a nós mesmos.” (Fichte, 1971, IV, 9)

²⁰Fichte, 1971, III, 20

²¹Fichte, 1971, III, 20

um fim inclui uma determinação em agir de uma certa maneira.

“Afirma-se que o eu prático é o eu da consciência-de-si originária, que um ser racional apreende (*wahrnimmt*) a si mesmo de maneira imediata somente no querer, e não apreenderia a si mesmo – e, conseqüentemente, também não apreenderia o mundo – e não seria assim sequer inteligência, se não fosse um ser prático. O querer é o caráter essencial próprio da razão ... a capacidade prática é a raiz mais profunda do eu.”²²

Portanto, a capacidade de se colocar espontaneamente fins é uma condição da consciência teórica e da autoconsciência, pois é somente nesta atividade que o sujeito é imediatamente presente a si como simultaneamente finito e autodeterminante: ele é consciente de si como finito, pois o mundo sobre o qual tenciona agir é compreendido como independente da atividade; mas ele se vê limitado por algo outro, na medida em que seus fins estão a realizar; finalmente, ele se torna consciente de sua capacidade autodeterminante, pois considera a si mesmo o fundamento último de seu fim tencionado.

Fichte complementa tal tese dizendo no *Folgesatz* que “[a]través desta posição (*Setzen*) de sua faculdade da livre efetividade, o ser racional põe e determina um mundo sensível exterior a si”²³. Eis aí o preâmbulo para a consideração da intersubjetividade como condição da autoconsciência efetiva. Fichte diferencia claramente os dois momentos da dedução da individualidade: as dimensões do mundo objetivo nas quais o sujeito individual se encontra em atuação causal e em interação²⁴. Com respeito à

²²Fichte, 1971, III, 21

²³Fichte, 1971, III, 24

²⁴“O indivíduo tem de ser deduzido a partir do eu absoluto. Para isso, a doutrina-da-ciência vai avançar, sem hesitação, para o direito natural. Um ser finito

“convicção acerca de um mundo sensível fora de nós”, Fichte parte do intelecto humano comum, reconhecendo nele a perspectiva tomada pelo ser racional finito, que é o objeto de análise filosófica no *Naturrecht*. A intenção é deduzir filosoficamente esta convicção. No final do segundo “princípio doutrinário” (§3), Fichte retorna à questão sugerindo que a mesma encontra sua solução mais apropriada na dedução do *alter ego* como condição da autoconsciência.

“Se há um ser humano, há então necessariamente um mundo, e ele determina este mundo assim como é o nosso, que contém em si seres não racionais e racionais ... a pergunta pelo fundamento da realidade dos objetos está então respondida ... A realidade do mundo ... é condição da consciência-de-si, pois não podemos nos pôr a nós próprios sem pôr algo fora de nós, ao qual nós atribuímos a *mesma realidade* que delegamos a nós mesmos.”²⁵

Como a solução para o problema da convicção na realidade do mundo exterior se nutre da contraposição de algo ao sujeito não redutível à unilateralidade da causação, mas que entra com ele numa relação de interpelação (*Aufforderung*)²⁶? Fichte talvez pense aqui, antecipando Hegel,

– deixa-se demonstrar por uma dedução – só pode pensar a si mesmo como ser sensível numa esfera de seres sensíveis, dos quais, sobre uma parte (que não são capazes de iniciar) ele tem causalidade, e com outra parte (à qual ele transfere o conceito de sujeito) ele está em interação; e nesta medida se chama indivíduo.” (Fichte, AA, III 2, 392)

²⁵Fichte, 1971, III, 40

²⁶Renaut desenvolve a tese de que o problema da representação, não tendo sido resolvido de maneira peremptória na doutrina-da-ciência de 1794, é finalmente desvendado pelo *Naturrecht* com a discussão acerca da realidade do mundo exterior vinculada à dedução da intersubjetividade (Renaut, 1986). Merle critica a interpretação de Renaut: o direito conecta uma dimensão teórica com uma dimensão prática, mas

em algo como a dimensão intersubjetiva da validade objetiva, posições intersubjetivamente resgatáveis assumidas no “espaço das razões”²⁷. Seja como for, Fichte vai introduzir a dimensão da intersubjetividade no sentido de aplacar um déficit na explicação transcendental da consciência efetiva, um déficit que ameaça a consistência de suas capacidades teórica e prática, e que Fichte entende como uma aporia²⁸ em que se precipita a argumentação, pondo em risco a “reconstrução” da autoconsciência individual. Neste contexto, o sujeito não é capaz de se encontrar, por meio da autorreflexão, como determinando-se à autoatividade (*sich als bestimmend zur Selbsttätigkeit finden*), pois ele somente pode pressupor a livre autoposição, da qual tenta se certificar reflexivamente.

“É preciso ir além deste fundamento (*dieser Grund muß gehoben werden*). Mas isto somente é possível se for aceito que a *eficácia do sujeito* esteja, num e no mesmo momento, unificada sinteticamente (*synthetisch vereinigt*) com o *objeto*. A eficácia do sujeito é ela mesma o objeto percebido e concebido (*das wahrgenommene und begriffene Objekt*), e o objeto não é nada mais do que a eficácia do sujeito, e assim ambos são o mesmo.”²⁹

Para escapar ao risco, Fichte vai então apelar à apreensão de um objeto que seja ele mesmo sujeito, de

a dedução Fichteana a partir da *Tatbandlung* evita os problemas de unidade do sistema surgidos da doutrina kantiana dos dois mundos (Merle, 2001).

²⁷Knappik, 2013, 11-15

²⁸“O que Fichte reproduz aqui na forma de um regresso infinito se deixa apresentar também na figura de uma aporia, na qual toda aquela explicação da consciência-de-si, que se utiliza do modelo da reflexão autorreferente (*Modell der selbstbezüglichen Reflexion*), tem de cair.” (Honneth, 2001, 70)

²⁹Fichte, 1971, III, 32

maneira que, ao apreender o objeto em sua relação de limitação intrínseca, o ser racional esteja apreendendo, na verdade, sua própria faculdade prática incondicionada na figura de um outro: a intersubjetividade fornece significado preciso à ideia de que, para ser livre, a consciência-de-si efetiva tem de “achar” a si mesma como livre, isto é, apreender sua liberdade como objeto.

“Somente por uma tal síntese nós deixaríamos de ser impelidos a uma [síntese] precedente; ela apenas conteria em si tudo o que condiciona a consciência-de-si e forneceria um ponto no qual o fio da mesma se deixaria atar. Somente sob esta condição a autoconsciência é possível.”³⁰

Fichte opta então pela ideia de uma “constituição intersubjetiva da subjetividade”³¹. “A prova sintética estrita está assim completa, pois o que foi descrito está corroborado enquanto condição absoluta da consciência-de-si.”³² Fichte apresenta uma solução para o problema do regresso infinito na forma de uma síntese segundo a qual o ato de autorreflexão é concebido a partir de um objeto ao qual se atribui a mesma característica da subjetividade: a livre eficácia. Se se admite que o objeto que limita o indivíduo no processo de autocertificação prática, isto é, na sua corroboração de seu “querer-ser-eficiente”, também é ele

³⁰Fichte, 1971, III, 32

³¹Fichte vai procurar compreender a autocertificação da subjetividade como “reação a uma expectativa intersubjetivamente mediada, de maneira que a tarefa paradoxal de uma instantânea autorreflexão como tal se torna obsoleta.” (Honneth, 2001, 71) A *Aufforderung* significa que as condições de possibilidade da consciência-de-si têm de levar em conta a estrutura fundamental do encontro de seres racionais no mundo efetivo de suas ações (Siep, 1992, 41-64).

³²Fichte, 1971, III, 32

mesmo capaz de eficácia, desaparece a indesejável exigência de se retroceder a uma posição prévia.

“O que foi exposto através dela [a saber, da síntese E.L.] deve ser um objeto; mas é o caráter do objeto que a livre atividade do sujeito seja posta, pela sua apreensão (*Auffassung*), como obstruída. Este objeto deve ser uma eficácia do sujeito. Porém, é o caráter de uma tal eficácia que a atividade do sujeito seja absolutamente livre e se determine a si mesma. Aqui ambos os caracteres devem ser conservados e nenhum deles ser perdido. Como pode ser isso possível? Ambos são completamente unificados, se nós pensarmos um ser-determinado do sujeito à autodeterminação, uma solicitação (*Aufforderung*) a ele em resolver-se por uma eficácia.”³³

É lícito inferir que deixamos o registro da simples causalidade (*Kausalität*) em direção a uma interação (*Wechselwirkung*) real. Ao determinar um objeto, o ser racional sente sua livre eficácia, primeiramente, como unilateral. Mas, diz Fichte, o sujeito está “a outros fenômenos em relação de interação. A figura (*Gestalt*) humana é, para os seres humanos, expressão do último tipo.”³⁴ A caracterização da interpelação como “choque exterior” conduz à compreensão do conceito de *Aufforderung* como um nexos intersubjetivo que não pode ser reconduzido a uma gênese autorreferente da consciência, isto é, como indisponível para o indivíduo apartado.

“Como o sujeito é capaz de encontrar a si mesmo como um objeto? Para achar a *si mesmo*, ele podia apenas se encontrar como atuante por si (*selbsttätig*). Afora isso, ele não *se* encontra ... para encontrar a si mesmo como *objeto* (da sua reflexão) ele não podia se encontrar como se determinando à autoatividade ... mas somente como determinado a isto por meio de um choque

³³Fichte, 1971, III, 32

³⁴Fichte, AA, III 2, 386

exterior, o qual tem, todavia, de lhe deixar sua inteira liberdade para a autodeterminação.”³⁵

Ao fornecer ao sujeito uma primeira representação de sua própria liberdade, tornando o regresso infinito desnecessário, um tal “objeto” somente pode ser um outro sujeito na tentativa de estabelecer com o primeiro, seguindo sua expectativa de uma resposta racional e lhe “concedendo” a prerrogativa de uma reação não coagida, uma “comunicação recíproca (*wechselseitige Mitteilung*)”³⁶. Nesta forma de comunicação, que se pauta, em geral, pela não-coação e que cria condições para uma cooperação futura, o sujeito original compreende-se, “pela primeira vez”, como solicitado pelo mundo circundante a demonstrar empiricamente sua autoatividade. A interpelação, “a forma particular desta eficácia recíproca” (*die besondere Form dieser freien Wechselwirksamkeit*), é, de acordo com o argumento de Fichte, a “forma transcendental” da interação, já que qualquer outra postura do “objeto-sujeito”, redutível à simples contraposição ou à relação causal entre objeto e sujeito, estancaria uma interação propriamente dita.

3. Conhecimento e Linguagem em Kant e Hegel

Nos *Prolegomena*, Kant deixa claro quão diretiva é, para seu programa epistemológico, o projeto de superar a refutação humiana da noção enfática de objetividade do conhecimento empírico. Em boa medida, “a solução completa do problema de Hume”³⁷ como reabilitação da pretensão enfática de objetividade pode ser entendida como uma refutação do nivelamento, cometido por Hume, da

³⁵Fichte, 1971, III, 33

³⁶Fichte, 1971, III, 81

³⁷Kant, 1968, IV, 313

noção de experiência (*Erfahrung*)³⁸, refutação que é apoiada na tese de uma reciprocidade entre validade universal e validade objetiva³⁹. Para Kant, por não ter compreendido a experiência em seu caráter *publicamente comunicável* e *intersubjetivamente resgatável em suas pretensões validade objetiva*; por não ter compreendido que a pretensão de validade objetiva do conhecimento empírico não expressa “apenas uma relação da percepção com um sujeito, mas uma disposição do objeto”, que ela exprime, portanto, a “unidade do objeto”⁴⁰, Hume acabou por entender a experiência ao modo solipsista de uma simples articulação, válida apenas para o sujeito, de percepções cujo acesso lhe é privilegiado, isto é, como simples “juízo de percepção”⁴¹.

Mas tal compreensão da base cognitiva para a produção do conhecimento comunicável e dotado de pretensão universalmente resgatável não faz jus ao que Kant – e a física newtoniana – pretende que seja a conexão de eventos que se deve chamar de experiência (*Erfahrung*), da qual “exijo ... que esteja sob uma condição que a torne universalmente válida. Quero, portanto, que, em todo tempo, eu e todos devamos ligar necessariamente a mesma percepção nas mesmas circunstâncias.”⁴² Eis por que, para

³⁸Nesta compreensão das exigências modernas do que se deva chamar “experiência”, reside o que Brandom sustenta ser o compromisso filosófico, herdado de Kant por Hegel, com o caráter normativo dos conceitos, “lógico-estruturais” e “empíricos”, o que Brandom entende, na esteira de Wittgenstein, como o que perfaz a exigência filosófica de expor as condições de possibilidade da determinidade de nossos compromissos, responsabilidades e obrigações (Brandom, 2002, 212 e 214). O *pragmatismo semântico* de Hegel residiria na radicalização desta compreensão do conteúdo conceitual em termos das operações envolvidas na aplicação do conceito (Brandom, 2002, 210).

³⁹Kant, 1968, IV, 298

⁴⁰Kant, 1968, IV, 298

⁴¹Kant, 1968, IV, 299

⁴²Kant, 1968, IV, 299

Kant, caso aceitemos as conexões subjetivamente válidas de Hume como epistemologicamente relevantes, devemos diferenciá-las categoricamente da *experiência* (*Erfahrung*)⁴³ enquanto estofa do conhecimento comunicável e capaz de honrar pretensões de validade objetiva intersubjetivamente erguidas. “A experiência (*Erfahrung*) consiste na conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária”⁴⁴. Entretanto, como tal noção de *experiência* repousa sobre a unidade sintética de uma *consciência geral* pensada na categoria, abre-se, com esta crítica de Kant a Hume, para a filosofia posterior, a oportunidade de pensar a *experiência* em sua comunicabilidade, intersubjetividade e estruturação linguística. De fato, seguindo a sugestão de Hume de que os “princípios de associação das percepções” talvez pudessem ser visualizados nas estruturas da linguagem corrente⁴⁵, Kant sugere que as categorias “servem ... apenas para soletrar fenômenos, a fim de que possam ser lidos como experiência”⁴⁶. Mais do que isso:

“tirar do conhecimento comum os conceitos que não se fundam em nenhuma experiência particular, e que, no entanto, aparecem em todo conhecimento de experiência, do qual constituem ao mesmo tempo a simples forma da conexão, não pressupõe maior reflexão ou compreensão do que *tirar de uma língua as regras do uso real das palavras em geral, e, assim, reunir os elementos de uma gramática (na verdade, ambas as operações estão muito intimamente ligadas).*”⁴⁷

⁴³Kant, 1968, IV, 300

⁴⁴Kant, 1968, IV, 305

⁴⁵Hume, 2007, 19

⁴⁶Kant, 1968, IV, 312

⁴⁷Kant, 1968, IV, 322/323, grifo meu

A *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* pode ser vista como aprofundando a modulação linguística do problema da “dimensão intersubjetiva” da validade. A discussão sobre a linguagem na *Enciclopédia*, que prepara a passagem do “espírito teórico” para o “espírito prático”, tem como pressuposto, por isso mesmo, a gênese do espírito como razão a partir da resolução especulativa e intersubjetivista da dialética da autoconsciência, isto é, da produção, através da dialética do reconhecimento, da identidade entre consciência e autoconsciência⁴⁸. Se se aceita que, enquanto fórmula que designa o “verdadeiro conceito de autoconsciência”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o espírito é “o âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo”⁴⁹, pode-se alcançar um sentido mais amplo para a tese de que, “para o lado de *fora*”, sendo o espírito subjetivo “em um também a realidade antropológica e conforme à consciência”, seu produto seja, do ponto de vista teórico, a palavra⁵⁰. Com efeito, para Hegel, enquanto o espírito prático, a vontade em “luta com ... a singularidade excludente e ... fazendo contraposição ... a outras vontades humanas”, é marcada por um caráter limitado; “[com a palavra, a inteligência] permanece, em sua exteriorização, completamente junto a si, ela se satisfaz em si própria, prova-se como fim em si, como o divino; e, na forma do *conhecimento que conceitua* (*Form des begreifenden Erkennens*), produz a liberdade ilimitada e reconciliação do espírito consigo mesmo.”⁵¹

Assim, a linguagem desempenha um papel de destaque no itinerário que vai da intuição, a forma indeterminada e imediata de cognição, à forma consumada

⁴⁸Hegel, W, 8, 198-204/225-228

⁴⁹Brandom, 2002, 222

⁵⁰Hegel, W, 8, 237

⁵¹Hegel, W, 8, 238

do conhecimento⁵², que “pertence somente ao *pensar puro da razão que conceitua (reinen Denken der begreifenden Vernunft)*”, a “intuição verdadeira e totalmente determinada”⁵³, num processo de “engendramento das representações universais”, no qual o espírito teórico se mostra – ao contrário do “engano desprovido de espírito [de se] aceitar que as representações universais surgiriam sem atuação (*Zutun*) do espírito” –, como “ativo sobre si (*selbsttätig*)”⁵⁴.

É como “*imaginação produtiva*” que a cognição empreende a “unidade do *universal* e do *particular*, do *interior* e do *exterior*, da *representação* e da *intuição*.”⁵⁵ Segundo Hegel, o signo (*Zeichen*) é o resultado mais bem acabado do “movimento dialético”⁵⁶ pelo qual se dá a “ratificação *objetiva, em si e para si*, da representação universal”⁵⁷. “O som que se articula ulteriormente para as representações determinadas, a *fala (Rede)*, e seu sistema, a *linguagem (Sprache)*, fornece às sensações, intuições, representações, um segundo ser-aí, mais elevado do que o seu [ser-aí] imediato.”⁵⁸ Hegel conclui com uma versão linguística de sua tese da interpenetração entre consciência e autoconsciência.

“Este acolhimento tem, porém, o sentido (*Sinn*) de que a inteligência se faz através disso algo *coisal (Sächlichen)*, de tal maneira que a subjetividade, em sua diferença em relação à coisa, torna-se algo inteiramente vazio.”⁵⁹

⁵²Hegel, W, 8, 254

⁵³Hegel, W, 8, 254

⁵⁴Hegel, W, 8, 265

⁵⁵Hegel, W, 8, 266

⁵⁶Hegel, W, 8, 268

⁵⁷Hegel, W, 8, 268

⁵⁸Hegel, W, 8, 270

⁵⁹Hegel, W, 8, 279

4. Hegel e os déficits da epistemologia moderna

No início de sua versão enciclopédica da *Ciência da Lógica*, Hegel retoma aquela sua marcante compreensão da linguagem, discutida explicitamente na abertura do capítulo “consciência”, na *Fenomenologia do Espírito*. Tal compreensão da linguagem como *das Werk des Gedanken*⁶⁰ é vital para se compreender tanto a assimilação que Hegel faz da crítica de Kant a Hume, quanto sua própria crítica a Kant⁶¹, movimentos exemplificados na “segunda posição do pensamento a respeito da objetividade”⁶².

Segundo Hegel, ambos os paradigmas filosóficos tematizados na “segunda posição” padecem de uma mesma insuficiência, a saber: a subserviência à diferença intransponível entre forma e conteúdo⁶³, ao *Unterschied der Elemente*. Entretanto, enquanto a filosofia de Kant toma esta diferença reconhecidamente como ponto de partida, o empirismo é disto inconsciente, o que constitui sua ilusão-fundamental (*Grundtäuschung*); pois o empirismo busca uma “realização consequente”⁶⁴ como compreensão epistemológica da ciência natural moderna, ou seja, como

⁶⁰“Enquanto a *linguagem* é a obra do pensamento (*das Werk des Gedankens*), também nela nada se pode dizer que não seja universal. O que eu apenas *viso* (*meine*) é *meu* (*mein*), pertence-me enquanto a este indivíduo particular; mas, se a linguagem só expressa o universal, eu não posso dizer o que apenas *viso*. E o *indizível* (*das Unsagbare*) – sentimento, sensação – não é o mais excelente, o mais verdadeiro; e sim o mais insignificante, o mais inverídico (*das Unbedeutendste, Unwahrste*.” (Hegel, W, 8, 70)

⁶¹Em suas linhas gerais, a crítica de Hegel à filosofia teórica de Kant é formulada relativamente cedo, através da equação senso/entendimento *versus* unificação/razão, que se conecta com uma diferente localização da “faculdade” propriamente filosófica. (Hegel, W, 2, 10)

⁶²Hegel, W, 8, 105

⁶³Hegel, W, 8, 110

⁶⁴Hegel, W, 8, 107

“*wissenschaftlicher Empirismus*”⁶⁵. Por um lado, o empirismo “nega o suprassensível em geral, ou pelo menos seu conhecimento e sua determinidade, e só deixa ao pensar a abstração, e a universalidade e a identidade formais”; por outro lado, ao buscar embasar as pretensões de validade da ciência moderna, tem de

“utilizar as categorias metafísicas de matéria, força, e também uno, múltiplo, universalidade, infinito etc... e, ainda mais, segue inferindo (*fortschließt*) pelo fio condutor de tais categorias, pressupondo e aplicando para isso a forma do inferir (*Formen des Schließens*) – / ainda mais que ele, em tudo isso, não compreende (*weiß*) que, desta maneira, ele próprio contém (*enthält*) e pratica metafísica, e emprega aquelas categorias e suas conexões de uma maneira totalmente acrítica e inconsciente.”⁶⁶

A conclusão da crítica de Hegel a Hume é particularmente interessante para a formulação de sua percepção do que aqui chamarei de déficit epistemológico moderno, percepção que acaba por constitui uma noção de inferência embasada na visualização dialética da suspensão da diferença entre forma e conteúdo e na expectativa de responder de forma consistente às demandas epistêmicas da ciência moderna. Tal conclusão vem precedida por aquilo que poderia ser considerado um manifesto semântico-holista ⁶⁷ antecipado contra as tendências atomistas,

⁶⁵Hegel, W, 8, 107

⁶⁶Hegel, W, 8, 107/108

⁶⁷Brandom entende, em geral, o holismo de Hegel como sendo uma posição epistemológica que rejeita o atomismo semântico por sustentar que a imediatidade pressupõe determinidade de conteúdo, articulação do conteúdo determinado por relações de incompatibilidade material, o que significa, por sua vez, a ideia de que a “imediatidade somente pode ser

empiristas e nominalistas da filosofia analítica da linguagem em seus primórdios: *um Erfahrungen zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyse*⁶⁸.

“[E]nquanto esse sensível é – e permanece – um dado (*ein Gegebenes*) para o empirismo, temos uma doutrina da não-liberdade, porque a liberdade consiste justamente em que eu não tenha diante de mim nada absolutamente outro, mas dependa de um conteúdo que sou eu mesmo.”⁶⁹

Afora a referência a operacionalização “epistemológica” do conceito kantiano-rousseauísta de liberdade como autodeterminação, ideia resumida de forma muito consistente por Brandom⁷⁰, neste texto fabuloso não somente fica mais clara a dívida de Hegel para com Kant na crítica ao empirismo, como também a solução propriamente hegeliana, atrelada à noção de inferência, é vinculada ao projeto de suspensão dos limites da explicação fornecida pelo empirismo para o *modus operandi* da ciência natural

feita inteligível frente ao pano de fundo de relações mediadoras de exclusão.” (Brandom, 2002, 182/183)

⁶⁸Hegel, W, 8, 110

⁶⁹Hegel, W, 8, 110

⁷⁰“A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de desenvolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o insight de Kant-Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia.” (Brandom, 2002, 234) Aproveitando a aproximação proposta por Hegel entre sua radicalização não-representacionista da crítica kantiana ao empirismo e o conceito de liberdade, lembramos que, numa célebre sentença no *Naturrechisaufsatz*, Hegel sustenta que “uma liberdade para a qual houvesse algo realmente exterior e estranho, não é nenhuma liberdade: a essência dela e sua definição formal é, justamente, que nada há de absolutamente exterior.” Hegel, W, 2, 476

moderna, limites que são identificados pelo *dado* intransponível.

Eis aí, por conseguinte, uma caracterização mais cara à epistemologia contemporânea do caráter “inferencial” do pensamento infinito (*unendliches Denken*) ou da forma infinita⁷¹ que Hegel pretende substituir às “posições do pensamento com respeito à objetividade”⁷². Enquanto estas se aferram à “representação da época moderna, segundo a qual o pensar seria sempre limitado”, o pensar infinito, “o pensar que está junto de si mesmo, consigo mesmo se relaciona ... tem a si mesmo por objeto”, um “*ein aufgehobener, ideeller Gegenstand*”⁷³. Sendo assim, Hegel propõe uma lógica como “ciência da ideia pura”⁷⁴ que, “reunindo a atividade das formas do pensamento e sua crítica”⁷⁵, seja capaz de apresentar, de forma imanente, as mediações ou inferências necessárias, as quais são sempre intrínsecas à “experiência”, trazendo à tona com isso a contribuição precisa dos conceitos puros e das inferências feitas a partir deles naquilo que é articulado intersubjetiva e linguisticamente como experiência humana. Trata-se, portanto, a um só tempo, da ruptura com a epistemologia moderna, considerando-se suas decorrências linguísticas – e, num certo sentido, ontológicas⁷⁶; e,

⁷¹“A ideia lógica tem, portanto, enquanto *forma infinita*, a si mesma por seu conteúdo – a *forma* que constitui a oposição ao *conteúdo*, enquanto este é, desta maneira, a determinação formal (*Formbestimmung*) que foi (a)dentro de si e suspensa na identidade, de tal maneira em que esta identidade concreta se encontra defronte à [identidade] desenvolvida como forma.” (Hegel, W, 6, 549)

⁷²Hegel, W, 8, 95

⁷³Hegel, W, 8, 95

⁷⁴Hegel, W, 8, 66

⁷⁵Hegel, W, 8, 115

⁷⁶O conceito de ontologia tem sua utilidade heurística para auxiliar o comentário especializado em Hegel na determinação das linhas de sua influência no ambiente filosófico posterior ao *linguistic turn*. Se pensarmos na influência que Hegel teve na hermenêutica do século XX,

paradoxalmente, também da radicalização daquele projeto epistemológico, posto que inteiramente embasado no conceito de crítica e autorreferencialidade, na autonegatividade enquanto objeto da reflexão⁷⁷, no operar sobre si o *sich vollbringender Skeptizismus*⁷⁸.

Interessa-me aqui, sobretudo, sublinhar esta situação intelectual à qual pretende responder o projeto hegeliano⁷⁹. Não é simplesmente uma alternativa à epistemologia moderna, mas, propriamente, sua *konsequente Durchführung*,

na influência que ele “poderia ter tido” sobre Wittgenstein (Habermas, 2004, 187) e na influência que ele de fato tem nas correntes “pós-analíticas”, pode-se entender a tendência ontológica como se consumando na famosa tese de Gadamer segundo a qual “ser que pode ser compreendido é linguagem” (Gadamer, 1999a, 612).

⁷⁷Pinkard, 1996, 7

⁷⁸Hegel, W, 3, 71

⁷⁹“Ao próprio Kant faltou um sentido de historicidade dos modelos de conhecimento tomados como obrigantes (*authoritatives*), e assim como ele pensou que Aristóteles tinha estabelecido definitivamente as formas básicas da inferência correta, e Euclides as estruturas básicas do conhecimento geométrico, da mesma forma ele pensou que Newton tinha estabelecido definitivamente a ciência do mundo fenomênico. Olhando retrospectivamente a partir do século XX, contudo, nós percebemos bastante alteração histórica nos objetos da ciência para nos inclinar a concordar antes com Hegel do que com Kant neste assunto. E esta plasticidade das estruturas epistêmicas é, por sua vez, ligada ao fato de que uma “virada linguística” definitiva separa as respectivas propostas de Kant e Hegel, mais uma vez fazendo de Hegel o pensador do lado dos modernos.” (Redding, 2007, 10/11) Se aceitarmos que Hegel está mais interessado em revelar a sedimentação linguística da experiência humana em sua historicidade, poderíamos dar razão a Redding a partir de Habermas, que sustenta, também retrospectivamente, como dado incontornável da situação epistemológica contemporânea, a necessidade de compatibilização do realismo epistemológico com a “descoberta da filosofia da linguagem segundo a qual nos é negado um acesso direto, não mediatizado pela linguagem, à realidade “nua”.” (Habermas, 2004, 5)

sua “realização consequente”⁸⁰ pensada a partir da articulação *inferencial*. Para Hegel, as ciências naturais modernas, essencialmente nomológicas e observacionais⁸¹, pressupõem, para a satisfação de suas demandas epistêmicas, as implicações da autorreferencialidade da experiência articulada linguisticamente, as decorrências da *reflexão constitutiva do objeto*.

A “reflexão (*Nachdenken*) está sempre à busca do firme, do permanente, do determinado-dentro-de-si, e do que rege o particular. Esse universal não se pode captar com os sentidos, e vale como o universal e o verdadeiro.”⁸²

Neste sentido, o déficit epistemológico das pretensões de validade objetiva ocasionado pela transformação, tipicamente moderna, da observação em ciência nomológica é compensado pela evidenciação do caráter *mediacional* ou *inferencial*⁸³ daquilo que pode contar como experiência humana.

⁸⁰Hegel, W, 8, 107

⁸¹“Também encontramos o mesmo em nosso proceder em relação aos *fenômenos naturais* ... o homem não se contenta com o simples conhecimento habitual, com o fenômeno sensível apenas, mas quer ver o que está por trás para saber o que ele é: quer conhecê-lo. Por isso se reflete, quer-se saber a causa, como algo diferente do fenômeno enquanto tal; quer-se saber o interior em sua diferença do puramente exterior. Desse modo, duplica-se o fenômeno; parte-se o fenômeno em dois – em interior e exterior, força e exteriorização, causa e efeito. O interior, a força, é aqui de novo o universal, o pensamento ... o sensível é um singular e evanescente, o que nele permanece aprendemos a conhecer pela reflexão. Mostra-nos a natureza uma infinita multidão de figuras e fenômenos singulares. Precisamos levar à unidade esta multiplicidade vária.” (Hegel, W, 8, 77)

⁸²Hegel, W, 8, 77

⁸³Sobre este assunto, ver a discussão feita por Brandom sobre o papel da mediação (*Vermittlung*) na “articulação inferencial de conteúdos induzida por relações de negação determinada”, ou seja, segundo Brandom,

“Ao determinar desse modo o universal, encontramos que ele forma o contrário de um outro, e que esse outro é o simplesmente imediato, exterior, e singular em face do mediato, interior e universal. Esse universal não existe externamente enquanto tal ... as leis do movimento dos corpos celestes não estão escritas no céu. O universal, pois, não se ouve nem se vê, mas é somente para o espírito.”⁸⁴

Para Hegel, caso se deva falar ainda, depois de Newton e Kant, de filosofia teórica, esta deve, como *Logik*, como “espírito omnivivificante de todas as ciências” (*der allbelebende Geist aller Wissenschaften*)⁸⁵, explicitar o caráter espiritual da experiência humana como tal. E Hegel concebe este projeto “epistemológico” mediacional e inferencial de eliminação do intransponível *Gegebenes*, que caracteriza as teorias do conhecimento criticadas na *zweite Stellung* do *Vorbegriff* da *Enciclopédia* de 1830, de maneira a vincular esta “explicitação do caráter espiritual da experiência”, estas necessárias inferências categoriais do conteúdo, estreitamente ao problema de sua estruturação linguística.

“Acredita-se habitualmente que o absoluto deve estar situado muito além; mas ele é justamente o que está de todo presente (*das ganz Gegenwärtige*), mesmo sem consciência expressa disso, sempre levamos conosco e utilizamos. Tais determinações-de-pensamento (*Denkbestimmungen*) estão sempre depositadas (*niedergelegt*), sobretudo, na linguagem ... as noções lógicas (*Die logischen Gedanken*), entretanto, não são

relações de incompatibilidade material (Brandom, 2002, 181). Por conseguinte, entendida desta forma, a incompatibilidade material se tornaria, para Hegel, a estrutura normativa mais fundamental dos conteúdos conceituais.

⁸⁴Hegel, W, 8, 77

⁸⁵Hegel, W, 8, 77

nenhum **somente** em relação a qualquer outro conteúdo; mas qualquer outro conteúdo é apenas um **somente** em relação às noções lógicas.”⁸⁶

A solução hegeliana para a cisão representacionista entre forma e conteúdo é a visualização *dialética* de sua originária coabitação ⁸⁷. Como sempre, em Hegel, tal visualização conduz, por uma “fundamentação regressiva”, a uma reinterpretação, à luz da coabitação originária, de ambos os polos isolados⁸⁸. Com efeito, o projeto hegeliano conecta a natureza inferencial da experiência humana, a estruturação e sedimentação linguística desta experiência, bem como a necessidade de reinterpretar, à luz destes elementos, os polos isolados e tradicionalmente compreendidos como “forma lógica pura” e “conteúdo não-conceitual”, em direção ao conceito hegeliano de “Conceito”, “o grande *sistema* holístico, inferencialmente articulado, de conceitos determinados e de juízos articulados por aqueles conceitos.”⁸⁹ Em sua revisão hegelianamente inspirada da conceitualidade da experiência, Brandom retoma, no ambiente analítico de discussão, uma tendência

⁸⁶Hegel, W, 8, 84

⁸⁷A dialética especulativa espera, deste ponto de vista epistemológico, “entender as estruturas holísticas atravessando os momentos, começando com concepções das coisas como são imediatamente ou em si mesmas, movendo-se em seguida à captação das mesmas como o que são mediadas ou para outros, e então para entender o que elas são *em si mesmas* como constituídas pelo que são *para outros*, enquanto imediatidade mediada.” (Brandom, 2002, 209) Neste sentido, pensa Brandom, a compreensão hegeliana do conteúdo proposicional e conceitual em termos inferenciais indica uma dependência essencial do conteúdo de um juízo em relação às conexões inferenciais com outros conteúdos de possíveis juízos.

⁸⁸Hegel, W, 8, 187

⁸⁹Brandom, 2002, 224

pós-kantiana⁹⁰, mas na intenção de desenvolver a “forma pura” como uma teoria holista e inferencial do conteúdo semântico⁹¹.

5. Epistemologia e Intersubjetividade na *Fenomenologia do Espírito*

Gostaria de analisar, como explicitação da dimensão intersubjetiva da validade objetiva, a “gênese fenomenológica” das noções de conceito e espírito. Parece-nos plausível a tese, defendida entre os seguidores de Sellars, de que o desenvolvimento da “percepção” para o “entendimento” na *Fenomenologia* conteria uma ilustração do “contextualismo cognitivo” de Hegel ⁹². Além disso, pretendo interpretar o desenvolvimento da “consciência” para a “consciência de si” como demonstração da necessidade de um conceito inferencialmente articulado de conhecimento⁹³, como movimento imanente desencadeado

⁹⁰No ambiente filosófico pós-kantiano, deflagra-se um debate em torno das supostas incompletudes da filosofia crítica. Optando por uma preservação da defesa kantiana do caráter fundamental da consciência da liberdade, Fichte concebe a “filosofia primeira” como superação do “debate em torno da coisa em si”, instaurado com o surgimento dos “dogmáticos” de inspiração espinosana.

⁹¹

⁹²Redding, 2007, 18. Sobre este tópico, ver a discussão feita por Brandom sobre a articulação da noção de incompatibilidade material, enquanto o que permite a plena determinação de um conteúdo como plenamente individuado, ou, segundo Brandom, aquilo que Hegel chama de negação determinada, diferenciando-o da simples negação de propriedades no capítulo sobre a “Percepção” (Brandom, 2002, 179, 180, 184) e em relação ao que ocorre no capítulo sobre o “Entendimento”.

⁹³Pinkard entende que a autoconsciência se torna, “ao menos minimamente[,] a assunção de uma posição no “espaço de social”” (Pinkard, 1996, 7), isto é, o criticismo para avaliação de motivos elencados nas práticas sociais de fornecer razões (*Reason-giving*). Sendo assim, segundo Pinkard, “o fornecimento de razões ... é ele mesmo uma

pelas insuficiências e instabilidade de uma forma não-inferencial, pretensamente autossuficiente, de cognição⁹⁴. Neste sentido, a noção de reconhecimento corresponderá à mediação entre a intersubjetividade dos sujeitos e a compreensão autoconsciente e compartilhada daquilo que pode pretender ser legítimo ou “revestido de autoridade” (*authoritative reason*), compondo assim o núcleo da concepção hegeliana de espírito (*Geist*) enquanto “forma autoconsciente de vida”, enquanto “forma de “espaço social” refletindo sobre si mesmo acerca de se é satisfatório

prática social que atua no âmbito de uma forma determinada de “espaço social”, permitindo alguns tipos de inferência e falhando em permitir outras” (Pinkard, 1996, 8). Eis por que, sendo uma consideração reflexiva e autoconsciente dos padrões e normas que reivindicam legitimidade, “todas estas formas de autoconsciência tem uma estrutura mediada (isto é, inferencial).” (Pinkard, 1996, 8) Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada “socialidade da razão”, a qual pretende que esteja em curso, na *Fenomenologia*, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um “espaço social” compartilhado e governado por regras” (Redding, 2007, 14), representa uma estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a “pragmática linguística” surgida com o último Wittgenstein.

⁹⁴ Pinkard, 1996, 46. Segundo Brandom, a seção “consciência” da *Fenomenologia do Espírito* tem por objetivo primordial investigar e começar a tornar explícito o que é implícito na ideia dos fornecimentos imediatos dos sentidos enquanto possuindo conteúdo determinado. Neste programa, a tese mais abrangente de Hegel seria que a determinabilidade do conteúdo exige mediação (*Vermittlung*), o que Brandom interpreta como equivalendo à articulação inferencial. Um dos principais objetivos de Hegel nesta passagem é “desdobrar os compromissos implícitos nas concepções holistas de conteúdo e reunir as matérias-primas necessárias à explicação do mesmo.” (Brandom, 2002, 187) Neste sentido, “não se pode entender as relações de incompatibilidade *objetiva* que articula a estrutura conceitual relacional em virtude da qual o mundo é *determinado*, a não ser que se entendam os *processos* e *práticas* constituindo o reconhecimento (*acknowledgment*) da incompatibilidade *subjetiva* dos compromissos que são, por meio disso, tratados como representações de tal mundo.” (Brandom, 2002, 193)

em seus próprios termos”⁹⁵. Gostaria de proceder em três movimentos, abordando a interpenetração entre consciência e autoconsciência como escopo epistêmico geral do problema (1), o sentido epistemológico da *Aufhebung* do entendimento (2) e como isso conduz a uma mediação, epistemologicamente relevante, entre teoria e prática (3).

(1) Que “com a consciência-de-si entramos, pois, na terra pátria da verdade”⁹⁶, conecta-se justamente a tese de que, na *Fenomenologia*, o puro conceito do reconhecimento, enquanto pré-estruturação da autoconsciência verdadeira, está vinculado à gênese fenomenológica do conceito de espírito. “A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito do espírito, seu ponto-de-inflexão, a partir do qual se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além suprassensível, para entrar no dia espiritual da presença.”⁹⁷ É preciso atentar, portanto, à diferenciação entre o conceito verdadeiro de autoconsciência, o qual corresponde à estrutura do espírito, e a figura da autoconsciência que se segue à consciência, a qual é, em geral, “a reflexão, a partir do ser do mundo sensível e percebido; é essencialmente o retorno a partir do ser-Outro.”⁹⁸

O movimento da autoconsciência se deixa compreender, *como um todo*, como crítica imanente à identidade EU=EU, princípio que, remontando ao *cogito* cartesiano, foi vertido por Kant na unidade sintética da apercepção transcendental e se tornou, com Fichte e Schelling, o princípio fundamental do idealismo alemão pós-kantiano⁹⁹, “o princípio da absoluta *razão e liberdade*”, a

⁹⁵Pinkard, 1996, 8/9

⁹⁶Hegel, W, 3, 137

⁹⁷Hegel, W, 3, 144

⁹⁸Hegel, W, 3, 137

⁹⁹Para Falke, a tarefa da “verdade da certeza de si mesmo” consiste em realizar o princípio especulativo da filosofia Fichteana através de uma

expectativa, epistemologicamente fomentada pela filosofia moderna, que se “apreenda cada objeto como membro no sistema que sou eu mesmo; que eu tenha em uma *só* e na *mesma* consciência [o] *Eu* e o *mundo*”¹⁰⁰.

O impulso (*Trieb*) para o movimento é a contradição ¹⁰¹ entre a autoconsciência como unidade simples e indiferenciada e sua referência ao objeto como consciência, a expectativa pela “identificação de sua consciência e [de sua] autoconsciência” ¹⁰². “Somente quando o objeto é interiorizado em [tornando-se] um *Eu*, e dessa maneira a *consciência* se desenvolveu em *autoconsciência*, o espírito sabe a potência de sua própria interioridade como presente e atuante no objeto.”¹⁰³ Neste sentido, a *autoconsciência* verdadeira não pode ter a consciência, o saber de outro, ao lado ou atrás de si, e sim quer penetrá-la completamente e dissolvê-la em si mesma. “O defeito da *autoconsciência abstrata* está em que ela e a consciência são ainda duas *coisas diferentes* uma da outra; em que as duas não foram ainda reciprocamente igualadas.”¹⁰⁴ O movimento do reconhecimento é o processo pelo qual o eu se reconhece como dando a si mesmo objetividade¹⁰⁵,

crítica imanente, de maneira a reconduzir a subjetividade isolada, que se absolutiza neste enunciado, à consciência da racionalidade do efetivo. Para isso, segundo Falke, Hegel entra em um embate com textos Fichteanos que vão desde a *Grundlage des Naturrechts*, passando pela *Sittenlehre* e chagando até a *Bestimmung des Gelehrten* (Falke, 1996, 143 e segs).

¹⁰⁰Hegel, W, 10, 212

¹⁰¹Hegel, W, 10, 213

¹⁰²Hegel, W, 10, 213

¹⁰³Hegel, W, 10, 203/204

¹⁰⁴Hegel, W, 10, 213

¹⁰⁵Hegel, W, 10, 213

ultrapassando, pela explicitação da universalidade infinita e concreta, a unilateralidade do sujeito particular¹⁰⁶.

Hegel alcança, então, uma interpretação radical daquele princípio, que remonta a Descartes, Fichte e Kant – segundo o qual toda a consciência é autoconsciência –, ao entender que toda cognição representacional, empírica ou objetiva é mediada por aquilo que um “nós espiritual” entende como sendo sua relação satisfatória a esta objetividade, isto é, mediada pela sua própria autorreferência, por uma “determinada comunidade histórica com seus padrões para o que conta como dotado de autoridade no que concerne a crença e ação”¹⁰⁷.

(2) A despeito do sentido geral do movimento, o significado epistemológico é mais facilmente apreensível numa interpretação da autoconsciência imediata como desdobramento do entendimento, a qual surge como verdade do movimento precedente, o saber de si como decorrência imanente do saber do outro, um resultado que conserva em si, entretanto, como momentos evanescentes, as figuras, atitudes cognitivas e os objetos que foram outrora próprios ao saber do outro: a certeza sensível, a percepção e o entendimento¹⁰⁸.

A “experiência” do entendimento desemboca na relação entre os mundos sensível e inteligível. A tentativa de fornecer explicação do mundo objetivo através de leis faz do

¹⁰⁶ Uma comparação do argumento com o conteúdo paralelo na *Enciclopédia* poderia ter impedido Brandom de confundir a consciência como “configuração” entre sujeito e objeto com aquilo que, em geral, caracteriza a autoconsciência, a saber: a gênese da consciência de sua própria “interferência” naquilo que consta como conteúdo objetivo. (Brandom, 2002, 188/189)

¹⁰⁷ Pinkard, 1996, 48

¹⁰⁸ Hegel, W, 3, 137

mundo inteligível, enquanto “cópia imediata e tranquila”¹⁰⁹ do mundo sensível, o reverso do mesmo: tornam-se “mundos invertidos” um para o outro. Para Hegel, é no recurso à explicação fenomênica do jogo de forças que a infinitude “surgiu, livre, pela primeira vez”¹¹⁰. Para manter a “explicação científica” pelo dinamismo das forças, o entendimento enuncia a unidade dialética dos mundos sensível e inteligível e, portanto, o fenômeno como manifestação da essência. O entendimento experimenta, com a inversão do mundo decorrente da intenção estática da legalidade proveniente da ciência natural nomológica, a oposição absoluta entre fenômeno e essência, e contempla o surgimento de um objeto que é, na verdade, também ele mesmo: a vida¹¹¹, “essa inquietação absoluta do puro mover-se-a-si-mesmo [que faz com] que tudo o que é determinado de qualquer modo ... seja antes o contrário dessa determinidade.”¹¹² Eis por que é gerada, com a transformação do objeto em Si, uma relação que não é mais aquela entre consciência e objeto “sem consciência”, mas a relação para si mesma, a essência da autoconsciência: o entendimento descobre, na estrutura do “ser-o-oposto-de-si-mesmo”, sua própria estrutura como consciência-de-si. “Quando a infinitude – como aquilo que ela é – finalmente é o objeto para a consciência, então a consciência é autoconsciência.”¹¹³

¹⁰⁹Hegel, W, 3, 119

¹¹⁰Hegel, W, 3, 132

¹¹¹ Trata-se, enquanto mediação do imediato consigo mesmo, da “infinitude simples – ou o conceito absoluto”, o qual “deve-se chamar a essência simples da vida, a alma do mundo, o sangue universal, que onipresente não é perturbado nem interrompido por nenhuma diferença, mas que antes é todas as diferenças como também seu ser-suspensão; assim, pulsa em si sem mover-se, treme em si sem inquietar-se.” (Hegel, W, 3, 131)

¹¹²Hegel, W, 3, 131

¹¹³Hegel, W, 3, 132

“Entender o mundo *objetivo* como *determinado* contém, para Hegel, a tese de que ele tem de ser entendido como uma *estrutura holística relacional*.”¹¹⁴ O entendimento se torna objeto de si mesmo e, nesta medida, não simplesmente objeto, mas também sujeito: “essa unidade é também ... seu repelir-se de si mesma; e esse conceito se fraciona na oposição entre a autoconsciência e a vida.”¹¹⁵ A autoconsciência é a infinitude como tal¹¹⁶, a totalidade articulada e autodiferenciadora dos conteúdos.

A infinitude do entendimento como objeto de si mesmo significa que o entendimento é uma “estrutura que estabelece suas próprias condições”¹¹⁷, ou seja, que as especificações que o entendimento pensara ter identificado nas coisas elas mesmas são “parte da estrutura de nosso sistema inferencial.”¹¹⁸ A presente inflexão na *Fenomenologia* nada mais é do que a radicalização da “revolução copernicana”, na medida em que a suspensão do entendimento na autoconsciência, além de solapar o absolutismo reclamado pelo representacionalismo, significa que doravante o objeto da reflexão filosófica não são mais “coisas em si mesmas”, essências ou indivíduos com as quais temos *acquaintance*, mas a posição que assumimos, quando conhecemos as coisas em si desta maneira específica, no “espaço de razões”, ou seja, no emprego de e compromisso com “regras e normas semânticas de pensamento inferencial”¹¹⁹.

¹¹⁴Brandom, 2002, 208

¹¹⁵Hegel, W, 3, 138

¹¹⁶Para uma visualização da relação entre este conceito de infinitude e o “holismo semântico”, um “todo tendo dentro dele as diferenças, como uma estrutura articuladora essencial”, ver: (Brandom, 2002, 185 e 186)

¹¹⁷Pinkard, 1996, 43

¹¹⁸Pinkard, 1996, 43

¹¹⁹Habermas, 2004, 136

(3) Se o sentido *estritamente* epistemológico do movimento se deixa aprender na gênese da autoconsciência imediata, sublinhemos o processo como um *todo*, a realização da autoconsciência como efetivação do “puro conceito do reconhecer”¹²⁰, para vislumbrar o resultado intersubjetivo: o mundo social compartilhado, regulado por normas e estabelecendo pretensões de objetividade reciprocamente reconhecidas. A inflexão representa que de agora em diante se tem a ver com a questão geral de que a maneira “como “nós” nos relacionamos com o mundo depende de como “nós” nos entendemos ser”, do “formar perspectivas acerca de nós mesmos como parte da pretensão de conhecer as coisas”¹²¹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Beiser, F. (2002). *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism*. Harvard University Press.

Brandt, R (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.

Fichte, J. (1971). *Werke*. Walter De Gruyter: Berlin.

¹²⁰Hegel, W, 3, 146

¹²¹Eis aí o fundamento da tese da “socialidade da razão”: “Nós nos afastamos da figura representacionalista do conhecimento para a ideia de atividades socialmente situadas de fornecimento de razões (*reason-giving*). Nós nos afastamos, então, da figura de nós mesmos como “sujeitos” *representando* o mundo para uma compreensão de nós mesmos como *participantes* em várias práticas sociais historicamente determinadas.” (Pinkard, 1996, 44)

Habermas, J. (2004) *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.

Hegel, G.W.F. (1970). *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main : Suhrkamp. (=W)

Honneth, A. (2001). “*Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3)*“, in: Merle, J. – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*: Akademie Verlag: Berlin, 63-80

Gadamer, H.G. (1999). *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Editora Vozes.

Hume, D. (2007). *Hume: An Enquiry concerning Human Understanding: And Other Writings* (Cambridge Texts in the History of Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1968). *Kants Werke – Akademie Textausgabe*. Berlin: Walter de Gruyter.

Knappik, F. (2013). *Im Reich der Freiheit. Hegels Theorie autonomer Vernunft*. De Gruyter: Berlin.

Merle, J. (2001). *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*. Akademie Verlag: Berlin.

Neuhouser, F (2001). “*The Efficacy of the rational Being (First Proposition §1)* ” , in: Merle, J. (Hg) – *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts*: Akademie Verlag: Berlin, 39-49

Pinkard, T. (1996). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pinkard, T. (2002). *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge University Press: Cambridge.

Redding, P. (2007). *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge University Press: New York.

Renaut, A. (1986). *Système du droit: philosophie et droit dans la pensée de Fichte*. P.U.F: Paris.

Sedgwick, S. (2000). *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*. Cambridge University Press: Cambridge.

Siep, L. (1992). *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

Siep, L. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

LÓGICA TRASCENDENTAL Y LÓGICA ESPECULATIVA.

LA RADICALIZACIÓN DE LA NOCIÓN KANTIANA DE SÍNTESIS DESDE LA REDEFINICIÓN HEGELIANA DE FUNDAMENTO.

Diana María López

Universidad Nacional del Litoral

Kant dice: “La síntesis en general es, como veremos, el mero efecto de la imaginación”(B 103)¹. Aquí se habla de efecto, por lo tanto, se está aludiendo a la categoría de “causalidad”, en el sentido de que la fuerza de la imaginación (*Einbildungskraft*) sería la causa de un efecto, la “síntesis”: “sin la cual -continúa- no tendríamos, en general, conocimiento alguno. Pero llevar esa síntesis a *conceptos* es una función que compete al entendimiento, y mediante la cual él nos proporciona, sólo entonces, el conocimiento en la significación propia de este término”. ¿Hasta dónde Kant piensa este producir como “fundar”? ¿Identifica al fundamento con la síntesis o con aquello que la hace posible? Para Hegel, ya la expresión síntesis lleva a la representación de una unidad extrínseca de aquellos que están separados

¹ KANT. I., *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlín und Leipzig, 1902 ss. [*Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*) Trad. esp. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007].

constituyéndose en resultado de la reflexión exterior. Su argumento es concluyente y se enfrenta con la intención de la filosofía del origen. Pues el círculo en el que la teoría del conocimiento se enmaraña inevitablemente nos señala que la crítica del conocimiento no cuenta de por sí con la espontaneidad de algo originario, sino que, como reflexión que es, permanece remitida siempre a algo previo a lo que, por otra parte, apunta y de lo que, por otra parte y al mismo tiempo, se deriva. La comunicación expone los argumentos de ambos autores destacando la diferencia generada por la lógica especulativa de Hegel frente a la trascendental de Kant al poner en crisis una noción de fundamento que hace pie en la unidad sintética de la apercepción como la última referencia a la cual se debe sujetar toda la lógica.

1.- Introducción

Si para la filosofía trascendental *lo subjetivo* es lo *primero* y el único fundamento de toda realidad, único principio de explicación de todo lo demás, ella comienza necesariamente con la duda universal sobre la realidad de lo objetivo y las posibilidades de su conocimiento.

Dado que para el filósofo trascendental, sólo lo subjetivo tiene realidad originaria, establecerá inmediatamente como objeto también sólo lo subjetivo en el saber: lo objetivo llegará a ser objeto para él sólo indirectamente y en vez de desaparecer *el saber mismo* (el acto de saber) en el objeto, el objeto *como* tal desaparecerá en el acto de saber. El saber trascendental es, por tanto, un saber del saber en la medida en que es puramente subjetivo. Por lo tanto, la naturaleza del modo trascendental de consideración, ha de consistir en general, en que en él también es traído a la conciencia y objetivado lo que en todo otro pensar, saber o actuar rehúye la conciencia y es absolutamente no objetivo; en una palabra ha de consistir en que lo subjetivo se objetiva continuamente a sí mismo.

El filósofo trascendental no se pregunta: ¿qué fundamento último de nuestro saber puede hallarse *fuera*?, sino ¿qué es lo último *en nuestro saber mismo* más allá de lo cual no podemos ir? Él busca el principio del saber dentro del saber (por tanto, este principio es él mismo algo que debería ser sabido).

La filosofía trascendental tiene que explicar cómo es posible el saber en general, con el supuesto de que lo subjetivo es tomado en él como lo primero. El primer principio de esta filosofía y la tarea de encontrar semejante principio no significa otra cosa que encontrar lo absolutamente cierto por lo cual toda certeza está mediada. Por consiguiente, en nuestro saber tiene que darse algo universalmente mediador que sea el único fundamento del saber. Así pues, por la tarea de erigir una ciencia *del* saber, es decir, una ciencia tal que convierte lo subjetivo en lo primero, uno es impulsado inmediatamente hacia un principio supremo de todo el saber.

La afirmación: “hay un principio supremo del saber” no es, como la de “hay un principio supremo del ser”, una afirmación positiva, sino negativa, limitante, en la que no se dice nada más que: “hay algo último desde donde comienza todo saber”. Al punto que, Kant considera haber logrado “...determinar completamente y según principios universales todo el alcance de la razón pura, tanto en sus límites como en su contenido, lo cual era lo que la metafísica necesita para edificar su sistema según un plan seguro”²

Las propias deducciones kantianas revelan, a primera vista, que presuponen principios superiores. Así, Kant menciona espacio y tiempo como las únicas formas posibles

² KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, (Prol.) Trad. esp. de Mario Caimi, Madrid, Ágora de Ideas, Istmo, 1999, p. 31].

de la intuición sensible, sin haberlas tratado exhaustivamente según algún principio (como sí lo hace, por ejemplo, con las categorías según el principio de las funciones lógicas del juicio). De hecho, si bien las categorías quedan ordenadas sobre la tabla de las funciones del juicio, la tabla misma no está estructurada según un principio. Considerando la cuestión más de cerca, se observa que la síntesis contenida en el juicio, como aquella expresada a través de las categorías, es sólo una síntesis derivada, y que ambas están concebidas sólo a través de una síntesis más originaria que está en su fundamento (la síntesis de la multiplicidad en la unidad de la conciencia en general), y ésta misma es sólo nuevamente comprensible a través de una unidad más absoluta. Por tanto, la unidad de la conciencia es determinable no mediante la forma de los juicios, sino al revés: éstas, al igual que las categorías, se determinan sólo a través del principio de dicha unidad. Del mismo modo, muchas de las aparentes contradicciones de los escritos kantianos, sólo pueden ser dirimidas, mediante principios superiores, que el autor de la *Crítica* se limita continuamente a sobreentender.

Sólo basándonos en criterios fiables sobre la validez de nuestros juicios nos es factible determinar si podemos estar seguros de nuestro saber. Ninguna teoría del conocimiento consistente puede escapar, desde su mismo inicio, a este círculo; ni puede tampoco ser evitado, comenzando la crítica a partir de supuestos que se consideran provisionalmente a-problemáticos, pero que pueden ser objeto de posible problematización. Dice Kant: “los autores mismos no sabían siquiera que una idea tal estaba en la base de sus propias observaciones. Pero aquellos que no piensan nunca por sí mismos poseen la agudeza de descubrirlo todo, después que les ha sido mostrado, en aquello que ya había sido dicho, donde, sin embargo, antes nadie podía verlo” (*Prol.*, 51). La múltiple reiteración de este procedimiento nos ofrece garantía suficiente de que, en principio, todos los supuestos iniciales podrán ser

sucesivamente sometidos a crítica. Siempre está la posibilidad —la exigencia y la necesidad— de la justificación crítica de las condiciones de todo posible conocer en general. El sentido metódico de su perspectiva se convertiría en su contrario si la crítica se vinculara a condiciones previas, esto es, si admitiera presupuestos que deben hacer posible la crítica del conocimiento sin que éstos fueran sometidos a dicha crítica. Según Kant:

debemos *investigar* el fundamento de esta posibilidad y preguntar *cómo* es posible este conocimiento, para poder estar en condiciones de determinar, a partir de los principios de su posibilidad, las condiciones de su uso, y la extensión y los límites de éste (*Ib.* 65).

Está claro, sin embargo, que esta elección es puramente arbitraria. Se elimina la duda radical, precisamente porque el procedimiento se basa en una convención que excluye la posibilidad de fundar los propios principios. La regla universal, de la que depende la objetividad, es el concepto puro del entendimiento. Éste no se rige por los objetos, sino que son los objetos los que sólo pueden ser tales, al aceptar la regla impuesta por el entendimiento a las representaciones. Tal enlace sólo es posible como una *acción* originada en el entendimiento mismo. Se trata de la *síntesis* efectuada por la espontaneidad intelectual, gracias a la cual, puede la multiplicidad intuitiva integrarse a la conciencia. Esta unidad procede, en último término del yo: del sujeto del pensar. “En suma: el negocio de los sentidos es intuir; el del entendimiento, pensar. Pero pensar es: unir representaciones en una conciencia” (*Ib.* & 22; 145). El conocimiento apriorístico lleva en sí mismo, como un momento lógico de su vigencia, el carácter de la validez general y de la necesidad, lo que hace que posea la verdadera objetividad. Lo particular y lo general, el caso concreto dado y la ley del entendimiento partiendo de la cual se lo

comprende, se entrelazan aquí de tal modo, que cualquier intento de separarlos se revela inmediatamente como un simple engaño de la abstracción. Sólo en las formas del saber puro y por medio de ellas, puede llegar a “darse” algo para el conocimiento, cualquiera que su naturaleza sea. A su vez, en los datos concretos se “manifiestan” aquellas formas generales y se da a conocer su necesidad.

Este tipo de unidad no se establece por el saber *a posteriori*, sino que se da originariamente en él, gracias a su propia esencia. Se esfuma la apariencia de que el conocimiento y su objeto se enfrentan como dos naturalezas separadas que se buscan eternamente y eternamente se huyen, pues el saber, al penetrar en sus propias condiciones, en la perfecta conciencia crítica de sí mismo, adquiere y posee en ellas la forma de las cosas, la forma de la realidad en cuanto tal. El deslinde del entendimiento se ajusta así, a su propio principio y a su propia ley. El principio identificador que todo lo unifica y que equipara a sí mismo cuanto hay, está siempre del lado del sujeto, configurándose claramente en esta visión comprensiva del proceso de conocimiento la función de la razón: cerrar el proceso del conocer conduciendo su pluralidad a la suprema unidad del pensar. En palabras de Kant:

Puedo figurarme ya anticipadamente que todo aquél a quien hayan enojado y fastidiado los caminos espinosos por los cuales lo he conducido en la *Crítica*, me preguntará en qué fundo esta esperanza. Yo respondo: *en la ley irresistible de la necesidad* (Prol. 291).

2.- El poder de la “síntesis”.

Lo trascendental en lógica es la búsqueda de la objetividad en una autorrecurrencia subjetiva. Los conceptos son funciones de la espontaneidad del pensar, actos subjetivos que buscan la unidad de nuestras representaciones

(*KrV.*, A 68-69, B 93-94); “actos del pensar puro” (*KrV.*, A 57, B 81), como los juicios o los raciocinios. La lógica trascendental se mueve dentro de esas funciones subjetivas y de la estructura que crean. Pero a diferencia de la lógica general, cuyo objetivo analítico es simplemente reducir diversas representaciones a un concepto, la lógica trascendental trata de la *posibilidad de los conceptos a priori* y, por eso, según Kant: “enseña a reducir a conceptos no las representaciones, sino la *síntesis pura* de las representaciones” (*KrV.* A 78, B 104). Sólo en esa síntesis puede buscarse el origen primero de nuestro conocimiento; y esa síntesis trascendental es un proceder estrictamente subjetivo, un producto de la imaginación, una “función del alma”, ciega pero indispensable (*KrV.* A 78, B 103): la unidad de una *acción unificadora*. Dice Kant: “La síntesis en general es, como veremos, el mero efecto de la imaginación (*Einbildungskraft*) sin la cual no tendríamos, en general, conocimiento alguno. Pero llevar esa síntesis *a conceptos* es una función que compete al entendimiento, y mediante la cual él nos proporciona, sólo entonces, el conocimiento en la significación propia de este término” (*KrV* B 103).

En la lógica trascendental analítica se trata del movimiento trascendental subjetivo en los que el objeto, y su concepto, se constituyen como tales. Se trata pues, del pensar y el conocer en sí mismos, del juego intrínseco a ambos en la producción de conocimientos. Kant supone entonces que, si se pueden conocer exhaustivamente todas las funciones de la unidad de los juicios se pueden conocer también todas las funciones del entendimiento puro, que corresponderán a otros tantos conceptos que residen en él. Puede así establecerse la lista completa o tabla de las categorías: conceptos puros contenidos *a priori* en el entendimiento, que responden o son las formas de la síntesis pura, subjetiva, espontánea, *apriórica* de las representaciones, de lo diverso de la intuición pura, y por los cuales el propio entendimiento puro es simplemente tal. En este contexto, la

deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento es idéntica a la pregunta por su objetividad (posibilidad *a priori* de objeto, o validez *a priori* con respecto a todos los objetos de nuestros sentidos).

El objeto surge así por una acción unificadora del entendimiento: un acto de la espontaneidad de la facultad de representar. Se trata de aquella unidad, no de las representaciones, sino de la síntesis pura de ellas que al ser síntesis pura, no puede ser más que unidad de conciencia, y, como tal, un *acto de autoconciencia*; requisito para conocer todos los objetos *a priori*. Dice Kant:

Lo primero que se nos tiene que dar para conocer todos los objetos *a priori* es lo *diverso* de la intuición pura; lo segundo es la *síntesis* de tal diversidad mediante la imaginación, pero ello no nos proporciona todavía conocimiento. Los conceptos que dan *unidad* a esa síntesis pura y que consisten sólo en la representación de esa necesaria unidad sintética son el tercer requisito para conocer un objeto que se presente, y se basan en el entendimiento (*KrV.*, A 78-79, B 104).

Este movimiento de autoconciencia hay que buscarlo en el “*Ich denken*”, que debe poder acompañar a todas mis representaciones, y que, como acto de la espontaneidad subjetiva, se llama *apercepción pura, originaria, trascendental*. *La unidad de la apercepción es la unidad trascendental de la autoconciencia* (*KrV.*, B 132).

Esta unidad original sintética de la apercepción es el fundamento de la posibilidad misma del entendimiento, que a su vez es la posibilidad misma del objeto y de la experiencia. Dice Kant:

es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que

hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por lo tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento (*KrV*, B 137).

La unidad sintética de la conciencia, como principio supremo del uso del entendimiento, lo es también de la posibilidad lógico-trascendental: una condición objetiva de todo conocimiento en cuanto condición inexcusable de la posibilidad de objeto desde la conciencia: “La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condición objetiva de todo conocimiento” (*KrV*., B 138).

En este contexto, Kant habla de “unidad objetiva” al referirse a esta “unidad trascendental” de la apercepción, que unifica en un concepto de objeto toda la diversidad dada en la intuición (*KrV*, B 139). La posibilidad, en cuanto posibilidad de objeto, es posibilidad lógica en cuanto subjetividad trascendental. Su función lógica es el *acto* del entendimiento (*Handlung des Verstandes*) por el que la diversidad de las representaciones dadas queda unificada bajo la apercepción. En este sentido, el filosofar es también un actuar, más no solamente un actuar sino a la vez un constante *autointuirse* en este actuar. Sin embargo, el acto de la autoconciencia, sólo nos explica cómo es limitada la actividad objetiva, más no cómo lo es la subjetiva y, dado que la actividad ideal es puesta como fundamento de toda limitación de la objetiva, ella no es puesta como originariamente ilimitada (y por ello limitable como aquélla), sino como absolutamente ilimitable. Si aquella actividad limitable, es libre en cuanto a la materia pero restringida según la forma, entonces ésta, justo por ser originariamente ilimitable, no será libre según la materia sino sólo según la forma. En esta posibilidad de garantizar subjetivamente la objetividad de la experiencia y esta imposibilidad de limitar la actividad ideal (“disposición natural de la razón”, según Kant) descansa toda la construcción de la filosofía teórica.

3. La especulación o de “la captación de lo contrapuesto en su unidad”.

En oposición a Kant, Hegel pudo presentarnos demostrativamente la autorreflexión fenomenológica del conocimiento como una necesaria radicalización de la crítica del conocimiento.

Al final del último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*³ sobre “el saber absoluto” surge la idea de la “ciencia filosófica”, cuyos momentos no son ya presentados como figuras determinadas de la conciencia sino como conceptos determinados. Esto es la lógica. Dice Hegel:

En ella, los momentos de su movimiento no se presentan ya como determinadas *figuras de la conciencia*, sino, en cuanto que la diferencia de la conciencia ha retornado al sí mismo, como *conceptos determinados* y como el movimiento orgánico, fundado en sí mismo de dichos conceptos (*Phä*, 471).

El comienzo de la ciencia descansa, por tanto, en el resultado de las experiencias de la conciencia; proceso que se inicia con la certeza sensible y llega a su culminación en las configuraciones del espíritu que Hegel denomina “saber absoluto”: el arte, la religión y la filosofía. Son absolutos, porque no hay ya ninguna opinión de la conciencia que pueda llegar más allá de aquello que de un modo afirmativo se muestra en ellos. La *Fenomenología*, como lo dice Hegel, es el *saber que se manifiesta (erscheinendes Wissen)*. Es la manifestación o la revelación para la conciencia de la totalidad de lo lógico, de las categorías, de la negación o mediación, de la contradicción, etc. Es lo lógico que se le manifiesta a la conciencia. Es por eso que la *Fenomenología*

³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, [*Phänomenologie des Geistes (Phä)*]. Trad.: W. Roces. F.C.E. 2º reimpresión. México, 1973].

constituye una demostración del desarrollo de lo lógico y a la vez un conocimiento de esto lógico⁴. Es el desarrollo del concepto de la ciencia. En la *Fenomenología* “la lógica tiene su prueba sólo en la necesidad de su nacimiento”⁵. Una vez desplegada la totalidad de lo lógico, éste ya no necesita prueba. Cada categoría es el resultado *necesario* de la anterior, de la contradicción contenida en ella. Una vez producido el resultado, esto es, la ciencia de la lógica, se independiza de su origen y de su proceso. Aquí es donde, por primera vez, comienza la ciencia, porque aquí es donde por primera vez no hay nada más que pensamientos, esto es, no es pensado nada más que el concepto puro en su pura determinación. Continúa Hegel al final de la *Fenomenología*: “...el concepto puro y su movimiento hacia delante, dependen solamente de su pura determinación” (*Pbä*, 472). El saber absoluto es, por tanto, el resultado de una purificación, en el sentido de que la verdad del concepto fichteano del yo trascendental emerge no como un mero ser sujeto, sino como razón y espíritu, y, por tanto, como la totalidad de lo real.

La lógica es tal, precisamente, porque Hegel realiza el programa kantiano, a saber, desplegar dentro de la lógica y en concordancia con sus formas el contenido significativo complejo de la subjetividad, y, por cierto, como conclusión concreta y al mismo tiempo como fundamento de todo el desarrollo sistemático de las categorías⁶. Al pensarse del *Nous*

⁴ COLLINS, A.B.(1982): Hegel’s Redefinition of the Critical Project. In: *Method and Speculation in Hegel’s Phenomenology*. Hrsg. von M. Westphal. Sussex, S. 1-14.

⁵ HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica [Wissenschaft der Logik (WdL)]* Trad. esp.: Félix Duque, Volumen I: La Lógica Objetiva (1812/1813) Abada Editores, Madrid, 2011, p. 64].

⁶ En la “idea absoluta” como método dialéctico que supera en sí todo el despliegue previo de las categorías, expresa Hegel el giro decisivo desde la contradicción a la unidad superior, al fin suprema, como “la fuente más íntima de toda actividad, del todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y

divino como subjetividad creadora le corresponde a su vez el modo supremo de ser, es decir, no sólo la existencia y la sustancia sino además la objetividad, que se muestra en su contenido como concepto, e incluso como unificación activa de las determinaciones del concepto y con ello finalmente como subjetividad. Una lógica semejante, que desarrolla sus determinaciones puras del pensar es *especulativa* dado que su contenido es esta subjetividad que se piensa y se conoce en sus determinaciones de ser y de pensar⁷. Dice Hegel:

Lo especulativo, consiste en la captación de lo contrapuesto en su unidad o de lo positivo en lo negativo(...) a partir de ello, lo lógico se le expone al espíritu como la verdad universal(...)o lo que es lo mismo, llenando de contenido de toda verdad los fundamentos abstractos de lo lógico, adquirido previamente mediante el estudio, y dándole el valor de algo universal, ya no plantado como un particular cabe otro particular, sino expandido sobre *éste* y constituyendo *su* esencia, lo absolutamente verdadero (*WdL*, 205,206 y 207).

por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la superación de la oposición entre concepto y realidad, y la unidad que es la verdad".Cfr. *Ciencia de la lógica*, [*Wissenschaft der Logik (BL)*] Trad. esp. Rodolfo Mondolfo, Ed. Solar, Tomo II, Buenos Aires, 1982, p. 573].

⁷ *WdL*, 197: "La falta de contenido de las formas lógicas se halla más bien únicamente en el modo de considerarlas y tratarlas. En cuanto que éstas, *en efecto*, caen unas fuera de otras como determinaciones fijas, en vez de ser reunidas en una unidad orgánica, no son sino formas muertas en las que no vive ya el espíritu, que *constituía* la concreta unidad viviente (...)la razón misma es lo sustancial o real que, dentro de sí, mantiene juntas a todas las determinaciones abstractas y es la unidad sólida, absolutamente concreta de éstas. Así pues, no había necesidad de buscar lejos esa que suele ser denominado materia; cuando se dice que la lógica carece de contenido, la culpa no la tiene su objeto, sino únicamente el modo en que éste viene captado".

El saber no se distingue ya aquí de su contenido. La lógica tiene que ver con aquello que está presente como “contenido” en el pensar y despliega las determinaciones del pensamiento de esta presencia⁸. En este orden, la razón que se conoce a sí misma no es el puro Yo en su abstracción sino el pensamiento del ser que se contradice para pensarse a sí mismo y, pensándose, piensa todas las determinaciones en su universalidad. Precisamente, el conocimiento especulativo puede ser conocimiento del ser y conocimiento de sí, sólo porque conocerse es contradecirse, porque estos dos momentos que ordinariamente separamos para atribuir el uno al objeto, el otro al sujeto, la verdad y la reflexión, el ser y el sí-mismo, son *idénticos*. Su identidad (*Identität*) en su contradicción (*Widerspruch*) constituye la dialéctica misma de lo absoluto. Ésta implica la síntesis de la actitud dogmática o ingenuamente empírica y de la actitud crítica, tal como Kant la presenta en su filosofía trascendental. La *intencionalidad* de la conciencia que se dirige al ser preexistente y resuelve la reflexión en la subjetividad, y la *reflexión trascendental* que “compara las representaciones en general con la potencia cognoscitiva”(KrV, B 317), se confunden en el *conocimiento especulativo* que es conocimiento de sí-mismo en el contenido, del contenido como sí-mismo, de tal modo que esta torsión que, al mirar al ser se mira a sí misma e inversamente, se expresa por medio de una nueva lógica –una torsión lógica– que admite una identidad que es contradicción, una contradicción que es identidad⁹. Para Hegel, en la estructura

⁸ “La lógica, pues, plantea las determinaciones puramente aprióricas del pensamiento, no derivadas de la experiencia, manteniéndose indiferente a la distinción kantiana de los conceptos del entendimiento y de la razón, de las categorías y de las ideas. Tiene, con ello, que resolver el viejo problema de la extensión de las determinaciones del pensamiento y de su relación entre ellas.” En W. Jaeschke, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, [Trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Akal, 1998, p. 17].

⁹ El pensamiento reflexivo ha sido representado frecuentemente en el idealismo alemán a través de la metáfora de la imagen del espejo.

de la contradicción, hay mucho más que el necesario tránsito de la auto-posición a la autoexclusión. En cuanto que se determina como fundamento, se determina como lo no determinado: la profundidad (*Tiefe*), la oscuridad (*Verborgenheit*), la indeterminidad (*Unbestimmtheit*). Pero, en cuanto, regreso desde su negativo, se convierte en absoluta contradicción dentro de sí mismo: lejos de disolver sus opuestos en *zero*, muestra su lado positivo, según el cual deviene actividad absoluta y fundamento absoluto. Actividad doble: produce y supera (*hebt auf*), destruye.

La actividad productiva del fundamento es diferencia y síntesis. El “ejecutar” (*Verrichten*) propio de la síntesis es “fundar” (*Gründen*). La síntesis no es un hecho de la “reflexión exterior”, que presupone a la diferencia. En la síntesis, tal cual la entiende Hegel, el ser-diferenciado no es presupuesto y no es dado, sino que la diferencia se origina

“Reflejo”, “brillo”, “apariencia”, “manifestación”...entre otros serán algunos de los términos ligados a la luz para dar forma a un pensamiento que gira alrededor del concepto de “especulación”. Así dirá Schelling al ilustrar la “oposición especulativa” en su *Bruno*: “imagínate el objeto y su imagen devuelta por el espejo...” (Schelling, F:W:]: *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge*, [Trad. esp. Francesc Pereña, Barcelona, Ed. Folio, 2000, 98). Algo se refiere entonces a sí mismo como cuando revierte sobre sí el referir, que él es como tal, y, por lo tanto, hace que retorne dentro de él aquello que “sale” de él en su relacionarse. También Hegel apela a esta noción en la *Enz* en relación a la representación de la reflexión, al decir: “...todo esta puesto como un ser de la reflexión, un ser en el que parece otro y que aparece en otro” (Es ist in ihr alles so gesetzt...als ein *Sein der Reflexion*, ein Sein, in dem ein Anderes scheint und das in einem Anderen scheint) (*Enz.*, & 114; 235; 212). La reflexión externa, definida por la contraposición al proceso inmanente pues deja desconocer el efecto de la mediación, considera estos momentos como simplemente separados entre sí. El que la reflexión se suprima y se trasponga en su otro, es el principio común que subyace a la reflexión ponente, a la exterior y a la determinante. Esto será posibilitado por el movimiento del ser mismo en el devenir propio de la esencia.

en la espontaneidad de la forma misma, lo que conduce al concepto. Pero éste, habrá de surgir de “la dialéctica y nulidad de sus condiciones como de su fundamento, pero no en el sentido de que esté condicionado por la *realidad* de ellos” (BL 259;263). No es tal que hubiera un fundamento que produjera la síntesis y otro que produjera la diferencia, sino que el mismo fundamento reúne a ambas en el mismo fundar (*Gründen*). Esto también puede expresarse en la noción de “síntesis inmanente” (*inmanente Synthesis*): la síntesis que brota contiene a la diferencia, que surge a la vez en el ser que se manifiesta.

El fundamento tiene su *Grundhaftigkeit* en ser “la esencialidad que-está-siendo *dentro de sí*”, es decir, en su reflexión *hacia-sí*, -porque *hacia-otro-*, en su concreta, totalizante identidad consigo. Es, por lo tanto, no reflexión abstracta *hacia sí*, esencia abstracta, sino reflexión concreta, la que como tal es, inseparablemente, reflexión *hacia otro*. Solamente en este regreso hacia sí mismo, en este *Erinnerung in sich*, el fundamento es esencialmente fundamento. Pero este regreso es de inmediato también “egreso” (*Auskehr*): el fundamento es fundamento de algo, de otro. Y así la determinación es doble: de un lado, lo fundamentado *se refiere* a su fundamento (*Grund-Beziehung*); del otro, éste es la *base* de aquél (*Grund-lage*). Ambos no son exteriores el uno del otro, pues el contenido es esto: ser la identidad consigo mismo del fundamento dentro de lo fundamentado y de lo fundamentado dentro del fundamento. Lo idéntico consigo o la esencia del fundamento es a la vez también lo idéntico consigo o la esencia de lo fundamentado. Es la esencia una en el fundamento, que mantiene juntos a ambos, fundamento y fundamentado.

4.- Conclusión

La lógica trascendental es ya el germen de la lógica especulativa de Hegel que no conoce el límite de la cosa en

sí. En la lógica de la esencia, recupera la doble tarea fundadora y crítica de la Analítica Trascendental de Kant: asume a la vez la tarea de justificar el uso de las categorías del entendimiento en la ciencia y de criticar las especulaciones sobre lo absoluto que se habrían fundado sobre esos mismos conceptos del entendimiento de la metafísica que se abría a un mundo trascendente. El ser no está más allá del saber, es el saber mismo.

Kant asume el valor de haber ido más allá del uso empírico y de no haberse dejado arrastrar por los “sueños de un visionario”. Pero, según Hegel, la noción del saber absoluto está presupuesta por la reflexión trascendental; es inevitable desde el momento en que nos entregamos a esta reflexión. En este sentido, frente al *Reflexionsbegriff* de la filosofía trascendental queda por mostrar que ésta no se agota en un crítico asegurarse de las condiciones de validez y la de constitución de la objetividad en general. La reflexión no queda como la operación del fundamento (*Grund*) de la determinidad (*Bestimmtheit*) lógico-categorial externa a la esencia de la realidad¹⁰.

Lo que Hegel denomina “filosofía de la reflexión” es principalmente aquella filosofía que ha establecido una distinción entre los ámbitos cognoscitivos y entre las distintas facultades, a la vez que ha intentado prevenir contra la “inevitable dialéctica de la razón” que se desata cuando se hace un uso inadecuado de las categorías del entendimiento. Al mismo tiempo, lo racional es concebido no como algo separado del entendimiento sino como el resultado de un proceso de avatares negativos que son tan *inevitables* como

¹⁰ Kant, según Hegel, en la doctrina del fenómeno (*Erscheinung*), ha quedado en tanto a medio camino, al entender al fenómeno solamente en sentido subjetivo y fuera del mismo ha fijado a la esencia abstracta como la inaccesible *cosa en sí* para nuestro conocimiento. Ser solamente fenómeno, esto es la propia naturaleza del mundo inmediato objetivo mismo, y, con que sabemos a éste como tal, así nosotros conocemos con ello a la vez la Esencia, el cual queda detrás o del otro lado del fenómeno.

necesarios, puesto que representan la efectuación de lo que ya anida en el entendimiento mismo: como necesidad de actualizar el principio que debe regir incluso en la separación, la clasificación, la limitación.

En este contexto, la filosofía crítica de Kant, a pesar del progreso que constituye sobre la reflexión formal, sigue siendo no obstante una “reflexión *sobre*”, o una reflexión ya interna, pero que se ignora como tal. Parte de un inmediato sensible en la *Estética* trascendental, y después muestra la conformidad de esta sensibilidad con las condiciones trascendentales de la reflexión en la *Analítica*. Sin embargo, aunque este inmediato se convierta en el “fenómeno” (*Erscheinung*) fundado en la esencialidad de las categorías, no deja de conservar una irreductibilidad, tiene todavía en él una posición no resuelta del ser, algo extraño a la reflexión que debe partir de él para fundamentarlo. Kant no comprende a la apariencia como tal en el sentido de la estructura misma de la reflexión. Hegel muestra, precisamente en la Doctrina de la esencia, que es el ser mismo el que aparece, el que se reflexiona y se fundamenta, como si la apariencia (*Schein*) remitiese a otro distinto de ella. Pero este otro es el movimiento mismo del aparecer, del desdoblarse. En el primer apartado de la Doctrina del concepto, dice:

Se tiene la costumbre de decir: “*Es sólo un concepto*”, cuando se le contraponen no sólo la idea sino la existencia sensible (...) como algo que sería mucho mejor que el concepto (...) En la *síntesis a priori* del concepto, Kant poseía un principio más elevado, en el que la dualidad podía ser reconocida en la unidad, y por lo tanto podía reconocer lo que se necesita para la verdad. Pero la materia sensible, es decir, lo múltiple de la intuición le apremiaba demasiado, para que pudiese liberarse de él, y llegar a la consideración del concepto y de las categorías *en sí* y *para sí*, y a un filosofar especulativo. Cuando la lógica es considerada la ciencia de la forma absoluta, este ser formal, *para ser verdadero*,

necesita tener en sí mismo un *contenido*, que sea adecuado a su forma, y esto tanto más, porque el elemento formal lógico tiene que ser la pura forma, y por lo tanto el verdadero elemento lógico tiene que ser la *pura verdad* (BL 271).

Este despliegue reflexivo de las determinaciones del pensamiento (*Denkbestimmungen*) que desemboca en la reflexividad absoluta de la Idea es, precisamente, lo que caracteriza su exposición. Aquí el concepto no es presupuesto (*vorangesetzt*) ni como diferente del pensamiento ni como sujeto reflejante que piensa pensamientos, sino “formas” que desde sí exponen pensamientos, otras formas. Según Hegel:

Hay que tomar al movimiento reflexionante como *absoluto contrachoque*¹¹ dentro de sí mismo. Pues la presuposición del regreso a sí, aquello de lo cual *proviene* la esencia y que es primeramente como este volver hacia atrás, se da solamente dentro del retorno mismo. El sobrepasar lo inmediato, que es por lo que se inicia la reflexión, lo es más bien sola y primeramente por eso; y el sobrepasar lo inmediato es el llegar la esencia cabe ella misma (WL 252;450).

Por causa del propio movimiento de la esencia, “este puro producir desde y hacia sí mismo” (WL 260;459) de la identidad lógico-esencial, adquiere las características de una “seudo-subjetividad”, de un todo que se funda en su propio desarrollo inmanente como existente presente para sí, presencia para sí mismo, no como la forma matriz, sino como una “determinación”, mejor, como una

¹¹ *Gegenstoss*. Duque traduce por “contrachoque”, en tanto que Mondolfo propone “repercusión”. Labarrière-Jarczyk optan por “*contrecoup*” (rechazo) [*Science de la Logique, op.cit.*, II 20] en tanto que Moni traduce por “*contraccolpo*” (rebote, repercusión) [*Scienza della logica, op.cit.*, II 447] y Miller por “*recoil*” (retroceso) [*Science of Logic, op.cit.* 402].

“autodeterminación”. Efecto en el interior de un sistema que ya no tolera la oposición entre la pasividad y la actividad, entre la causa y efecto, sino que es discordia “activa”, en movimiento, de fuerzas diferentes que sólo reconocen “lo mismo” al tiempo que lo disuelven. Esfuerzo de la vida que se protege brindándose.

Bibliografía

KANT, I., *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der

Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlín und Leipzig, 1902 ss. [*Kritik der reinen Vernunft*

(*KrV*) Trad. esp. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007].

KANT, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, (Prol.) Trad. esp. de Mario Caimi, Madrid, Ágora de Ideas, Istmo, 1999, p. 31].

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, [*Phänomenologie des Geistes (Phä)*] Trad.: W. Roces. F.C.E. 2º reimpresión. México, 1973].

HEGEL, G.W.F.: *Ciencia de la lógica* [*Wissenschaft der Logik (WdL)*] Trad. esp.: Félix Duque, Volumen I: La Lógica Objetiva (1812/1813) Abada Editores, Madrid, 2011.

Bibliografía complementaria

COLLINS, A.B.(1982): Hegel's Redefinition of the Critical Project. In: *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*. Hrsg. von M. Westphal. Sussex, S. 1-14.

FULDA, H.D. (1966)*Zur Logik der Phänomenologie von 1807*. In: Hegel-Studien 3.

GADAMER, H. G.(1971)*Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen: Mohr. [Vers. Esp. Trad.: M. Garrido, Cátedra. Madrid. 1981].

GODDARD, J. CH. (éd.) (1999) *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Vrin, Paris.

HORSTMANN, R.-P. (2004).: *Die Grenzen der Vernunft*, Seminar Klostermann, Frankfurt a.M.

PANOU, S. (1972) *Zur Metaphysik des Ichs*, in: Tijdschrift voor Filosofie 34.

JAESCHKE, W.(1998):*Hegel. La conciencia de la modernidad*, [Trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Akal]

REUTER, P. (1989)*Kants Theorie der Reflexionsbegriffe*, Würzburg.

ROHS, P. (1969): *Form und Grund (Hegel-Studien, Beiheft 6)*, Bonn.

SCHIMDT, K.J.(1997): *G.W.F.Hegel: Wissenschaft der Logik-Die Lehre vom Wesen*, Verlag Schöningh, UTB.

SHELLING, F:W:J: *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge*, [Trad.esp. Francesc Pereña, Barcelona, Ed. Folio, 2000]

WÖLFLE, G.M.(1994) : *Die Wesenslogik in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

DIALECTIC AND NETWORK ONTOLOGY.

THE CONCEPT OF REASON AFTER HEGEL¹

Eduardo Luft

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

1. The immanent critique of Hegel's dialectic

In any project of reconstruction of dialectical thinking, one must always bear in mind the objections raised by outstanding thinkers against central insights of Hegel's philosophy. A key role in this context is played by the critique developed by late Schelling in his lectures *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, which had a strong influence on later thinkers, becoming really epoch-making in the history of philosophy². I am thinking above all about the denunciation of a deficiency in Hegel's treatment of the concept of contingency in the *Science of Logic* and the consequent

¹I am grateful to Erasmus Mundus EuroPhilosophie Programme and to Professor Markus Gabriel, for the grant and the invitation to work as a visiting professor at the University of Bonn (2012). This paper is based on the third and fourth of my Bonn lectures. A first (incomplete) Portuguese version of this paper can be found in E. Luft, 2010.

²Schulz, 1955.

distorted understanding of the role of the individual in the system of philosophy. In *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*, I tried to rearticulate Schelling's objections in the form of an immanent critique of Hegel's philosophy³. At the time I believed that the critiques could be satisfactorily answered by a specific correction in the *Science of Logic*, to be more precise, of Hegel's theory of modalities⁴, according to the proposal of Carlos Cirne-Lima⁵. During the time when I performed my Doctoral research, however, it slowly became clear that the critique had a greater impact than I had previously imagined. In *As sementes da dúvida*⁶, I proposed reinforcing these two objections (deficiency in the treatment of contingency and freedom), both strongly emphasized by the late Schelling and Kierkegaard⁷, articulating them with a third critique (inspired by Feuerbach⁸), i.e., the accusation of dogmatism, and referring them all to what I consider their common root: the awareness of the inconsistencies originating in Hegel's attempt to conceptualize dialectical processuality in the light of what I nowadays call *teleology of the unconditioned*, a constitutive mark of Concept. It is due to this specific type of (immanent) teleology that the end of the dialectical becoming *and* the necessary steps required to the fulfillment of the Concept are predetermined by the Concept itself. The supposed presence of the teleology of the unconditioned would explain why, in the *Phenomenology of Spirit*, the process of formation of consciousness necessarily flows into absolute knowledge; why in the *Science of Logic* the self-determination process of pure thinking is consummated

³Luft, 1995.

⁴WL, v.6, p.200ff.

⁵Cirne-Lima, 1993, p.100.

⁶Luft, 2001.

⁷Nachschr., v.13, p.111.

⁸Krit., p.46.

in the ultimate foundation of the system of categories; and, finally, why the historical becoming of civilizations is fulfilled in the substantialist freedom derived from the modern State.

1.1. Structural changes

The response to the aforementioned objections to Hegel's dialectic, now potentiated as critiques to the logical structure of the Concept, requires breaking with the teleology of the unconditioned. Since the Concept structures the system of philosophy as a whole, its problematization requires the global restructuring of the dialectical system. In *Sobre a coerência do mundo* I tried to discuss, in general lines, a new project of systematic philosophy which aims at taking this restructuring requirement into account⁹. In my view the most important structural changes are the following¹⁰: a) abandoning the project of providing the ultimate foundation for knowledge, with the corresponding collapse of the dualism between phenomenal knowledge and absolute knowledge (between *Phenomenology of Spirit* and *Science of Logic*), and advocacy of a generalized fallibilism; b) collapse of the dualism between *Logic* and *Philosophy of the Real (Realphilosophie)*, the basic premise of Hegel's objective idealism, and affirmation of evolutionary idealism; c) transformation of the inflationary metaphysics of the Concept into a deflationary ontology¹¹ anchored in the principle or law of coherence¹². This paper aims to spell out the general lines of a deflationary ontology (conceived as network ontology) that results from the refusal

⁹ Luft, 2005.

¹⁰For a detailed explanation of this changes, see Luft, 2014.

¹¹Luft, 2004.

¹²Cirne-Lima, 2006.

of the teleology of the unconditioned, shining light on the new concept of reason that emerges from the immanent critique of Hegel's dialectic.

2. Two paths

Network ontology can be achieved by two complementary paths of the same movement of deflation of classical ontology: the descending path (descending dialectic or *katabasis*) and the ascending one (ascending dialectic or *anabasis*)¹³. Both paths begin with Plato's influence on Western thinking. Let us see what this second path consists of, in general lines, since the first one (the descending path) will be discussed in further detail below.

The ascending path bifurcates into two trajectories: on the one hand, it leads from Plato's theory of ideas to classical biology, and thence to its Darwinian critique; on the other, we take the direct path that goes from Platonism to Bertalanffy's systems theory; both these directions are finally unified in the theory of complex adaptive systems. Classical biology, systematized in the work *systema naturae* by Linnaeus in 1735, is based on a classificatory (typological) model which assumes a strong concept of species, inspired by Plato's ideas¹⁴. Like the ideas, the species are fixed and clearly distinct from each other. For each species a drawer is reserved in the classificatory museum (which is why classical biology is jokingly called "museum biology"). The Darwinian break affirms the contingent character of species, their historical genesis and their temporal conditioning: the regional ontology inherent to biology is deflated, and in place of the complex structure of the immutable species the

¹³Cirne-Lima, 2007.

¹⁴Ruffié, 1982.

minimalist structure of the algorithm of evolution¹⁵ is introduced. The real world is more similar to the bottom of Plato's cave, where the difference among species is diffuse and the very notion of species as an ideal type comes undone.

Whereas no direct influence of Plato's tradition on Darwin himself is known (at least by me), as to the other ramification of the ascending path, i.e., to systems theory, something very different occurs¹⁶. L. von Bertalanffy, the founder of systems theory had clearly recognized the influence of Neoplatonic authors in his founding work, *General System Theory*¹⁷, dedicated to Cusanus, Leibniz, Goethe, Aldous Huxley and Paulus von Bertalanffy. We owe to Bertalanffy the introduction of the fundamental presuppositions of dialectical ontology in the natural sciences. Initially independent currents, Darwinism and the systems theory are synthesized in the recent works by scientists of the Santa Fe Institute, i.e., in the *complex adaptive systems theory*. I have in mind here, above all, the name of Stuart Kauffman, who successfully applied this innovative scientific approach to biology¹⁸ and later to other fields of investigation such as technological evolution and cosmology¹⁹.

We owe physicist Lee Smolin, the partner in a continuous dialogue with Kauffman, the development of an evolutionary cosmology. Its fundamental presupposition is that the so-called "natural laws" are not immutable patterns of nature, but historically generated contingent patterns. Only the algorithm of evolution remains as a universal law.

¹⁵Dennett, 1995.

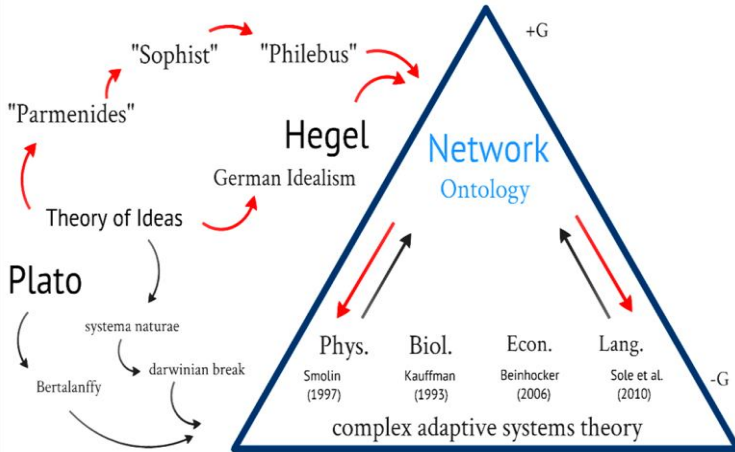
¹⁶Cirne-Lima, 2012, p.156-7.

¹⁷Bertalanffy, 1969.

¹⁸Kauffman, 1993.

¹⁹Kauffman, 1995 and 2000.

Smolin²⁰ performs in cosmology the deflationary work previously done by Darwin in biology²¹. Thus deflationary relational ontology just follows the route of generalization of the ascending path: from a theory restricted to biology it expands²² until it involves cosmology itself.



Descending dialectic: potential of immanence of philosophy

Ascending dialectic: potential of self-transcendence of the particular sciences

²⁰Smolin is the author of seminal works on the foundations of Physics and the search for a unified theory (which aims to overcome the conflict between relativity and quantum physics) (see Smolin 2001 and 2006).

²¹Smolin, 1997.

²²We find one of the most remarkable recent applications of the theory of complex adaptive systems in the work by Eric Beinhocker, *The Origin of Wealth. Evolution, Complexity and the Radical Remaking of Economics* (Beinhocker 2006). It is ironical that the very core of dialectical thinking – relational, processual and holistic ontology that we will make explicit soon – now survives in the very same science that, a short while ago, with the collapse of Marxism, appeared to have consummated its death, i.e., economics.

3. From Plato to Hegel

The descending path, the eminently philosophical one, also bifurcates into two routes that can initially be considered independent: on the one hand, it traces the influence exerted by the theory of ideas in German Idealism and then spells out the deflationary consequences of the critique of Hegel's dialectic; on the other, it goes directly from the critique of the theory of ideas, vehiculated in *Parmenides*, Plato's dialogue, to the deflationary ontological approach found in *Philebus*. Both routes are unified in a contemporary dialectic conceived as network ontology.

The theory of ideas is Plato's response to the enigma of the order present in a world that, left to its own devices, expresses the tendency to dissolve in chaotic multiplicity, of losing itself in the indeterminate. The sensible realm do not submerge when facing this destructuring power only because, somehow, they *participate* in the structuring power of the idea. The doctrine of ideas thus contains a double and paradoxical requirement: on the one hand, it assumes the split between ideas and phenomena, both belonging to distinct ontological spheres – the intelligible realm in which the immutability, universality and full determination of ideas is revealed (the ordering force of the One), and the sensible realm, in which the mutability, singularity and indetermination of phenomena are shown (the disaggregating force of the Many); on the other, it requires the bond between these ontological spheres via the doctrine of participation. Fighting this dualism will be the central theme of Plato's late thinking.

However, already in the theory of ideas we see the emergence of two characteristic traits of dialectical thinking, preserved by Hegel and, I believe, by any philosophy that considers itself dialectical: the relational and holistic character of ontology. We saw that the characteristic of the phenomena, according to Plato, is precisely their tendency to

lose themselves in the infinite: every phenomenon is determined by its relationship with another phenomenon. Since the chain of relationships is endless and does not find repose in any stable configuration, in any self-structuring network of phenomena, the phenomenal logic is disruptive. Only the presence of the idea as a structuring pattern that is not part of this infinite process of determination can prevent the sensible world from being pure chaos, pure disorder. Now, we might ask, what ensures that the ideas themselves are not submitted to the same disruptive logic? Plato's answer is holism: like the phenomena, also the ideas are not thematized in the context of an atomistic approach (i.e., as beings determined already in-themselves, in their isolation from other beings); on the contrary, ideas are only determined in their mutual identification and differentiation (a topic dear to the dialectic of supreme genres of the *Sophist* dialogue). However, differently from the phenomena, in their co-determination ideas form nexuses of mutual relationships, self-determined relational structures, *configurations* of ideas. In turn, each configuration of ideas is subordinated to even more universal networks, and all these networks are reunified in the general and self-determining structure of the intelligible world itself, the world of ideas. Only when it is constituted as a self-determined totality can the intelligible world avoid the disruptive logic of a determination process that is lost in the infinite, typical of the phenomenal sphere.

Dialectical philosophy maintains, therefore, that every determination, in thinking or in being, presupposes a relationship. No being (or no *event*, as we shall see) can possess any quality (or determination) associated with itself, without being in a relationship with another being (or event). Now, if this chain of relationships were to be lost in the infinite, no determination would be possible. Thus, there cannot be any *being in itself* without the co-presence of a *being for another*, nor can this contrast exist without the presence of

a network of relationships that folds back on itself (without a *being for itself*). Relational ontology presupposes holism.

Relational ontology is anchored in the law of coherence, which states: *Only what is coherent remains determinate*. Everything that is (or can be) occurs in configurations. Concrete configurations are networks; abstract configurations are graphs²³.

3.1. First approach to the inflationary tendency of metaphysical thinking

We saw how Plato responds to the problem of the enigma of the presence of order in the sensible sphere, i.e., by formulating the theory of ideas, whence two characteristic traits of dialectical ontology are extracted: its relational and holistic character. But this is not Plato's last word. In the *Parmenides* dialogue, Plato himself aims a powerful critique at the theory of ideas. One of his main objections is implicit in a question which at first sight appears naïve, directed at Socrates by the Parmenides character: "And what about these, Socrates? Things that might seem absurd, like hair and mud and dirt, or anything else totally undignified and worthless? Are you doubtful whether or not you should say that a form is separate for each of these, too, which in turn is other than anything we touch with our hands?"²⁴. We know that there must be a form for beautiful, good and true things, but must there also be a form for what is lowest or most insignificant in the world of phenomena?

This objection touches on a central point. The logic of the classificatory procedure typical of the theory of ideas is to assign a corresponding form to each supposed pattern found in the phenomenal realm, since what is ordered in the

²³Barabási, 2012, p.26.

²⁴Plato, *Parm.*, 130 c-d.

phenomena results precisely from their participation in a form (or idea). Hence, for each group of phenomena there must be a corresponding idea. However, if there are (potentially) infinite phenomena (or phenomenal patterns), will there also be potentially infinite ideas? If at every new group of phenomena with a same underlying organization there should be a corresponding idea that has not yet been revealed, and assuming that the process of listing new phenomena to be explained is a task without a foreseeable end, then nothing ensures that there is in fact a limited number of ideas. The tendency to the unlimited is thus transposed from the sensible sphere to the intelligible one, making it a mere reflection of the chaotic multiplicity that it was really meant to overcome. According to this reasoning Plato's theory appears to lead to the (potentially infinite) inflation of the intelligible sphere.

The inflationary tendency of the theory of ideas is also diagnosed in another famous objection made in *Parmenides*, and was taken up again later by Aristotle (the third man argument). The theory of *methexis* requires that the phenomena of the sensible world have something in common with ideas. However, just as having recourse to an idea should be able to explain the unity underlying the diversity of phenomena in the sensible world, only appealing to a new idea (of the second level) would be able to explain the unity underlying the diversity that pertains to the opposition between a given idea (of the first level) and the entity of the sensible world that participates in it, which would generate a new opposition and the need to postulate a new idea (of the third level), and thus to the infinite²⁵. Now the difficulty concerns not the classificatory procedure used to elaborate the theory of ideas, but the assumption of a dualism between idea and phenomenon. In both cases, however, the problem appears to lie in the fact that in order

²⁵Plato, *Parm.*, 132d-133a.

to elaborate the theory of ideas we need to appeal to a principle of constitution external to the intelligible sphere. In the first critique, the classificatory method appears to postulate the dependence of the procedure of forming ideas on the appeal to empirical observations: we begin with the phenomena to explain the ideas, when we should do the opposite – which is not feasible without a clear rule of formation of the intelligible sphere *previous* to the empirical research; in the second critique, the dualism between idea and phenomenon forces us to appeal to a “third idea”, beyond that dichotomy (and, therefore, beyond the intelligible sphere itself) in order to explain the possibility of participation.

3.2. Second approach to the inflationary tendency of metaphysical thinking

We find a difficulty similar to that observed by Plato in his theory of ideas, i.e., the absence of an *internal* rule of formation that explains the constitution of the intelligible sphere, in German Idealism, although obviously in a different context of philosophical problematization. That is what one can gather from a brief examination of the transition from Kant to Fichte. Kant had inherited from Platonism not only the postulation of a framework of *a priori* structures (pure forms of intuition, categories and ideas) responsible for ordering the sensible sphere, but also the absence of a principle that could explain the presence of such structures, the limitation of their number, etc. In particular Reinhold had diagnosed the lack of a clear foundation for transcendental philosophy, which could free it from unexplained presuppositions. The lack of a principle to anchor a strictly progressive procedure for the *a priori* constitution of the system of pure reason, and the use of a regressive and indirect form of (transcendental) argumentation in key contexts of the *Critique of Pure Reason*

appear to condemn philosophy to dependency on non-problematized assumptions of particular sciences.

Here we see a problem analogous to the one already detected in the theory of ideas: the intelligible or, in this case, transcendental sphere shows itself dependent on elements that are external to it. The response of Reinhold, followed by Fichte, is to require a strictly *a priori* derivation of the transcendental elements inherent to subjectivity, from a presupposed principle of order. In the case of Fichte, the transcendental structures are engendered by necessity during the process of self-determination of the self towards the full awareness of oneself as a free subject.

Post-Kantian Platonism thus takes on its own profile with three marked innovations: 1) one begins with the assumption of an *immanent* principle of order capable of preventing the problem of the infinite regressions in the intelligible or transcendental sphere; 2) the transcendental sphere has a dynamic, processual character; 3) the process of engendering the transcendental structures has strongly teleological traits.

What Schelling and Hegel will do is to transform the subjective idealism of Fichte into an objective idealism: the process of self-determination of subjectivity towards full self-consciousness is transformed into the process of self-determination of absolute reason towards its full self-knowledge. However, a quick comparison of the *Critique of Pure Reason*, a work that is marked precisely by abandoning the attempts at an entirely *a priori* construction of knowledge which were rife in classical metaphysics, with the *Science of Logic*²⁶, i.e., a quick comparison between the lean framework of the 12 categories of Kant and the vastly complex system of categories developed by Hegel in his *Logic*, shows that

²⁶The work of the philosopher that V. Hösle considers, in my opinion correctly, together with Fichte and Schelling, the “radicals Apriori Ker der Philosophiegeschichte”(Hösle 1988, p.80).

which is possibly the main root of inflationary ontology: the recurrent attempts in the metaphysical tradition of reducing the Many to the One, in other words, to reinterpret the underdetermined multiplicity of the phenomena as determined multiplicity in the light of a presupposed principle of order. It is this attempt that will bring with itself the notorious inflation of the transcendental (or logic) sphere which we observe in the transition from the *Critique of Pure Reason* to Hegel's *Logic*.

Hegel's *Logic* deals with the logical structure of the world: the examination of the Concept in its *a priori* self-determination process has made it possible to clarify the uncountable multiplicity of the phenomena of the 'empirical world', i.e., of the sphere of the *Philosophy of the Real* conceived as a manifestation of the Concept. The Many has to mirror the One. The more intense the demand for an *a priori* explanation of the world, the greater is the tendency to inflate the intelligible realm of determinations that could reflect the sensible multiplicity (when precisely the contrary was intended). Until we come to the inevitable conclusion: there will always be a residue left. The Many will remain untamable.

The attempt to exhaust our knowledge of the world *a priori* ultimately not only becomes hostage to a vast inflation of the intelligible or transcendental sphere, but ironically, precisely there where the regression to the infinite aims at being hindered, it is inevitable to have recourse to a dualistic position – in the case of Hegel, the appeal to two beginnings in the system of philosophy, a point that has been so well noted in Schelling's famous critique²⁷, inaugurating the opposition between *Logic* and *Philosophy of the Real*. And here, paradoxically, we return to the enigmas of all dualism denounced in Plato's *Parmenides*, beginning a new inflationary movement: after all, what logical-ontological structure

²⁷Schelling, *Gesch.*, p.562.

explains the dualism between Logic and Philosophy of the Real?

4. Network ontology

4.1. One and Many

As we saw, a certain version of Platonism was generally accepted in the long tradition of Western philosophy, staking everything on the reduction of the Many to the One, ie, developing what I call a concept of (objective) reason with the *bias toward the One*. We can, however, find in the very core of Plato's philosophy, the indispensable elements to open up a new possible route, or at least provide a new glimpse of the alternatives available for a relational ontology. Plato's *Philebus* will be our point of departure: in this dialogue it is not the isolated One alone that occupies the position of the principle of philosophy, rather it is the dialectic of the One and the Many: "(...) whatever is said to be consists of one and many, having in its nature limit and unlimitedness [*peras de kai apeirian*]"^{28 29}.

Like every Platonic Dialogue, *Philebus* elucidates the most complex metaphysical thinking based on the simplest examples. The core of the dialogue involves the clarification of the logic of pleasure. And the logic of pleasure is the logic of infinity, the same logic tending to disruption which, as we

²⁸Plato, *Phil.*, 16c.

²⁹In Schleiermacher's version of this passage (Platon *Phil.*, 16c), *peras* and *apeiron* are translated respectively as 'determination' (*Bestimmung*) and 'indetermination' (*Unbestimmtheit*). Frede's translation of the concepts provides, in my opinion, a better expression of the dynamic way in which Plato treats the relationship between One and Many. This does not prevent me from recognizing that there is a major reason underlying the choice of the term 'indetermination' to translate '*apeiron*', as I will show further on in the text.

have already seen, characterizes the entire phenomenal realm. It is enough for us to think about the most common of desires, in how gluttony has no limits and tends to get around satiety. If this impulse to the infinite, which leads us to eat or drink to exhaustion, were not contained, the natural order of the organism would collapse. It is intelligence that leads us to limit desire, curbing the movement towards the infinite and preserving health. But what is only a simple example of the routes and misroutes of our daily *praxis* is elevated by Plato to a sample of the intimate structure of all there is or may be, i.e., of the first principles of dialectical ontology.

The essence of the world does not reside in a logic of reduction of all multiplicity to an instance of a presupposed principle of order: it is the tension between two antagonistic movements which lies in the core of being – on the one hand, the limiting process that imposes measure and order on the world, on the other, transcending the limits, which dissipates measure and generates disorder. It is difficult to understand how to conciliate this very fundamental assertion in key contexts of Plato's late work – and very decisive in the so-called Unwritten Doctrines, centered on the opposition between the One (*hen*) and the unlimited Dyad (*aoristos dyas*) – with the classical interpretation of Plato's thinking, particularly of the theory of ideas. Konrad Gaiser even diagnoses the presence of an insurmountable dualism of principles or a 'contradiction'³⁰ undermining any attempt at a strict systematization of Plato's philosophy. I prefer to assume that here we have a clear sign of a change of philosophical position which can be traced along the very trajectory in which Plato's dialogues were elaborated – in other words, a change of perspective which can be glimpsed in the exoteric work of Plato, without needing the support of his esoteric work (in the Unwritten Doctrines): in this sense *Parmenides* means a break with the theory of ideas, at

³⁰Gaiser, 1998, p.10.

least with its typically dualistic version, giving rise to a deflationary movement which culminates in the minimalist theory of the first principles that we see outlined in late works such as the *Sophist* and particularly *Philebus*. The most fundamental mark of this transition is precisely the decisive thesis that the Many (and its logic of infinity) should no longer be considered the absolute other of the One (and its limiting logic), i.e., it should no longer be defined as the mark of *aisthêton*, in its excluding opposition vis-à-vis *noêton*: the One and the Many no longer oppose each other in an excluding way, but are related in an including and correlative manner, constituting the structure itself of the dialectical theory of the first principles.

4.2. The concept of reason after Hegel

Now we have in hands the philosophical background to make explicit the project of network ontology. As stated earlier, the answer to the main objections to the Hegelian dialectic requires the refusal of the teleology of the unconditioned. Since the teleology of the unconditioned is anchored in the logic-syllogistic structures of the Doctrine of the Concept, deny it means to rethink the Concept itself without the necessary presence of those structures. Hence we extend the same radical doubt that dissolved supposedly rigid structures in the Doctrines of Being and of Essence to the Doctrine of the Concept. All the logical structures manifested in the Doctrine of the Concept are transmuted, except for the law of coherence itself, into possible but not necessary configurations. Therefore, contingency is no longer conceived as a factor outside the *logical sphere* (even if meant as an exteriority set by the Concept itself and soon overcome) and begins to constitute a decisive feature of a new concept of dialectical reason.

Only what is coherent remains determinate, but there are multiple, potentially infinite ways to achieve coherence. Coherence is

the unity of a multiplicity, or a multiplicity in unity. Coherence can occur at the extremes of the maximum predominance of the One over the Many, or vice-versa. The notes of *identity*, *invariance* and *determination* should be associated with the One and the notes of *difference*, *variation* and *underdetermination* with the Many. I call the movement towards the maximum predominance of the One over the Many *uniformization*; the opposite movement is *diversification*. In its self-determination process the objective reason (the **idea of coherence**) moves eternally, exploring all the potentially infinite ways of realizing the dialectic of the One and the Many.

The narrower concept of objective reason defended by Hegel is thus only the "tip of the iceberg" of a much broader concept of reason, a concept of reason without the bias toward the One.

4.3. A thought experiment

Let us now perform the following thought experiment. Let us imagine ourselves following the movement that goes from maximum diversification to maximum uniformization, observing the presence of increasingly less difference and more identity, less variation and more invariance, less underdetermination and more determination in the universal becoming. The maximum degree of predominance of the One over the Many would occur in the simplest possible network (in the context of a cosmological theory, the simplest possible *configuration of universe* or *world*) in a dynamic relational ontology: self-determination reduced to the mere repetition of the identity of the universe with itself. I call the configuration of universe which expresses this state of maximum uniformization the World of Parmenides (the realm of pure Being). No residue of the Many appears to remain in the World of Parmenides, it appears to be completely annihilated in pure identity, but that is not what

in fact happens. Identity with oneself supposes the difference between two terms in a relationship. Besides this minimum difference, the repetition of the identity of the world still expresses the universal *becoming* and not an impervious identity. The Being of Parmenides is not, in fact, pure Being: the Appearance inhabits it, even if downgraded to its minimalist version. The totality of the world is still an *event* and thus, variation.

Most decisively, the extreme manifestation of the predominance of the One over the Many is only one among the potentially infinite manifestations of the coherence of the whole with itself. The idea of coherence always exceeds this or that configuration of the universe and will not take long to develop new configurations, showing that what appeared to be the realm of the purest and most absolute perfection, the realm of pure Being, actually contains the tense presence of the Appearance, which will soon reveal its strength. Any subsequent manifestation of diversity – for instance, the onset of new events, new relationships or new modes of the self-organization process beyond the redundancy of self-identity – will lead to the collapse of that minimalist systemic configuration, which reduced the universe to a radically simple system. Thus we perceive, not without a certain measure of surprise, that the static and supposedly pure realm of Being is actually a highly unstable and improbable manifestation of self-coherence.

We can now move in the opposite direction, taking the path that leads from maximum uniformization to maximum diversification. The universal becoming now goes towards the maximum predominance of the Many over the One. This process is associated, initially, with a *determined* complexification of the universe: new events and new relationships are *explicated*, determinedly unfolded from a given principle of order (a given configuration of universe). However, the mere explication of a totality of events based on a principle of order does not yet mirror the maximum

predominance of diversification. Only the underdetermined variation expresses the true potency of the Many.

As the universe approaches greater diversification, the less stringent mode of the self-determination process is detectable, increasingly similar to a vast disorder. Initially determined, multiplicity increasingly reveals its genuine face, i.e., as a multiplicity underdetermined by the configuration of universe (the events are no longer *implicated* in the configuration of universe presupposed as its principle of order, and become only *enveloped* in it). The new determinations engendered by the global system (the specific world that is the issue here) are prefigured only as mere definite possibilities by their self-determination process (*first degree of potentiality*). Finally, the very configurations of universe in which the idea of coherence is manifested prove less and less determined. The extreme face of diversification implies the transformation of actual events into pure indefinite possibilities, enveloped or surrounded by a minimalist actual systemic configuration (*second degree of potentiality*). The maximum underdetermination occurs in a simple system, in which only the self-relationship of the whole remains determined: the World of Gorgias (the pure Appearance).

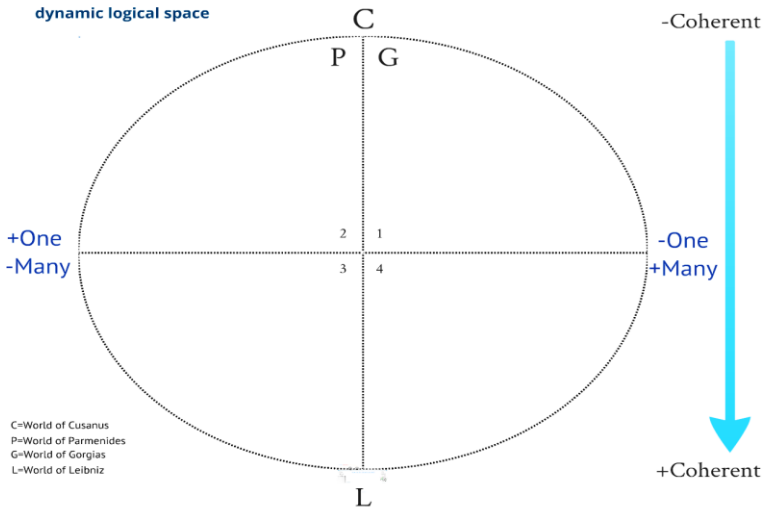
The merger between ascending and descending dialectic, the convergence between the movement of generalization of the theory of complex adaptive systems (together with the generalization of network science) and the path that leads from the critique of Hegel's philosophy to a deflationary ontology provides a powerful way to build a formal theory of some decisive traits of network ontology. What we call the World of Parmenides can be formalized as a kind of *regular network*, while the World of Gorgias could be (roughly) formalized as a kind of random network. But Appearance, in the pure relationship with itself, is only the counterpart of Being in the same situation, and the two opposites do not differ anymore, at least not in the sense of

founding antagonistic configurations of universe. Being and Appearance show themselves as what they are: aspects of one and the same configuration of universe which expresses the extreme limit at which the antagonistic routes of universal becoming coincide. We are surprised to understand that the antagonistic paths of maximum uniformization and maximum diversification converge towards one and the same center and repose provisorily therein, coinciding in one and the same configuration of universe, in one and the same world. The antagonistic movements merge, only being distinguished from the perspective of those who aim at enunciating them, taking into account the genesis of that configuration. I call this world, in which the World of Parmenides (P) and the World of Gorgias (G), the realms of pure Being and pure Appearance coincide, the World of Cusanus (C).

4.4. Dynamic logical space

In this brief thought experiment, we saw unfold before us the structure itself of the **dynamic logical space**: the World of Parmenides and the World of Gorgias are possible worlds given the objective validity of the law of coherence – and, therefore, of the dialectic of the One and the Many – in the self-organization process of the universe. Situated among these extreme faces in which possibly the universal becoming manifests itself, other (potentially) infinite possible worlds unfold, forming the totality of logical space³¹.

³¹In order to understand this Figure: Each point in the traced line of the circumference corresponds to a possible world (the traced lines inside the circumference only serve to demarcate the quadrants, which are numbered from 1 to 4). For this very reason, the figure is clearly a simplification, since there are *potentially* infinite possible worlds, and the number of points which form the circumference represented here is finite. The black arrow pointing downwards on the right of the circumference indicates that the worlds situated in the lower semi-



At the other extreme of the logical space, on the opposite face of the World of Cusanus, therefore, is the World of Leibniz (L), which can be formalized in terms of network theory as a kind of *scale-free network* (a concept coined by Barabási). The key role that the World of Leibniz plays in deflationary ontology, and in the evolutionary cosmology which derives from it, can only be adequately

circumference, closer, therefore, to the World of Leibniz (L), are more coherent (+C) with the dynamism of the universal becoming and can generate their own history (the World of Leibniz is thus the attractor of the universal becoming). The World of Parmenides (P) is actually the World of Cusanus (C) itself “observed” from the perspective of someone who follows the circular movement which goes from right to left (the *uniformization* movement), thus beginning (near) the World of Gorgias (G), passing by the World of Leibniz and leading into the World of Parmenides; the World of Gorgias is the World of Cusanus itself “seen” from the perspective of someone who follows the opposite movement, following the circular movement which goes from left to right (the *diversification* movement), from the World of Parmenides, passing by the World of Leibniz and leading into the World of Gorgias.

understood by spelling out the radical asymmetry between the upper semicircumference and the lower semicircumference of the logical space: The worlds that are manifested in Quadrants 3 and 4 are more coherent with the radical dynamism that emanates from the objective validity of the law of coherence. It has already been said that the idea of coherence determines the self-coherence of the universe, but underdetermines all the potentially infinite manners of realizing the self-coherence of the whole, i.e., the potentially infinite possible worlds.

Now, those configurations of universe or those worlds which manifest themselves as extreme forms of predominance of the One over the Many, which are thus situated in Quadrant 2, are too ordered to be able to adapt to the extremely dynamic environment generated by the idea of coherence: we have already seen, for instance, that the World of Parmenides, the simple system in which the iteration of the self-identity of the whole is manifested, comes undone at the least presence of new determinations that are incompatible with it, although they are allowed, considering the preservation of the self-coherence of the universe. On the opposite side, situated in Quadrant 1, we have worlds which, on the contrary, are too unstable to remain self-coherent as specific configurations of universe and thus to generate a history of their own. The attractor of universal becoming is, therefore, the place where we find configurations of universe which are able to realize a reasonably balanced proportion of the One and the Many. Flexible systems of this kind are able to receive the impact of the presence of underdetermined multiplicity without collapsing as systems and can last at least long enough to produce a certain history of their own, the formation of a stable particular configuration of universe and with characteristics of its own. Flexible systems are those that can combine, in themselves, moments of identity and difference, of invariance and variation, of determination and

underdetermination, without collapsing as systems. Their flexibility allows their adaptation or coherence, at least to a certain extent, to the universal becoming. If this is so, these worlds can then generate a very specific direction of universal becoming, a history and evolution of their own. They can generate subsystems, complexify and resist the impact of what is contingent in the universe without becoming undone. I thus advocate an evolutionary cosmology. The universe moves eternally in the field of all possible configurations of universe (worlds). In the general becoming of the universe the configurations of universe coherent with the highly dynamic environment promoted by the process of self-determination of the universe as a system last longer. The preservation of the coherent forms in the historical becoming and the overcoming of incoherent forms is *natural selection*. The historical becoming of the universe, in its *tendency* towards greater coherence, is *evolution*³².

As we know, Leibniz considered that, among the “n” possible worlds at God’s disposal, taking into account the validity of the principles of non-contradiction and sufficient reason, God had chosen the best one, i.e., the world that contains “as great variety as possible, along with the greatest possible order”^{33 34}. That is why the world in which the

³²Since the potentially infinite ways to achieve self-coherence are not predetermined by the law of coherence itself, the attractor of an adaptive system may vary over time, thus changing the *telos* of the system (what I call *dynamic teleology*, as opposed to the non-dynamic teleology which we observe in Hegel’s dialectic). It follows that, when one says that evolution implies a “movement towards what is more coherent” or “to the fittest”, one must understand that the notion of progress implicit here is *context-dependent*.

³³Leibniz, 1898, p.249.

³⁴ “Et c’est le moyen d’obtenir autant de variété qu’il est possible, mais avec le plus grand ordre, qui se puisse, c’est à dire, c’est le moyen d’obtenir autant de perfection qu’il se peut” (*Monadologie*. 58).

balanced proportion of the One and the Many is manifested, the attractor of the universal becoming, is called the World of Leibniz. I do not presuppose here, on the other hand, a metaphysics of transcendence, much less the thesis that this is *the* world that manifests itself necessarily having in view the validity of the law of coherence. The attractor of the natural becoming is not its necessary end, but a point of reference close to which worlds that are more coherent with the processuality of the whole *tend* to manifest themselves.

4.5. Analytical and dialectical versions of the logical space

Here it would be appropriate to give a brief note on the peculiarities of logical space. Three central characteristics render the notion of the dynamic logical space unique, distinguishing it both from the logical space inherent to Hegel's sphere of pure thought and from the notion of logical space bequeathed by analytic tradition.

'Logical Space' is to be understood here in the logical-ontological sense: it is the space which, on the one hand, envelops all possible thoughts (= all possible forms of discourse), and on the other all possible forms of existence, presupposing the universal validity of the law of coherence. There is a similarity, here, to the 'logical space' described in the *Tractatus* of Wittgenstein, which inaugurated the use of the concept of 'logical space' in philosophy³⁵. However, the dynamic logical space is structured from an expanded dialectical rationality that, as we saw, does not presuppose contingency as something external, but incorporates it as a factor intrinsic and constitutive to it.

The logical space is treated, dialectically, not in the context of an objective idealism, but of an evolutionary idealism: the ideality of the possible worlds is an aspect of

³⁵ Wittgenstein, TLP, 1.13.

the universe which, in its self-transcendence movement, envelops without implicating all possible realizations of coherence with itself. Moreover, dialectic does not presuppose, in any way, any of the multiple (potentially infinite) possible formal logics.

From the logical perspective, the law of coherence only requires that, to constitute any possible syntax and (formal) semantics, one must presuppose rules (whichever they are) and operate in coherence with them, i.e., that any act of the discourse be a self-coherent discursive system or an element of a system of this kind³⁶. All possible modes of expression of thought are *enveloped* in the configuration of all configurations of discourse which is the very law of coherence: the law of coherence only surrounds the possibilities, establishing minimal restrictions for the discourse with meaning, without prefiguring their possibilities as defined possibilities. Different discursive contexts inaugurate new possibilities, even if they are not predefined by the law of coherence itself: the space of possibility, thus, becomes broader or limits itself, changes in this or that way, according to the historical becoming, evolving together *with* the history of human discursivity. From the ontological perspective, it requires that, for the existence of any possible event, it is necessary to presuppose the presence a self-coherent system that is the event itself, or the totality of which it is part. The “logical space” thus, proves infinitely more vast than that advocated by Wittgenstein, but, curiously, on the other hand, the *actualization* of these possible worlds is subject to much more severe restrictions than those provided by the

³⁶ Actually, the requirement is even looser, since there are “n” degrees of coherence, many well below the rigor required by a formal system but perfectly plausible in the context of non-formal languages, as is the case of the daily discourse itself.

Wittgensteinian logic, i.e., it is subject to the restrictions typical of any evolutionary system.

Secondly, on becoming constituted by inserting contingency into the heart of rationality, and with it, underdetermination and temporality (in the strong meaning of the term), the dynamic logical space acquires *typical asymmetry*, in opposition to the radical symmetry that all possible worlds enjoy, articulated under the assumption that the classic formal logic prevails (in the sphere of thought or in the sphere of being), which Hegel would call a *logic of understanding*. As we have seen, the “possible worlds” that we find in the third and fourth quadrant of the dynamic logical space, those that, moving away from the extremes of the World of Parmenides and the World of Gorgias, approach the World of Leibniz, tend to be more coherent with the dynamicity typical of dialectical reason (see arrow pointing downwards to the right of the logical space, in slide).

Lastly, in the case of Hegel's *Logic*, the Concept is unfolded, taking a path that goes from minimally determined thought (the semantic networks typical of the Doctrine of Being) to the maximally determined one (the syllogistic structures of the Doctrine of Concept, that reach their plenitude in the “absolute idea”). Something similar occurs, for instance, in Brandom, for whom the meaning proper occurs in discursive practices permeated by inferential rules that, once spelled out, are expressed in a kind of fully ordered type of discourse³⁷. What we have in the evolutionary idealism is, on the contrary, a concept of reason without bias, the free play of the discourse, moving between the extreme faces of the maximum order and the maximum chaos, although *tending* to keep away from the extremes, approaching the World of Leibniz.

³⁷ Brandom, 1998.

4.6. Rough-correlated landscapes and scale-free networks

All of this speculative theory presented previously becomes somewhat more concrete when we continue our movement of descending dialectic. The relational, processual, holistic and deflationary ontology that has been outlined so far can be combined with complex adaptive systems theory or, in a more general level, with network science. In contrast to the natural systems conceived by classical physics, complex adaptive systems are *inherently dynamic*. They self-organize presupposing possible (underdetermined) random internal variations and remain constantly outside the situation of equilibrium. Since the potentially infinite ways of realizing self-coherence are not predetermined by the law of coherence itself, the attractor of an adaptive system may vary over time, thus changing the *telos* of the system (what I call *dynamic teleology*, as opposed to the static teleology which we observe in Hegel's dialectic). It follows that, when one says that evolution implies a "movement towards what is more coherent" or "to the fittest", one must understand that the notion of progress implicit here is *context-dependent*. Events that are coherent with themselves and with the environment at moment t_0 in time will not necessarily be so as soon as the environment changes at t_1 .

In the specific case of the regional ontology which we find in the biological sphere, autocatalytic (and self-replicating) chemical networks (= living beings) compete with each other in the search for the fittest (the most coherent with itself and the surroundings), gestating a scenario which the theoreticians of evolution call "fitness landscape"³⁸. Two complex adaptive systems are closer or farther away from each other in the fitness landscape

³⁸ Kauffman, 1993.

according to their degree of structural identity; in turn, the fitter a system, the higher it is found in the landscape, forming peaks and valleys of fitness. We could now imagine two extreme landscapes: one in which the distribution of the systems is perfectly random, forming a chaotic landscape; another one in which there were a perfectly ordered landscape, with the fittest system in the center, surrounded by systems that are closer to it structurally, gradually descending to the base of the pyramid³⁹.

It is no coincidence that the fitness landscapes that truly exist are similar to rough-correlated landscapes, and not to a random fitness landscape (situated in the vicinity of the World of Gorgias) or an ordered fitness landscape (situated in the vicinity of the World of Parmenides). This happens for the same reason that there is an asymmetry between the lower and upper semicircles in the logical space of the possible worlds. We find a predominance of systems "close to the World of Leibniz", that is, systems that configure themselves as scale-free networks, not only in real fitness landscapes, but also in very different ontological spheres. As Barabási notes: "The discovery that on the Web a few hubs grab most of the links initiated a frantic search for hubs in many areas. The results are startling: We now know that Hollywood, the Web, and society are not unique by any means. Hubs appear in most large complex networks that scientists have been able to study so far. They are ubiquitous, a generic building block of our complex, interconnected world"⁴⁰.

Authorized translation by Hedy Lorraine Hoffman

³⁹ Beinhocker, 2006, p.205.

⁴⁰ Barabási, 2002, p.63.

Bibliography

Barabási, Albert-László. 2002. *Linked. The New Science of Networks*. Cambridge: Perseus.

_____. 2012. "NetworkScience."
[http://barabasilab.neu.edu/networksciencebook/download/
network_science_November_Ch1_2012.pdf](http://barabasilab.neu.edu/networksciencebook/download/network_science_November_Ch1_2012.pdf).

Beinhocker, Eric D. 2006. *The Origin of Wealth. Evolution, Complexity and the Radical Remaking of*

Economics. Fortune. Boston: Harvard Business School Press.

Bertalanffy, Karl Ludwig von. 1969. *General System Theory*. New York: George Braziller.

Brandom, Robert. 1998. *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.

Cirne-Lima, Carlos. 1993. *Sobre a Contradição*. Porto Alegre: Edipucrs.

_____. 2006. "Beyond Hegel. A Critical Reconstruction of the Neoplatonic System." Translated by Hedy

Lorraine Hoffman. <http://www.cirnelima.org/beyond-livro.htm>.

_____. 2007. "Dialectics." Accessed May 15, 2014.
<http://www.cirnelima.org/HedyDial%C3%A9tica1>

Ing Feb 0508.pdf

_____. 2012. "Causalidade E Auto-Organização." In E. Luft / C. Cirne-Lima. *Ideia E*

Movimento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p.153-197.

Dennett, D. C. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.

Feuerbach, Ludwig. 1990. "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie [Krit.]" In *Gesammelte Werke*, 3rd

ed. Vol. 9. Berlin: Akademie Verlag.

Gaiser, Konrad. 1998. *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen*

Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. 3rd ed. Stuttgart: Klett-Cotta.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1990. "Wissenschaft der Logik [WL]." In *Werke in 20 Bänden*, edited

by Eva Moldenhauer and Karl M. Michel, 2nd ed. Vol. 5,6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hösle, Vittorio. 1988. *Hegel's System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg: Meiner.

Kauffman, Stuart A. 1993. *The Origins of Order. Self-Organization and Selection in Evolution*. New

York: Oxford University Press.

_____. 1995. *At Home in the Universe. The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*.

New York: Oxford University Press.

_____. 2000. *Investigations*. New York: Oxford University Press.

Kierkegaard, Sören. 1994. "Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen

Brocken [Nachsch.]" In *Gesammelte Werke*. Translated by Hans Martin Junghans. 3rd ed. Vol. 13, 14.

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Leibniz, G. W. 1898. "The Monadology and Other Philosophical Writings." Translated by Robert Latta.

Accessed September, 29, 2014.

<https://archive.org/details/monadologyotherp00gott>

_____. 1986. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison principes de la philosophie ou*

monadologie. Edited by André Robinet. 3rd ed. Paris: Presses Universitaires de France.

Luft, Eduardo. 1995. *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*. Porto Alegre: Edipucrs.

_____. 2001. *As Sementes da Dívida. Investigação Crítica dos Fundamentos da Filosofia Hegeliana*. São

Paulo: Mandarim.

_____. 2004. "Holismus und deflationäre Ontologie." In *Metaphysik und Hermeneutik*, 84–97. Kassel:

Kassel University Press.

_____. 2005. *Sobre a Coerência do Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 2010. "Ontologia Deflacionária e Ética Objetiva: Em Busca dos Pressupostos Ontológicos da Teoria

do Reconhecimento." *Veritas* 55 (1): 82–120.

_____. 2013. "The Syndrome of the House Taken Over." *Veritas* 58 (2): 295–307.

_____. 2014. "Hegel's Science of Logic as Metalogic." *Kritisches Journal* 2.0, 1.

Plato. 1997. Philebus [Phil.]. In *Complete works*, ed. John Madison Cooper, trans. Dorothea Frede.

Indianapolis/Cambridge: Hackett.

_____. 1997. Parmenides [Parm.]. In *Complete works*, ed. John Madison Cooper, trans. Mary Louise Gill

and Paul Ryan. Indianapolis/Cambridge: Hackett.

Platon. 1991. "Philebus [Phil.]." In *Sämtliche Werke in 10 Bänden*, edited by Karlheinz Hülsler,

8:16–195. Frankfurt am Main/ Leipzig: Insel.

Ruffié, Jacques. 1982. *Traité Du Vivant*. Paris: Fayard.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. 1995. "Zur Geschichte der neueren Philosophie [Gesch.]" In

Ausgewählte Schriften in 6 Bänden, edited by Manfred Frank, 4:417 ss. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Schulz, Walter. 1955. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der spätphilosophie Schellings*.

Stuttgart: Kohlhammer.

Smolin, Lee. 1997. *The Life of the Cosmos*. New York: Oxford University Press.

_____. 2001. *Three Roads to Quantum Gravity*. New York: B. Books.

_____. 2006. *The Trouble with Physics*. New York: Houghton-Mifflin.

Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Tractatus Logico-Philosophicus* [TLP]. In *Werkausgabe in 8 Bänden*,

edited by Joachim Schulte, 11th ed. Vol. 1. Frankfurt am Main:
Suhrkamp.

LA METAFÍSICA COMO CIENCIA ESPECULATIVA: HEGEL Y EL INTENTO DE CONSTRUIR UN SISTEMA DE LA VITALIDAD.

«*Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?*».

Leonardo Manfrini

Università degli Studi di Milano

(I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, 22)

¿En qué sentido se trata de entender la lógica especulativa como metafísica? Nosotros diríamos - y esa es la tesis que quisiera presentar: en el sentido de un sistema de la vitalidad del absoluto erigido sobre el terreno del especulativo. Es decir, deberíamos mostrar cómo esta cancha representa el terreno genético-trascendental capaz de describir el constitutivo auto-movimiento de la vida del absoluto, que se articula en las configuraciones de la vitalidad, no sólo del elemento *lógico*, sino también del elemento *natural* y del *espiritual*. En otras palabras, quisiera demostrar cómo el problema de la sostenibilidad, de una metafísica científica viene traducido para Hegel en la necesidad de construir un sistema de la vitalidad del absoluto donde la coincidencia entre el contenido y el método significa una vida y es al mismo tiempo una vida, y donde la

acción del pensamiento constituya una operatividad viviente que se entienda como el paradigma de cada conocimiento científico. Para empezar a entender en su totalidad el sentido de esta traducción operada desde Hegel, necesitamos clarificar previamente quiénes son los actores en juego, y en particular de la metafísica, de su posibilidad, según Hegel, de ser ciencia y de su relaciones con la concepción de la ciencia especulativa, es decir, el sistema. Para hacerlo iremos a través una clarificación del termino metafísica e iremos atrás de Hegel en su *Auseinandersetzung* con la así llamada “vieja metafísica” y con la vuelta kantiana del problema, desde lo explícitamente afrontado por ejemplo, al empezar de la lógica de la *Enciclopedia* en relación a las dos primeras posiciones del pensamiento respecto la objetividad. Mi artículo se desarrolla en dos partes: una primera dedicada a la explicación de la metafísica como “red diamantina” de las *Denkbestimmungen* tanto objetiva como subjetiva que desarrollan el saber, donde se entiende el sentido diferente con lo cual Hegel interpreta el pensamiento y su contenido “metafísico”; y una segunda mayormente dedicada al “pasaje” en dirección de aquélla que se podría nombrar como una metafísica viviente, si esta expresión no resulta muy ambigua, y que por esta razón, en un espíritu hegeliano, quiero nombrarla *sistema de la vitalidad*.

1. La metafísica como “red diamantina” y la *Auseinandersetzung* con su historia.

Hablando de la diferencia entre la filosofía de la naturaleza y la física en un *Zusatz* de la *Enciclopedia*, Hegel nota como esta consiste en la «Weise der Metaphysik deren

¹ Tomo esta expresión de un artículo del crítico italiano Valerio Verra: Verra, V. (2007). “Il sistema della vitalità in Hegel”. In: Verra, V., *Su Hegel*, Bologna: Il Mulino, 299.

sich beide bedienen», y de aquello que se podría nombrar como una definición mínima de la metafísica según su perspectiva: «denn Metaphysik heißt nichts anderes als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen»². Esta sintética definición contenida en el *Zusatz* de las lecciones, tiene correspondencia con textos publicados de Hegel, como por ejemplo el famoso § 24 de la *Enciclopedia* donde está escrito: «Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die Wesenheiten der Dinge auszudrücken»³. Ahora ¿cómo se debe entender la expresión “las cosas plasmadas en pensamientos” o “determinaciones esenciales de las cosas” (*Denkbestimmungen*)? “Las cosas plasmadas en pensamientos” o *Denkbestimmungen*⁴ son para Hegel nada menos que las formas objetivas del pensamiento que constituyen la red diamantada de la realidad (lógica objetiva) y al mismo tiempo el horizonte de comprensiones en el cual se mueve la actividad del conocimiento humano, la cual, descubriendo estas determinaciones intenta dar una organización sistemática a su saber, desvelando su intrínseco auto-movimiento (lógica subjetiva). En tal sentido éstas son desde siempre el contenido del pensamiento humano y hacen del hombre, se podría decir, un *metaphysicus naturaliter*. A su manera lo expresaba todavía Kant cuando en la Prefacio de la *Kritik der reinen Vernunft* afirmaba:

² Hegel, G.W.F. Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W). W, 9 (§ 246, Z), 19.

³ W, 8 (§ 24), 80.

⁴ «In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken oder den reinen Denkbestimmungen zu tun», W, 8 (§ 24, Z n. 2), 83.

so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben⁵.

Las *Denkbestimmungen* indican todos los pensamientos objetivos que los hombres asumen en el momento en que, como pensantes, se elevan a la especulación. La expresión “pensamientos objetivos” (*objective[n] Gedanken* ⁶) que Hegel llama incómodos (*umbequem*), «bezeichnet die *Wahrheit*, welche der absolute *Gegenstand*, nicht bloß das *Ziel* der Philosophie sein soll. Er zeigt aber überhaupt sogleich einen Gegensatz, und zwar denjenigen, um dessen Bestimmung und Gültigkeit das Interesse des philosophischen Standpunktes jetziger Zeit und die Frage um die *Wahrheit* und um die Erkenntnis derselben sich dreht. Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur *endlicher* Natur, so sind sie der *Wahrheit*, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kan die *Wahrheit* nicht in das Denken eintreten⁸. En el problema metafísico por lo tanto está en juego el conocimiento de una verdad objetiva; objetividad, afirma Hegel, que en su ser tal contiene una oposición y por eso puede encontrar el lugar adecuado solo en el terreno especulativo⁹, entendido como campo del pensamiento y de su oposición (esta oposición y el particular movimiento que esa contiene es lo que hace de la filosofía un conocimiento

⁵ Kant, I. : Kritik der reinen Vernunft, (=AA). AA III, 41.

⁶ W, 8 (§ 25), 91.

⁷ W, 8 (§ 24), 81.

⁸ W, 8 (§ 25), 91.

⁹ Cfr. W, 8 (§ 9), 52.

conceptual¹⁰ y no sencillamente un reflejar¹¹ sobre estos pensamientos objetivos). Es claro que el partido se juega sobre la consideración del campo del pensamiento y de la ciencia relacionada con ello, la ciencia del pensamiento¹², que para Hegel es la ciencia de la lógica. El problema no concierne sólo al contenido del pensamiento, sino también a su actividad y por lo tanto se trata del problema de una relación operativa a la objetividad. Si hasta el periodo de Jena la lógica se presentaba como propedéutica de la metafísica, de modo que ambas - lógica y metafísica - formaban la idea de una ciencia como "*systema reflexionis et rationis*", pocos años después nos la encontramos en una posición en absoluto diferente, concebida de tal manera que engloba la metafísica. Para trazar este pasaje es interesante leer lo que Hegel escribe para Niethammer en el *Privatgutachten* sobre su actividad en el Gimnasio de Nürnberg en el 1812:

Nach meiner Ansicht des Logischen fällt ohnehin das *Metaphysische* ganz und gar dahinein. Ich kann hierzu Kant als Vorgänger und Autorität zitieren. Seine Kritik reduziert das seitherige *Metaphysische* in eine Betrachtung des Verstandes und Vernunft. Logik kann also nach Kantischem Sinne so genommen werden, dass ausser dem gewöhnlichen Inhalt der sogenannten *allgemeinen* Logik die von ihm als *transzendente* Logik

¹⁰ Cfr. W, 8 (§ 2), 41-42 y 8 (§ 166, Z), 307.

¹¹ Cfr. W, 8 (§ 5), 45-46.

¹² »Wie vom Gedanken, so kann man auch von der Wissenschaft des Gedankens eine hohe und eine geringe Meinung haben. Denken meint man, kann jeder ohne Logik, wie verdauen ohne Studium der Physiologie. Habe man auch Logik studiert, so denke man doch nach wie vor, vielleicht methodischer, doch mit wenig Änderung. Wenn die Logik kein anderes Geschäft hätte, als mit der Tätigkeit des bloß formellen Denkens bekanntzumachen, so brächte sie freilich nichts hervor, was man nicht sonst auch schon ebensogut getan hätte. Die frühere Logik hatte in der Tat auch nur diese Stellung«, W, 8 (§ 19), 70.

bezeichnete damit verbunden und vorausgeschickt wird, - nämlich dem Inhalte nach die Lehre von den *Kategorien*, *Reflexionsbegriffen* und dann den *Vernunftbegriffen*. – *Analytik* und *Dialektik*. Diese objektiven Denkformen sind ein selbständiger Inhalt, die Partie des Aristotelischen *Organon de categoriis* – oder die vormalige *Ontologie*¹³.

Ahora se sabe que el propio campo donde para Kant no era posible constituir alguna metafísica científica, aquella especulación de la razón pura, por el contrario se convierte para Hegel en el único posible para erigir el absoluto como “*systema reflexionis et rationis*” (para emplear un término jeneso anteriormente mencionado), verdadera realización del *System der reinen Vernunft* kantiano¹⁴. La empresa hegeliana se juega así pues sobre la concepción de la lógica especulativa y de su arquitectónica. Es interesante notar por eso como Hegel se define a sí mismo “kantiano”, por el sentido de aquel que por él es uno de los más decisivos resultados de la filosofía crítica, o sea la nueva articulación del problema metafísico a partir de la distinción entre intelecto y razón. La importancia de la pareja “*Verstand* y *Vernunft*” tiene un papel decisivo en la gestación del sistema hegeliano como clave para la comprensión de la organización operativa de su pensamiento, donde no faltan investigaciones que intentan

¹³ Ibid. En este documento nosotros encontramos aquel que años después en la Introducción de la Enciclopedia está mas genéricamente afirmado: «Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, konserviert dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weiteren Kategorien weiterbildend und umformend», W, 8 (§ 9), 53.

¹⁴ Cfr. Jaeschke, W. (2013). “Die Prinzipien des Denkens und des Seins. Hegels System der reinen Vernunft”. *Teoria*, 33 (1), 17-28. El argumento esta ahondado en la completa monografía: Jaeschke, W. & Arndt, A. (2012). *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. München: Beck.

una clarificación de la problemática¹⁵. Notamos que para ir más adelante con nuestra argumentación es bastante volver a llamar que «[e]rst durch Kant [...] der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft bestimmt hervorgehoben [worden ist], daß jener das Endliche und Bedingte, diese aber das Unendliche und Unbedingte zum Gegenstand hat»¹⁶ y ha reformulado la totalidad de las *Denkbestimmungen* que constituyen el contenido de la metafísica en una lógica trascendental (las “*objektiven Denkformen*” contienen en ellas mismas esta nueva articulación como el *Privatgutachten* nos recuerda). ¿Qué significa para Hegel esta operación?

Para comprenderlo necesitamos llamar la atención sobre la así llamada “vieja metafísica”, así como es presentada en relación a las posiciones del pensamiento respecto de la objetividad. Como disciplina esta se articulaba en cuatro diferentes partes así descritas desde Hegel: una primera parte la ontología formal, una segunda parte era la Psicología racional o Pneumatología¹⁷; la tercera parte, la Cosmología¹⁸ y la cuarta al final la teología natural o racional¹⁹. En general la vieja metafísica en su ingenuidad (*Unbefangen[heit]*²⁰) tenía la ventaja de considerar «die

¹⁵ Cfr. de introducción Stekeler-Weithofer, P. (1992). “Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik”. In: Demmerling Ch. & Kambartel F. (eds.): *Vernunftkritik nach Hegel*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 139-197. Nuzzo, A. (1994). “Vernunft und Verstand - Zu Hegels Theorie des Denkens”. In: Fulda H. F. & Horstmann R.-P. (eds.): *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgart: Klett-Cotta, 261-285.

¹⁶ W, 8 (§ 45, Z), 121-122.

¹⁷ W, 8 (§ 34), 100.

¹⁸ W, 8 (§ 35), 101.

¹⁹ W, 8 (§ 36), 103.

²⁰ W, 8 (§ 26), 93.

Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge*²¹, o sea de considerarle «an sich»²², pero como «*Glaube[n]* [...]», daß durch *das Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*²³. Incurría con ello en una triple limitación: 1) «wurden jene Bestimmungen in ihrer Abstraktion als für sich geltend und als fähig genommen, *Prädikate des Wahren* zu sein. Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß *ihm Prädikate beigelegt werden*, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch die Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen»²⁴. 2) «Ihre *Gegenstände* waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der *Vernunft*, dem Denken des in sich *konkreten Allgemeinen* angehören, - *Seele, Welt, Gott*; aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung auf, legte sie als *fertige gegebene Subjekte*»²⁵. En consecuencia por la unilateralidad de su permanecer sobre las determinaciones finales de su contenido (que en la concepción hegeliana es tanto subjetivo como objetivo²⁶) encontraba el dogmatismo (*Dogmatismus*²⁷). En otras palabras el problema de la vieja metafísica - vieja aunque al ser referida a la historia de la filosofía, pero de suyo siempre presente como posicionamiento del pensamiento respecto de la

²¹ W, 8 (§ 28), 94.

²² Ibid.

²³ W, 8 (§ 26), 93.

²⁴ W, 8 (§ 28), 94.

²⁵ W, 8 (§ 30), 97.

²⁶ W, 8 (§ 42, Z n. 3), 119.

²⁷ W, 8 (§ 32), 98.

objetividad²⁸ - es la *sencilla visión* que tiene el *entendimiento* de los objetos de la razón²⁹. Los contenidos metafísicos son considerados, siguiendo la distinción kantiana desde Hegel, como algo sencillamente finito y condicionado³⁰.

Nun heiÙe "endlich" "formell ausgedrückt, dasjenige, was ein Ende hat, was *ist*, aber da aufhört, wo es mit seinem Anderen zusammenhängt und somit durch dieses beschränkt wird. Das Endliche besteht also in Beziehung auf sein Anderes, welches seine Negation ist und sich als dessen Grenze darstellt. [...] Das Denken der alten Metaphysik war *endliches* Denken, denn dieselbe bewegte sich in solchen Denkbestimmungen, deren Schranke ihr als etwas Festes galt, welches nicht wieder negiert wurde³¹.

Ahora es mérito de Kant «das große negative Verdienst, die Überzeugung geltend gemacht zu haben, daß die Verstandesbestimmungen der Endlichkeit angehören und daß die innerhalb derselben sich bewegende Erkenntnis nicht zur Wahrheit gelangt»³². Todavía en *Glauben und Wissen* Hegel individuaba en la *annihilatio* de las determinaciones intelectuales y en la apertura del campo de la razón, el gran mérito de la crítica kantiana³³; en la *Enciclopedia* viene un

²⁸ Cfr. W, 8 (§ 27), 93.

²⁹ Ibid.

³⁰ Leo Lugarini ha puesto bien de relieve esto "de mano a mano" entre Hegel y Kant: Lugarini, L. (1981). "La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica". In: Verra, V. (ed.). *Hegel interprete di Kant*. Napoli: Prismi, 13-66, ahora en: Lugarini, L. (1986). *Prospettive hegeliane*. Roma: Ianua, 77-120.

³¹ W, 8 (§ 28), 95.

³² W, 8 (§ 60), 146.

³³ Cfr. W, 2, 339.

recordatorio sobre la discusión relativa al segundo posicionamiento del pensamiento respecto de la objetividad, o sea la filosofía crítica. Ahora no es posible reconstruir el complejo “mano a mano” de Hegel con esa posición, pero en la economía de nuestra argumentación es bastante fácil de recordar que una verdadera idea especulativa es el reconocimiento del fundamento unificador de los conceptos del intelecto en la unidad trascendental de la autoconciencia. Los «Mannigfaltige des Empfindens und Anschauens, indem Ich dasselbe auf sich bezieht und in sich als in *einem* Bewußtsein vereinigt (reine Apperzeption), wird hiermit in Identität, in eine ursprüngliche Verbindung gebracht. Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die *Kategorien*»³⁴. Esta identidad, originariamente sintética, es para su trascendentalidad lo incondicionado, desde Kant considerado el objeto de la razón. Para Hegel «Was hier Vernunftgegenstand heißt, das *Unbedingte* oder *Unendliche*, [...] nichts anderes als das Sichselbst-Gleiche, oder es ist die erwähnte *ursprüngliche Identität* des *Ich* im *Denken*. *Vernunft* heißt dies *abstrakte Ich* oder *Denken*, welches diese reine *Identität* sich zum Gegenstande oder *Zweck* macht»³⁵, la así dicha *cosa-en-sí* (*Ding-an-sich*)³⁶; continúa Hegel: «die Erkenntnis durch die *Kategorien*» es «darum unvermögend»³⁷ y insiste «das *völlige Abstraktum*, das ganz *Leere*, bestimmt nur noch als *Jenseits*»³⁸. La finitud de las determinaciones intelectivas está así, desde Kant, fundada sobre la identidad originariamente sintética del pensamiento, y en este sentido su filosofía se puede llamar idealismo, pero

³⁴ W, 8 (§ 42), 116.

³⁵ W, 8 (§ 45), 121.

³⁶ W, 8 (§ 44), 121.

³⁷ W, 8 (§ 44), 120.

³⁸ W, 8 (§ 44), 121.

en tal pensamiento permanece algo de meramente subjetivo³⁹, donde la identidad originaria es un vacío de lo más allá y la finitud de las determinaciones del intelecto no es mostrada a partir de ellas mismas. «Nach der Kantischen Philosophie sind die Dinge, von denen wir wissen, nur Erscheinungen für *uns*, und das *Ansich* derselben bleibt für uns ein uns unzugängliches Jenseits. [...] Das wahre Verhältnis ist in der Tat dieses, daß die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur *für uns*, sondern *an sich* bloße Erscheinungen sind und daß dieses die eigene Bestimmung der hiermit endlichen Dinge ist, den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Diese Auffassung der Dinge ist dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterschied von jenem subjektiven Idealismus der kritischen Philosophie als *absoluter Idealismus*

³⁹ No esta aquí objeto de nuestra atención si la acusación de ser idealismo subjetivo a la filosofía kantiana represente o menos una simplificación del pensamiento del filósofo de Königsberg, y una larga tradición ha argumentado tanto a favor como contra las convicciones hegelianas. Puede todavía ser una ayuda recordar en cual sentido Hegel haga uso de las polisemánticas expresiones “objetivo” y “subjetivo”, por aclarar las motivaciones de la crítica hecha a la filosofía kantiana. Leemos un *Zusatz* de la *Enciclopedia* en el cual Hegel habla de los sentidos diferentes del término “objetivo” y de reflejo de aquellos del término “subjetivo”: «Objektiv und subjektiv sind bequeme Ausdrücke, deren man sich mit Geläufigkeit bedient und bei deren Gebrauch gleichwohl sehr leicht Verwirrung entsteht. Nach der bisherigen Erörterung hat die Objektivität eine dreifache Bedeutung. Zunächst die Bedeutung des äußerlich Vorhandenen, im Unterschied vom nur Subjektiven, Gemeinten, Erträumten usf., zweitens die von Kant festgestellte Bedeutung des Allgemeinen und Notwendigen im Unterschied von dem unserer Empfindung angehörigen Zufälligen, Partikulären und Subjektiven, und drittens die vorher zuletzt erwähnte Bedeutung des gedachten Ansich, dessen, was da ist, im Unterschied von dem nur durch uns Gedachten und somit noch von der Sache selbst oder an sich Unterschiedenen», W, 8 (§ 41, Z), 116.

zu bezeichnen»⁴⁰. Aquello que Resultat después de esta sumaria confrontación con Kant es una concepción en absoluto diferente del pensamiento y de su actividad. Para comprender mejor esta diversidad nos podemos volver a retomar un *Zusatz* de la *Enciclopedia* en el que Hegel habla de la distinción entre pensamiento finito e infinito, o sea otra vez sobre las relaciones entre intelecto y razón.

Wenn vom Denken die Rede ist, so muß man das *endliche*, bloß *verständige* Denken vom *unendlichen*, *vernünftigen* unterscheiden. Die Denkbestimmungen, so wie sie sich unmittelbar, vereinzelt vorfinden, sind *endliche* Bestimmungen. Das Wahre aber ist das in sich Unendliche, welches durch Endliches sich nicht ausdrücken und zum Bewußtsein bringen läßt. Der Ausdruck *unendliches Denken* kann als auffallend erscheinen, wenn man die Vorstellung der neueren Zeit, als sei das Denken immer beschränkt, festhält. Nun aber ist in der Tat das Denken seinem Wesen nach in sich unendlich. [...] Das Denken aber ist bei sich selbst, verhält sich zu sich selbst und hat sich selbst zum Gegenstand. Indem ich einen Gedanken zum Gegenstand habe, bin ich bei mir selbst. Ich, das Denken, ist demnach unendlich, darum, weil es sich im Denken zu einem Gegenstand verhält, der es selbst ist. Gegenstand überhaupt ist ein Anderes, ein Negatives gegen mich. Denkt das Denken sich selbst, so hat es einen Gegenstand, der zugleich keiner ist, d. h. ein aufgehobener, ideeller. Das Denken als solches, in seiner Reinheit, hat also keine Schranke in sich. Endlich ist das Denken nur, insofern es bei beschränkten Bestimmungen stehenbleibt, die demselben als ein Letztes gelten. Das unendliche oder spekulative Denken dagegen bestimmt gleichfalls, aber bestimmend, begrenzend, hebt es diesen Mangel wieder auf. Die Unendlichkeit ist nicht wie in der gewöhnlichen

⁴⁰ W, 8 (§ 45, Z), 122-123.

Vorstellung als ein abstraktes Hinaus und Immerweiter-Hinaus aufzufassen, sondern in der einfachen Weise, wie solches vorher angegeben wurde⁴¹.

El relacionarse en sí mismo del pensamiento, la posibilidad que contenido y forma coincidan, hace al pensamiento infinito, en el sentido de ilimitado, sin limitaciones. Sintéticamente deberíamos afirmar que si para Kant trascendental era la subjetividad, por lo menos en el doble sentido de condición de posibilidad del conocimiento y posibilidad de originaria unificación del contenido del pensamiento; las *Denkbestimmungen*, con su forma, para Hegel, en un sentido completamente diferente, trascendental es el campo del pensamiento mismo. Su trascendentalidad es la posibilidad de relacionarse consigo mismo, o sea es el pensamiento mismo entero, la totalidad de las relaciones, el lugar donde el contenido y la forma son lo mismo. Eso significa que la objetividad del contenido coincide con su propio auto movimiento. La lógica debe entenderse por lo tanto como metafísica en cuanto puede ser comprendida como movimiento de auto-relación, es decir como forma en dirección de su contenido, el cual está constituido por las determinaciones objetivas del pensamiento, pero solo en cuanto se relacionan con el absoluto, o sea *ab solutos* (disuelto de vínculos), en tanto que las contiene envueltas todas en sí. La ciencia del pensamiento, o sea la ciencia de la lógica, es por lo tanto, la forma del pensamiento, el paradigma de la circularidad de la ciencia, y así tiene la primacía de ser «der allbelebende Geist aller Wissenschaften»⁴², y por la otra parte es su contenido, pero como movimiento que tiende a coincidir con sí mismo y que no lo acaba en sí mismo. Ella mantiene una vacía trascendentalidad, que no ha de

⁴¹ W, 8 (§ 28, Z), 94-95.

⁴² W, 8 (§ 24, Z n. 2), 84.

entenderse a partir del vacío ser del intelecto, pero en un sentido genético-viviente. Acerca de este punto es interesante leer un *Zusatz* de la *Enciclopedia*:

Hierbei ist dann noch zu bemerken, daß die Behauptung, die Kategorien seien für sich leer, allerdings insofern einen richtigen Sinn hat, als bei denselben und ihrer Totalität (der logischen Idee) nicht stehenzubleiben, sondern zu den realen Gebieten der Natur und des Geistes fortzuschreiten ist, welches Fortschreiten jedoch nicht so aufgefaßt werden darf, als käme dadurch zur logischen Idee von außen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, daß es die eigene Tätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geist weiterzubestimmen und zu entfalten⁴³.

¿Cómo se entiende esta determinación ulterior y este desarrollo? En otras palabras, ¿cómo se entiende la vitalidad del pensamiento?

2. El intento de exponer un sistema de la vitalidad.

Me voy ahora al centro de mi hipótesis interpretativa. Nosotros hemos visto en qué sentido el elemento lógico puede ser considerado como el campo trascendental y cómo esta trascendentalidad puede ser entendida como una dimensión vital, no cerrada en sí misma, pero que necesita una apertura en el campo real de la naturaleza y del espíritu. Emblemático por la comprensión de esta dinámica, es en mi opinión el último capítulo de la *Wissenschaft der Logik*, “la idea absoluta” que representa el culmen del recorrido de la lógica. Nosotros estamos en el ámbito del concepto, o sea exactamente en la consideración filosófica donde el objeto

⁴³ W, 8 (§ 43, Z n. 1), 120.

proprio del pensamiento, es decir la idea (termino que indica el absoluto en la totalidad no solamente de su determinaciones objetivas del pensamiento, sino también en sus determinaciones reales de la naturaleza y del espíritu) es considerada en el elemento su propio. Este elemento es el elemento lógico, la forma infinita (*unendliche Form*⁴⁴), lo universal en el que todas las *Denkbestimmungen* son como envueltas (*eingehüllt*⁴⁵). El elemento lógico puede ser considerado por esta razón como el germen de la vida del concepto, el embrión de la idea que contiene en sí misma su desarrollo. Es Hegel mismo el que nos da esta hipótesis retrospectiva para leer nuevamente toda la ciencia de la lógica, cuando en la Premessa de 1831, verdadero “testamento especulativo”⁴⁶, dice: el filósofo «hat die ganze Entwicklung in diesen Keim eingeschlossen vor sich und hält sich für mit allem fertig, wenn sie mit diesem fertig ist, der das Leichteste zum Abthun ist, denn er ist das Einfachste, das Einfache selbst»⁴⁷. Por eso la idea lógica, la palabra viviente que aquí es considerada como la palabra original, contiene su propio desarrollo en la máxima auto-transparencia, en aquel pensamiento puro donde es «der Unterschied noch kein Anderssein»⁴⁸. Esto significa que la lógica sola no es todavía el sistema de toda la vida del absoluto. En este sentido no es en mi opinión una casualidad que en este capítulo conclusivo de la *Wissenschaft der Logik* el método tiene un papel central. Si la idea absoluta, por el

⁴⁴ W, 6, 550.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ La expresión es tomada de un artículo del crítico italiano Franco Chiereghin: Chiereghin, F. (2013). “Pensiero e linguaggio nella «Scienza della logica» di Hegel”. *Teoria*, 33 (1), 155.

⁴⁷ W, 6, 32.

⁴⁸ W, 6, 550.

punto de vista de su contenido es «Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, [...] alle Wahrheit»⁴⁹, es también, por el punto de vista de su forma «Rückkehr zum Leben»⁵⁰ que tiene «den höchsten Gegensatz in sich»⁵¹. Este regreso a la vida (*Rückkehr zum Leben*) es precisamente el método, que Hegel define como el universal de la forma del contenido (*das Allgemeine seiner [des Inhalts] Form*⁵²). En la *Wissenschaft der Logik* el método es especificado en su puras determinaciones, así de resultar el «Bewegung des Begriffs selbst [wird], deren Natur schon erkannt worden, aber *erstlich* nunmehr mit der *Bedeutung*, daß der *Begriff alles* und seine Bewegung die *allgemeine absolute Tätigkeit*, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist»⁵³, o sea es él mismo el auto-movimiento animador de cada contenido.

[Die Methode] ist darum die höchste *Kraft* oder vielmehr die *einzig*e und absolute *Kraft* der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger *Trieb*, *durch sich selbst in allem sich selbst* zu finden und zu erkennen⁵⁴.

En el método se realiza el fin por lo cual como «*Syntese des Strebens*»⁵⁵ miraban tanto la idea teórica como la idea práctica, o sea un saber que es un hacer, o con otras palabras una operatividad viviente. Si en el conocer (*suchenden*

⁴⁹ W, 6, 549.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² W, 6, 550.

⁵³ W, 6, 552.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ W, 6, 549.

Erkennen) el fin estaba en un más allá inalcanzable, el método era «als *Werkzeug* gestellt, als ein auf der subjektiven Seite stehendes Mittel, wodurch sie sich auf das Objekt bezieht»⁵⁶, y representaba el término medio de un silogismo donde sujeto y objeto son los extremos, pero no todavía «als der *eine identische Begriff* gesetzt sind»⁵⁷. Al contrario,

Im wahrhaften Erkennen dagegen ist die Methode nicht nur eine Menge gewisser Bestimmungen, sondern das An-und-für-sich-Bestimmtsein des Begriffs, der die Mitte nur darum ist, weil er ebensosehr die Bedeutung des Objektiven hat, das im Schlußsatze daher nicht nur eine äußere Bestimmtheit durch die Methode erlangt, sondern in seiner Identität mit dem subjektiven Begriffe gesetzt ist⁵⁸.

O en otras palabras:

Die Methode ist dies Wissen selbst, für das er [der Begriff] nicht nur als Gegenstand, sondern als dessen eigenes, subjektives Tun ist, als das *Instrument* und Mittel der erkennenden Tätigkeit, von ihr unterschieden, aber als deren eigene Wesenheit⁵⁹.

La esencialidad distinguible y articulable en sus momentos que es el método tiene la intrínseca característica de la separabilidad de la substancia aristotélica: aquella de la forma, o sea de aquella inmanente vitalidad que no se da sin su contenido y que lo hace tal. «Das Allgemeine gilt aber in der absoluten Methode nicht als bloß Abstraktes, sondern als das objektiv Allgemeine, d.h. das an sich die *konkrete*

⁵⁶ W, 6, 552.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ W, 6, 552-553.

⁵⁹ W, 6, 551.

Totalität, aber die noch nicht *gesetzt* [...] ist»⁶⁰: es la vida inmanente de su concepto que no es todavía puesta como vida en las diferentes *Weisen* de su *Dasein*, naturaleza y espíritu. El no-ser-puesto es el carácter de universalidad inmanente del método, potencialmente, o mejor trascendentalmente vida de cada vida. Como tal en el lógico, el universal como infinita forma del método no es separado de su otro, puesto en un extrínseco mundo de las ideas platónico, pero «schon *gesetzt* als mit einer *Negation* behaftet»⁶¹, y el método se configura como conciencia del concepto (*Bewußtsein des Begriffes*⁶²) que sabe lo inmediato como un momento (*Moment*⁶³). Esto hace del concepto mismo, o sea del elemento lógico, algo viviente. ¿En qué sentido? Notamos como el verbo *behaftet* puede aquí ser considerado en el significado común de ser-afecto, por ejemplo, por una enfermedad, que en este caso sería el “negativo” (y en el alemán hablado este significado del verbo corresponde a una cierta dimensión metafísica del idioma), como algo por lo cual solo un ser que cae enfermo, o sea un viviente, podría ser afectado. No nos es posible en este caso investigar de manera adecuada el capítulo final de la *Wissenschaft der Logik*, pero basta observar como el elemento lógico en su punto máximo, que es el método, expone el genético-trascendental desarrollo de la vida de su único objeto, o sea la idea, que para un sentido riguroso no puede buscar lugar en la lógica misma, excepto que como pura forma infinita, es decir el método, vitalidad de la vida del todo. Sin embargo el todo puede exponerse y auto-articularse íntegramente en toda la *Enciclopedia de las ciencias*,

⁶⁰ W, 6, 555.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

como sistema de la totalidad concreta rica de contenido. El método es por supuesto, para su intrínseca vitalidad, la apertura como tal del sistema, donde «an der neuen Grundlage, die das Resultat als der nunmehrige Gegenstand ausmacht, dieselbe als bei dem vorhergehenden [bleibt]. Der Unterschied betrifft allein das Verhältnis der Grundlage als solcher»⁶⁴. Esta relación «ist daher nicht mehr ein bloß Aufgenommenes, sondern *Abgeleitetes* und *Erwiesenes*»⁶⁵, o sea desarrollada. En el método entra «der *Inhalt* des Erkennens als solcher in den Kreis der Betrachtung ein[...], weil er nun als abgeleiteter der Methode angehört. Die Methode selbst erweitert sich durch dies Moment zu einem *Systeme*»⁶⁶. La idea absoluta es en su ápice, por eso, el momento de la coincidencia entre contenido y método, donde «Jede neue Stufe des *Außersichgehens*, d.h. der *weiteren Bestimmung*, [...] auch ein Insichgehen, und die größere *Ausdehnung* ebensosehr *höhere Intensität* [ist]»⁶⁷. En esta coincidencia se revela además el gran ensanchamiento (*Erweiterung*⁶⁸):

[Die Methode] geht *durch* einen *Inhalt* als durch ein scheinbares *Anderes* ihrer selbst zu ihrem Anfange so zurück, daß sie nicht bloß denselben, aber als einen *bestimmten* wiederherstellt, sondern das Resultat ist ebensosehr die aufgehobene Bestimmtheit, somit auch die Wiederherstellung der ersten Unbestimmtheit, in welcher sie angefangen. Dies leistet sie als *ein System*

⁶⁴ W, 6, 566-567.

⁶⁵ W, 6, 567.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ W, 6, 570.

⁶⁸ W, 6, 569.

der Totalität. In dieser Bestimmung ist sie noch zu betrachten⁶⁹.

⁶⁹ Ibid.

HEGEL UTILIZA EL EFECTO RETROACTIVO DE LA CONSCIENCIA PARA OBSERVAR EL MODO COMO SE ARTICULA EL TIEMPO.

Rossana Melis Covarrubias

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

1. Introducción

Esta investigación tiene por objeto indagar ¿cómo se articula la noción de tiempo en Hegel?, puesto que, no se explora completamente en algún capítulo especial de sus obras, excepto en *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (HEGEL, 1817), Segunda parte, Primera sección de “La Filosofía de la Naturaleza”, La mecánica, Espacio y Tiempo; y un esbozo en el Prólogo de *La Fenomenología del Espíritu*, (HEGEL, 1807), el cual nos servirá de guía para observar la modalidad como Hegel piensa el tiempo, además advertir cómo esta concepción incide directamente en la creación de su método dialéctico.

En efecto, no trataremos la cuestión del tiempo que trata la diferencia entre la primera impresión del Prólogo y los otros expuestos por Hegel, en razón que constituye otra problemática.

Además, recurriremos a la noción de proposición sintética de Kant para comprender la noción de intuición, la cual nos servirá de contrapunto para ilustrar la noción de significante.

En la introducción a la primera parte de *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel organiza la lógica y la dialéctica en tres expresiones: primero, la forma abstracta (lo accesible al entendimiento); segundo, la dialéctica, la cual expresa de un modo racional lo negativo; tercero, el aspecto especulativo o positivamente racional. La primera expresión pone en escena la afirmación de “lo dado”, en función de aquello que se exhibe de un modo inmediato; la segunda da cuenta de la “acción negadora”, aquello dado en la inmediatez; la tercera expresa la totalidad que procede de la negación de lo dado, es decir, una afirmación en la que lo dado ya no aparece de un modo inmediato si no mediatizado por la acción negadora.

Ahora bien, la dificultad para Hegel radica en crear una tesis que logre explicar a cabalidad la dinámica a partir de los ejes moduladores que dan cuenta de la simultaneidad del espíritu¹: doble y uno, subjetivo y objetivo; además de explicar el modo como el espíritu consigue activar un pensamiento real en una entidad, carga que impulsa a esa entidad convertirse en una entidad real².

2. Antecedentes epistemológicos

Hegel aprovecha la historia de la filosofía para armar su discurso desde la filosofía fundacional del ser y no-ser de Parmenides, Platon en *El Timeo*³, y el modo como Aristóteles

¹ Hegel, G.W.F., *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina, 2009 “*Todo lo real es racional, todo lo racional es real*”, P. 461. De ahora en adelante: FEN. Cf. El contenido del representar es el espíritu.

² Hegel, G.W.F. *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, (Primera edición, Jena 1817), Prólogo, Edición Alianza, Madrid, 2005. Desde ahora en adelante: ENC.

³ Platon, *El Timeo*, 27d, 28a.

convierte dicha contradicción en principios a partir de los cuales arma la lógica⁴.

Ahora bien, en el Prólogo de *La Fenomenología del Espíritu*, Hegel re articula el principio de contradicción aristotélico y reabre el modelo discursivo, confiriéndole a la negación un papel fundamental desde donde diseñar la dialéctica. Prosiguiendo esta nueva lógica, la negación es el primer paso para comprender la metodología hegeliana, no obstante hay otros procesos proto lógicos que es necesario investigar, los cuales nos instan a preguntarnos ¿Cómo se articula el tiempo respecto de la dialéctica?

En primer lugar; para comprender el papel del tiempo hay que emplazarlo al interior del campo dialéctico hegeliano; segundo, para investigar el tiempo hay que destacar el contrapunto que se genera entre la filosofía y el tiempo, puesto que para pensar el tiempo la filosofía necesita instalarse en la temporización de la inmediatez del presente, aunque pase inmediatamente a negarla⁵.

En efecto, Hegel necesita investigar el presente, en razón que éste se nos muestra como el núcleo central del problema, puesto que el presente guarda en su seno dos polos que se entremezclan, los cuales es necesario dilucidar. Por un lado, se nos presenta el aparecer del fenómeno que nos señala que algo comparece en el horizonte de nuestra percepción; por otro lado, también se nos manifiesta la nada que nos marca lo evanescente del instante, ya que, aquello que logramos capturar del instante, súbitamente se nos escapa de la consciencia por medio del olvido.

⁴Aristóteles, (2008), *Peri Hermeneía*, Editorial Porrúa, Madrid. Op. Cít. “Llamamos contradicción a la afirmación y a la negación que son opuestas (...) Digo que la afirmación es contradictoriamente opuesta a la negación, cuando la primera indica que la cosa es universal, y la segunda expresa que esta misma cosa no lo es”

⁵Hegel, G.W.F, *LEDC*. “El pensamiento es esencialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente”

3. Dificultad gnosceológica para conocer el tiempo

Hegel nos advierte que, además del problema en sí que denota el tiempo, habría otra dificultad de orden gnosceológico, puesto que la noción del tiempo se deduce a partir de la noción de punto y esta noción se relaciona a otra como “la línea recta”. En efecto, según la definición de Kant, la noción de línea recta se nos presenta por la definición — la distancia mas corta entre dos puntos— de tal modo, la única forma de conocer la línea recta, no sería, si no por vía intuición, por lo tanto, ésta pertenecería al orden de una proposición sintética, ruta en la cual no esta presente el concepto; por el contrario, pensar “la distancia mas corta” se relaciona a la cantidad, por lo tanto, daría cuenta de una definición analítica. Es decir, aflora una incongruencia entre dos proposiciones distintas. Frente a esta problemática, Hegel nos advierte que hay que estar muy consciente del modo intuitivo como se aprehende el espacio, puesto que se consideran como cualidades propias del espacio, en razón que son más bien, intuiciones sintéticas, es decir meras abstracciones.

4. El tiempo en sí mismo es problemático

El tiempo⁶, representa en sí mismo un problema, en tanto su manifestación se presenta de un modo evanescente y huidizo para nuestras percepciones, por cuanto, solamente a través del presente de la forma temporal es posible acercarse a la noción de tiempo, no obstante, por esa vía, parece imposible capturar el instante de esa presentación,

⁶Hegel, G.W.F., *ENZ.*, P. 317. “Las dimensiones del tiempo, presente, futuro y pretérito, son el devenir en cuanto tal de la exterioridad y (son) la disolución del devenir en las distinciones del ser (como del pasar a la nada) y de la nada (como del pasar al ser).”

porque inmediatamente se nos escapa y ésta se convierte en un recuerdo, el cual a su vez, pasa a formar parte del pasado, el cual, ya no podemos observar porque no existe como lo que se presentó.

Ahora bien, por un lado, se acrecienta el problema, puesto que al intentar comprender la “materia” o realidad hay que explicar el tránsito a partir del modo ideal; sin embargo, este razonamiento inaugura otra problemática, puesto que no es posible para el entendimiento comprender dicho tránsito, en razón que esta facultad pertenece a la consciencia y ésta a su vez, también se mantiene en tránsito temporal, de modo que parece imposible reconstruir el presente por medio del pensar.

Para despejar el inconveniente que se nos presenta al investigar la cuestión del presente, examinaremos también el tránsito idea- naturaleza, el cual, además nos permite descubrir cómo se genera el modo operativo del tiempo. En efecto, las modalidades: espacio, tiempo, lugar y movimiento dan lugar a la dialéctica, aunque, si examinamos esta significación desde una perspectiva lógica ideal, podemos apreciar que este razonamiento excede la lógica formal, puesto que, si la materia fuera susceptible de manipulación externa, solamente sería posible observar en ésta una identidad inmediata y existente —obviando el movimiento— contrariamente, el concepto entraría en contradicción respecto de su exterioridad.

En efecto, Hegel logra superar el modelo clásico que exhibe una aparente contradicción al señalar nos que lo lógico no se mantiene en su auto negación, si no que, además se supera.

Ahora bien, en *La Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel nos explica que el concepto materia se articula desde el momento que comienza la naturaleza, instancia que da curso a la mecánica finita, la cual se desencadena a partir de la articulación de la materia y el movimiento. Más aun, si extendemos esa línea argumentativa podríamos comprender

los motivos que tiene Hegel para denominar al tiempo como “devenir intuido”, es decir, el paso no pensado, y al mismo tiempo, incorpora otro elemento extra al argumento que supera el proceso discursivo, esto significa, que el desarrollo “conceptual” se exterioriza hasta que el mismo despliegue se expone en sus límites, es decir, esta secuencia se enfrenta al acto de negarse a sí mismo, acción con la cual se instala en el devenir como existencia, a partir de lo cual, es posible afirmar que: para Hegel, lo absoluto se movilizaría y deduciría desde el movimiento de la negación, la cual se inicia a partir de la noción de exterioridad del espacio⁷.

Por una parte, Hegel denomina “posición” (*Einstellung*) a la proposición lógica racional, a través de la cual se comprende el carácter negativo, aunque, también puede aparecer como positivo, por lo tanto, la contradicción no sería una mera abstracción que se disuelve en la nada, si no más bien, viene a significar que “la negación de la negación” (*die Aufhebung*) se nos revela como una determinidad. Interpretación que no contradice la primera versión de la Enciclopedia⁸. Por otro lado, la dialéctica nace a través de la historia de la filosofía que se incorpora por la apropiación del lenguaje, el cual además influye directamente en el pensar, contrapunto que Hegel utiliza como una modalidad para

⁷Hegel, G. W.F., ENZ. Pp. 315, 316. Op. Cit. “La negatividad que como punto se refiere al espacio y en él desarrolla las determinidades de ella como línea y superficie, en la esfera del ser_afuera de_sí es ciertamente para sí juntamente con sus determinaciones, pero a la vez siendo ponente [*Setzend*] en esta esfera del ser_afuera- de sí, [la negatividad] está apareciendo como indiferente ante el quieto uno-junto a-otro. Puesta de este modo para sí, la negatividad es el tiempo”. CF, Hegel usa el participio activo del verbo *Setzend*, en la traducción castellana “ponente”.

⁸Hegel, G. W.F., ENZ. P. 316., Op. Cit. “La negatividad que como punto se refiere al espacio y en él desarrolla sus determinaciones como línea y superficie, es empero en la esfera del ser afuera de sí ciertamente también para sí y está apareciendo frente al tranquilo uno junto a otro; puesta así para sí, es ella el tiempo”.

compactar el infinito y permitir acotarlo en lo finito; por ejemplo, si pretendemos observar un evento en detalle, podríamos usar una película digital, ya que es posible dividir sus momentos observarlos uno por uno. Evidentemente, dicha experiencia resulta imposible dentro del continuo de la cotidianidad.

Ahora bien, si seguimos este ejemplo analógico, podemos afirmar que Hegel construye la dialéctica a partir del principio de no contradicción, con la intención de explicarnos el problema metafísico de la continuidad temporal. En efecto, para Hegel, el sujeto está incluido en el devenir, en razón que se vivencia el ser nada, no obstante, éste parece incompetente para entenderlo a cabalidad, porque es incapaz de detener los momentos como la cámara digital, puesto que pierde algunos fragmentos del instante al intentar explicarse cada momento de la vivencia pierde.

Con el propósito de comprender esta problemática proponemos la tesis que: el sujeto puede pensar el fenómeno temporal por medio de algunos significantes que se encuentran en los límites del circuito temporal, estos significantes operan en los márgenes del proto lenguaje, los cuales, son signos sin significado, a causa que los mismos aún no se construyen, no obstante tienen importancia porque permiten denotar las categorías⁹ o pre-conceptos del ser y la nada, no obstante, esos mismos significantes que hacen perder algo del instante, una vez recobrados se convierten en los indicios que sirven para recuperar los significados perdidos, en tanto es posible volver a reconstruirlos en el presente del habla, este movimiento asienta el ingreso del signifiante al campo del tiempo lógico que funda la

⁹Edgardo Albizu, *Hegel Filósofo del presente*, Prometeo, Buenos Aires, 2009, Pg. 103. “Puede, pues, afirmarse que ser y nada son significantes de la forma temporal a priori signifiante, protosignificantes de dicha forma. Signan, por ende el metalenguaje supuesto por la construcción del lenguaje lógico”.

experiencia especulativa. Para comprender este enclave hay que desglosar el problema: primeramente, hay que clarificar que estas estructuras formales denominadas “significaciones dialécticas” no son significados, más bien se comportan como “significantes” a-priori, semejantes a los juicios sintéticos de Kant¹⁰, los cuales actúan como condiciones de la sensibilidad del sentido interno; por un lado, por cuanto son monogramas a-priori que posibilitan las imágenes; por otro lado, toda sensación guarda un quantum que llena el tiempo, a su vez, también se caracterizan por retener la condición universal. Efectivamente, “los significantes” actúan en el lenguaje como un monograma que captura una imagen para articular a posteriori una palabra con significado, por lo tanto, los significantes pueden actuar como mediaciones puesto que sudministran su imagen a un concepto; en segundo lugar, gracias a su condición cuasi sensible funcionan como estructuras semánticas que pueden contornear los nexos del tiempo. Si seguimos esa lógica podemos concluir que: la acción propia del hombre frente al tiempo consiste en reconstituir la vivencia del devenir por medio de los significantes, en pro de restaurar el continuo y así obtener constancia del sí mismo, aunque paradójamente, aquello que el sujeto restaura no es precisamente el devenir en sí, si no más bien reconstituye el recuerdo que cautela -la vivencia, no obstante, el foco del problema radica en que el sujeto se equivoca al juzgar esta reminiscencia como si fuera el devenir, porque sigue una lógica líneal, por la cual un evento no puede desmenuzarse en su acto, aunque, gracias al significativo puede rearticularse como una evocación y reensamblarse a los otros recuerdos del lenguaje que están

¹⁰Kant M. *Crítica de la Razón Pura*, Fondo de cultura Económica, Mexico, 2009, p. 195, B 179. “Llamaremos a esta condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual está restringido el concepto de entendimiento en su uso, el esquema de ese concepto del entendimiento y al procedimiento del entendimiento con esos esquemas [lo llamaremos el esquematismo del entendimiento puro]”.

entramados en la historia. Además, estas representaciones empoderan la consciencia para que ésta utilice los significantes que quedan en la consciencia para que se acoplen al recuerdo de la vivencia, ahora en la forma de significados; dinámica que permite intuitivamente identificar y extraer “el ahí” como un punto o puntuación que activa al tiempo.

El sujeto usa esta dinámica proto lógica para restaurar el devenir singular de su consciencia en la forma de “tiempo”, de modo que, el tiempo en cuanto tal no es algo temporal o finito, ni tampoco se caracteriza como la total negatividad, más bien, da cuenta de algo pasajero y temporal. Desde esa perspectiva, el tiempo se podría caracterizar como una experiencia borde que circula entre la experiencia de la consciencia (caracterizada por los significantes); y la metafísica, (caracterizada por el concepto), de modo que su origen no sería de orden temporal, si no más bien no temporal, razón por la cual, Hegel piensa que el tiempo se construye en base a los momentos del absoluto, los cuales se corporizan en la unidad que se forma en el límite de la negatividad, este intervalo resguarda el meta-discurso o discurso protológico propio de la metafísica; en cuyos márgenes, por un lado, se articula dinámicamente la experiencia humana y por otro, originan la metafísica. Evidentemente, esta dinámica no es solamente una articulación subjetiva, por cuanto, para que se efectúe el cambio de un momento a otro; primeramente, se precisa que el espíritu se sitúe en su calidad de ente pleno y racional, es decir, no temporal¹¹, para ubicarse posteriormente en la acción finita. Es decir, cabe pensar que en el estatuto

¹¹Hegel, G.W.F, ENZ., P. 317, “Pero el concepto, en su identidad consigo que está libremente existiendo para sí, yo igual yo, es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, si no que él es más bien el poder [o fuerza] del tiempo; este poder es solamente aquella negatividad en cuanto exterioridad”

consciente del sujeto habría un momento que éste se mudaría a “segundo sujeto” o “sujeto que sabe”¹², instante preciso, en el cual, el espíritu deja de ser y pasa a ser, intervalo donde la experiencia y la metafísica se fundan para temporizar el tiempo.

En el Prólogo de *La Fenomenología del Espíritu*, Hegel 1807, “El conocimiento filosófico”¹³, el filósofo de Jena, nos comenta que las matemáticas no dan el ancho para considerar al espacio en su complejidad vital, en razón que no dan cuenta del existir. Con el objetivo de despejar esa incógnita, Hegel distingue y recoge la diferencia esencial que hay entre lo real y lo abstracto irreal¹⁴. Ciertamente, la noción de tiempo nos abre las compuertas para explicitar la gestación conceptual de la negatividad total a partir del tiempo, o “infinito abstracto”, razonamiento con el cual Hegel nos da cuenta de su carácter unilateral; para luego, diferenciarlo en los términos de subjetividad y negatividad, características que se engarzan en los momentos conceptuales del tiempo.

5. Conclusión

El concepto de espacio sirve de antecedente para insertar al tiempo en el contexto espacial y situarlo en la dimensión in-extensa del mismo. Articulación que nos presenta otro punto de dificultad, puesto que el tiempo bajo ese paradigma se nos manifiesta como pura negatividad. En efecto, la problemática aparece al observar “el instante” inscripto en el espacio, puesto que al estar subscripto en esa constelación ya no es tiempo, si no que deviene como espacio, situación paradójal que es necesario despejar, por lo tanto, se hace necesario descubrir otra instancia que

¹²Hegel, G.W.F., ENZ., “Prólogo”.

¹³Hegel, G.W.F., ENZ., “Prólogo”. P. 31.

¹⁴Hegel, G.W.F., ENZ., “Prólogo”, Op. Cit. “Lo que se pone a sí mismo y vive en sí, el ser allí en su concepto”

diferencie esa ambigüedad para instituir el tiempo como “existencia”.

El lugar es una singularidad espacial que se produce a partir de la contradicción puesta entre espacio y tiempo, la cual produce una identidad entre éstos; aunque, cada uno de los mismos mantengan su carácter específico; no obstante, una vez que se niega el lugar, inmediatamente se genera una contradicción que genera el movimiento¹⁵.

Este razonamiento nos muestra que el devenir produce una coincidencia entre el espacio y el tiempo, la cual se expresa en la forma de una contradicción que conforma una unidad, idéntica y existente, la cual se instituye como la materia¹⁶.

Ahora bien, aquello que permite instituir el tiempo como existencia, deriva de la actividad sucesora diferenciada del espacio, instancia que se convierte en simultaneidad, en razón que la pura cantidad del espacio se exhibe en una particular modalidad, puesto que es posible observar en esa precisa manifestación la presencia de una diferencia que no pertenece al espacio como tal, si no al sujeto en tanto “sí mismo”. En conclusión, el tiempo para Hegel, no es más que un fenómeno que acontece exclusivamente en la consciencia.

Finalmente, Hegel nos comenta que el tiempo se define a partir del espacio; y éste a su vez se define a partir del punto; no obstante, el espacio se puede definir también a partir de la reversa; por lo tanto, sería posible afirmar que el sujeto podría construir una dialéctica reversiva, la cual podría activarse por medio de los significantes que habitan

¹⁵Hegel, G.W.F. *ENZ.*, P. 320. “Este perecer y regenerarse del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio, de modo que el tiempo se pone espacialmente como lugar y esta especialidad indiferente se pone también temporalmente de manera inmediata, es el movimiento”.

¹⁶Hegel, G.W.F. *ENZ.*, P. 320. “Este devenir, sin embargo, es también igualmente la coincidencia de su contradicción, la unidad inmediata, idéntica y existente de espacio y tiempo: [es] la materia”.

en el recuerdo, los cuales, además cautelan el hallazgo que alguna vez fue un instante, esa concatenación de significantes se convierten en un relato con significado que se articulan en una trama histórica. En conclusión, es posible resignificar el relato en otro presente que se forme en un quantum de negatividad, aunque éste se olvide inmediatamente, puesto que aún, persiste un resto que se guarda como significante que puede servir para engarzar otro discurso.

6. Bibliografía

6.1.) Obras de Hegel:

Hegel, G. W.F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza, Madrid, 2005.

Hegel, G.W.F., *La Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

6.2.) Literatura secundaria:

6.2.1.) Libros:

Albizu E. (2009). *Hegel Filósofo del presente*, Buenos Aires, Prometeo.

Aristóteles. (2008). *Peri hermeneía*, Madrid, Porrúa.

Platón, H. (1872). *El Timeo*. Madrid, Medina & Navarro.

Kant, E. *Critica de la Razón Pura*. (2009). Mexico, Fondo de cultura Económica.

LA IDENTIDAD DE HEGEL Y ARISTÓTELES EN UN SENTIDO ESPECULATIVO

Lincoln Menezes de França
Universidade Federal de São Carlos

1. Introducción

En esta comunicación se pretende analizar la relación entre el despliegue lógico de lo que Hegel entiende por Idea y la concepción hegeliana de Historia de la Filosofía. Para ello, nos dirigimos a la interpretación hegeliana de Aristóteles presente en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.

Según el punto de vista de la Filosofía de la Historia de Hegel, los conceptos expresados en las determinaciones de la Historia de la Filosofía son manifestaciones de un y lo mismo pensamiento que se expresa en su totalidad en el sistema filosófico de Hegel. Así, cada determinación de la Historia de la Filosofía compone una importante contribución a propio sistema filosófico de Hegel, y los conceptos de estos determinados momentos del Espíritu en la historia de la filosofía se vuelve a elaborar, modificado y conservado, adquiriendo un nuevo significado en todo el sistema hegeliano.

[...] Su vida [la vida del Espíritu] es el acción. El acción presupone un material previo, a lo que ella dirige y no simplemente aumenta o se expande mediante la adición de material, pero en esencia refunde y transforma. Esta herencia es a la vez de recepción y toma de posesión y herencia; y reduce al mismo tiempo el material, que se

transformó en el espíritu. Lo que se ha recibido modificado y complementado de esta manera y al mismo tiempo conservado.¹

Aquí el caso de la filosofía de Aristóteles, quien, con la filosofía de Hegel se replanteó en sus conceptos, en su versión modificada bajo el sistema hegeliano y preservada en este nuevo sentido. En este sentido, aunque la filosofía de Aristóteles sea aparentemente opuesta a la filosofía platónica, para Hegel, ésta es una continuación de una y lo mismo pensamiento que culmina en el sistema hegeliano.

En consecuencia, la interpretación de la Historia de la Filosofía de Hegel tiene un método y un sentido específico, en que los conceptos no permanecen intactos ni inertes en su filósofo interpretado, pero adquiere un nuevo significado a través del prisma del sistema hegeliano, con los problemas del contexto histórico-filosófico de los tiempos de Hegel, que en este caso es la búsqueda de la unidad de pensamiento y del ser, en el concepto.

Por lo tanto, podemos decir que Hegel muestra claro su método para entender la historia de la filosofía, y repercusiones para sus propios conceptos filosóficos en el cumplimiento del objetivo para él, la unidad del ser y de pensar. Y esta forma de entender la historia de la filosofía se deriva de la concepción hegeliana de las Ideas, que tiene un sentido muy peculiar.

Abajo, se discute cómo Hegel interpreta algunos elementos de las determinaciones filosóficas de Platón, Heráclito y Aristóteles. Por otra parte, se analiza esta interpretación en sus vínculos con el desarrollo lógico del sistema hegeliano, con el fin de presentar la identidad que Hegel sugiere entre su filosofía y la filosofía aristotélica como expresiones del especulativo.

¹HF, p. 18, énfasis del autor.

*

Según Hegel², en lo que se refiere a la teoría de las ideas de Platón, debemos tener en cuenta que para este filósofo griego, la verdad no es lo que está en el reino de los sentidos, pero lo que es general en y para sí, lo que significa que lo real es el mundo de la inteligencia, lo único digno de ser conocido, porque es único e idéntico a sí mismo, es eterno, lo divino en y para sí.

En este sentido, de acuerdo con Hegel³, aunque el principio de negatividad, que está implícito en Platón, a él parece carecer la intensidad de la subjetividad. Esto es, para Hegel, en Platón el principio afirmativo es predominante, es en sí misma la idea y por sí mismo, y ser en-sí, para Hegel⁴, es inerte, abstractamente idéntico a sí mismo; Platón carece por lo tanto de la efectividad⁵.

Ya en Aristóteles es posible observar el principio de la vivacidad de la subjetividad y es importante reconocer que dados los problemas filosóficos de su tiempo, Hegel ve en elementos clave de Aristóteles que contribuyen a la gran misión filosófica, a saber, la unidad del ser y del pensamiento. Hegel incluso afirma que ciertos elementos de Aristóteles tienen "el mismo significado que otras determinaciones modernas"⁶, porque la idea concebida por Aristóteles no es un pensamiento aparte de lo existente, pero es el pensamiento en su efectividad, que actúa y que trae el principio de la negatividad, la actuación, la Subjetividad.

²LHF 2, p. 160; W 19, p. 38

³LHF 2, p. 258; W 19, p. 153

⁴V, p. 68.

⁵V, p. 68.

⁶LHF 2, p. 263

Sin embargo, hay que tener en cuenta que la subjetividad que Hegel reconoce en Aristóteles no es la subjetividad particular, sino la pura subjetividad (*reinen Subjektivität*), que tiene el propósito (*Zweck*) inmanente a ella en su trabajo y no externo a él. Esto quiere decir que Aristóteles, en la perspectiva hegeliana, no pasa por alto el carácter universal, el propósito, el bien, y ello no se mantiene, por así decirlo, en sí mismo, inerte; sin embargo, se lleva a cabo, es efectivo.

En este sentido, Hegel observa el reconocimiento de la Idea platónica de una manera determinada y objetiva, y Hegel reconoce en Aristóteles la Idea bajo la Subjetividad, que incorpora lo objetivo. Es decir, Aristóteles expresa la Idea en la unidad de sujeto-objeto como la segunda definición expuesta por Hegel en el § 214 de la *Enciclopedia*:

La idea puede entenderse: como una razón (esta es la significación filosófica misma de la razón); como sujeto-objeto, por otra parte; como la unidad de lo ideal y lo real; lo finito y lo infinito; del alma y del cuerpo; como la posibilidad que tiene, en sí mismo, su eficacia; como aquello cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente, etc.; porque la idea está contenida en todas las relaciones de entendimiento, pero en su regreso infinito y la identidad en sí mismos.⁷

Esto tiene un significado muy importante porque el fin (*Zweck*), cómo propósito, el propio bien, se expresa en la filosofía platónica, según Hegel, en cierto modo, apartada de la efectividad, es un abstracto universal⁸. Según Hegel⁹, en Platón, la actividad de la realización de la idea aún no se ha

⁷E I, § 214, p. 350; W 8, p. 370, énfasis del autor.

⁸V, p. 68 ; LHF 2, p. 257.

⁹V, p. 68.

presentado. Esto ocurre, según Hegel¹⁰, en la filosofía aristotélica.

Esto tiene un significado muy importante porque el fin (*Zweck*), cómo propósito, el propio bien, se expresa en la filosofía platónica, según Hegel, en cierto modo, apartada de la efectividad, es un abstracto universal¹¹. Según Hegel¹², en Platón, la actividad de la realización de la idea aún no se ha presentado. Esto ocurre, según Hegel¹³, en la filosofía aristotélica.

Filosofía aristotélica tiene en ella, de acuerdo con Hegel¹⁴, el objetivo, haciendo efectivo el fin (*Zweck*) en la unidad del Subjetivo, que es, a su vez, el acto. Por otra parte, la filosofía aristotélica se diferencia de la filosofía platónica, porque en Platón el objetivo se colocó de manera abstracta. Esto es, según Hegel, Aristóteles expresa su filosofía en el movimiento y la negatividad efectiva inherente a la realización de la idea. Aristóteles llevará a cabo la actividad de la subjetividad pura, que es el acto que lleva con ella la objetividad, el fin, lo bueno. Por lo tanto, lo racional, en Aristóteles, según la perspectiva hegeliana, que se hace efectivo en el acción. La razón se realiza en la medida en que el propósito se pone en el existente. Así, Hegel muestra que Aristóteles, en su concepción de la forma de la actividad (*Tätigkeit*), expone a la Idea en su forma propia, especulativa, exponiendo la idea a su manera, como una razón por la que se hace efectiva en la unidad de sujeto-objeto, finito-infinito, ideal y real.

En este sentido, tomamos nota de que en virtud de la perspectiva hegeliana, la universalidad se expresa de

¹⁰V, p. 68.

¹¹V, p. 68 ; LHF 2, p. 257.

¹²V, p. 68.

¹³V, p. 68.

¹⁴V, p. 68.

diferentes maneras en Platón y Aristóteles. Según el filósofo alemán, el primero presenta una universalidad abstracta del bien en sí y para sí, aparte de la sensibilidad, en el segundo hay una concepción de universalidad efectiva, en la que la razón de su acto, en movimiento, que sigue siendo está teniendo con el propósito, el bien, pero al mismo tiempo tiene la negatividad, convirtiéndose en real, efectivo.

Por lo tanto, teniendo en cuenta el concepto de la Idea hegeliana expuesto en el § 14 de la *Enciclopedia* y de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, Hegel¹⁵ está más cerca de Aristóteles que Platón y esto es debido al reconocimiento hegeliano del movimiento inherente a la universalidad de Aristóteles, el elemento de la actividad de la negatividad y la subjetividad expresada en ella misma, que no cumpliría, de acuerdo con la perspectiva hegeliana, en Platón.

Así, de acuerdo con Hegel, un aspecto central en Aristóteles es el papel de la razón, del universal, que sigue siendo no sólo en sí mismo. Lo universal en sí mismo no se hace efectivo. Es necesario el movimiento, el acto de la pura subjetividad, sino que permanece en el cambio.

Aristóteles pregunta por lo que mueve, y este es el Logos, el fin / Zweck /. Así Aristóteles se queda al Universal en lugar del principio del cambio simple, lo que hace que la actividad corriente, en contra de Pitágoras y Platón, y de los números pitagóricos. Aristóteles señaló que la "actividad" / "Tätigkeit" / és también cambio, pero lo que ha sido antes se hace preservado en la propia identidad, o cómo moverse dentro de lo universal, como el cambio idéntico a si mismo. "Actividad" / "Tätigkeit" / es una determinación que es en sí mismo la determinación de su diferencia. Su adquisición aún no está contenida en el simple cambio. Lo universal es activo, puede determinar a si mismo, y el fin es la propia

¹⁵LHF 2; W 19, p. 155-156; V, p. 68

determinación que se realiza. Esta es la determinación principal que nos viene de los escritos de Aristóteles.¹⁶

Es interesante observar que la negatividad es una característica central de la concepción teleológica aristotélica que incorpora Hegel, pero aún así no hay pérdida del Si. El Si sigue siendo el mismo, aunque se pone como Subjetividad. Este es un aspecto fundamental que Hegel asimila Aristóteles, al considerar que la mera negatividad, para Hegel, no permite el reconocimiento de la verdad. Sólo en la unidad del afirmativo y del negativo en la actividad es que es posible conducir el real.

Por lo tanto, la universalidad abstracta es un límite que Hegel señala en Platón y en Kant. Hegel, acercándose a Aristóteles respecto a la efectividad de la universalidad, quiere exponer que lo universal no es un deber (*Sollen*) más allá - como en el formalismo de la ley kantiana - pero se hace efectivo en la realidad misma, que es en sí y para sí.

*

Como Hegel pretende reconocer la unidad de ser y de pensar en realidad, el universal en su abstracción, en un más allá, no tendría lugar en la vida, no tendría efectividad, siendo separado de la realidad, y ello no tiene sentido para Hegel. Por consiguiente, Hegel¹⁷ considera una deficiencia (*mangelhafte*) lo universal en su permanencia en sí mismo sin su realidad en el movimiento como negatividad.

Esta inmanencia del fin (*Zweck*) revela que la universalidad, en Aristóteles, no se queda en la abstracción como en Platón, pero se hace efectiva, es la realidad, el logro. El universal se pone en determinaciones, difiere de sí, sin

¹⁶V, p. 69

¹⁷V, p. 68; LHF 2, p. 257.

abandonar, sin embargo, lo general. Hegel¹⁸, presenta esta peculiaridad del pensamiento aristotélico, contra el movimiento de no-identidad de Heráclito y contra la identidad de los eleáticos. Con esta postura de la efectividad de la universalidad, que comprende tanto lo que se mantiene como lo que cambia, Hegel reconoce lo que se mantiene en lo que cambia, al igual que la corriente y el río. En palabras de Hegel:

[...] En los escritos de Aristóteles, el Bien, *τὸν ἐνεκα*, es también el fin (Zweck), la base del universal, lo sustancial (*οὐσία*), y este Universal, Aristóteles hace actual el fin, sosteniéndola firmemente en oposición a Heráclito y eleáticos. El devenir de Heráclito en realidad es una determinación importante y esencial, pero el cambio no tiene aún la determinación de la identidad, ni la firmeza de la universalidad. Una corriente que siempre cambia, pero también es la continuidad, y más aún, una imagen, una existencia universal.¹⁹

Hegel ve en Heráclito la Idea permanente, al igual que Platón y Aristóteles. Según Hegel, la Historia de la Filosofía fecha su comienzo con Heráclito, porque este filósofo ha expresado “[...] la naturaleza del infinito y ha comprendido la naturaleza como en si infinita, es decir, su esencia como proceso”²⁰. En el caso de la interpretación hegeliana de Heráclito, el proceso expresa la permanencia de la sustancia, la unidad de los contrarios. En este sentido, la comprensión del devenir, Heráclito expresa un entendimiento universal, que une a la totalidad.

¹⁸V, p. 68-69.

¹⁹V, p. 68-69.

²⁰HFP, p. 111.

Por otra parte, de acuerdo con Hegel²¹, desde la perspectiva de Aristóteles, el devenir no es un simple cambio, pero el cambio que tiene lugar por la universalidad, la identidad de la subjetividad pura que se pone, se diferencia y sigue siendo el mismo. En esto, la perspectiva aristotélica da un paso adelante en comparación con Heráclito, con los eleáticos, Platón y los pitagóricos, porque Aristóteles incluye lo universal en lo particular, el reconocimiento de lo universal, en particular a partir de la obra de la Pura Subjetividad. Y este reconocimiento es universal como la actividad, *Tätigkeit*, la actividad de la Subjetividad Pura que lleva en ella el propósito universal y hace inmanente que la realización del bien.

*

Teniendo en cuenta los momentos que se desarrollan de la lógica hegeliana, si Platón representa la idea abstracta determinada en sí misma y Heráclito el punto negativo-racional, la unidad de los contrarios; Aristóteles expresa el momento especulativo en el acto de la pura subjetividad, porque mantiene su identidad, llevando consigo la afirmación del fin en su negatividad y actividad. Esto revela, al menos, dos aspectos importantes, el primero, la peculiaridad de la concepción dialéctico-especulativa hegeliana y segundo, el significado histórico y filosófico de Aristóteles a Hegel.

Para entender más claramente el primer aspecto, es interesante observar lo que expresa § 79-82 de la Enciclopedia, donde Hegel expresa un texto claro sobre su peculiar concepción de la dialéctica especulativa, donde se explica los momentos de Si de lo lógico real-que son, según Hegel²² 1 - abstracto o intelectual; 2-dialéctico, o negativo

²¹V, p. 69.

²²Enc. I, § 79, p 134; W 8, p. 168.

racional y 3 - especulativo o positivo racional. Estos momentos, de acuerdo con Hegel²³, si se toman por separado no expresan su verdad, por lo expuesto, se considera un anticipo de lo que el filósofo considera lo Lógico-Real (*Logisch-réelle*).

El primer momento, el intelectual o abstracto, es típico del Entendimiento (*Verstand*), porque es una determinación independiente, no ligada a la totalidad. Y porque no es reconocido en ese momento, en la totalidad, es una abstracción. El segundo momento de la lógica, el dialéctico, no es, para Hegel, una negación simple, como el escepticismo, ni una apariencia de contradicción o el razonamiento que va y viene; antes es ir más allá de la determinidad unilateral, yendo más allá que lo finito determinado por el Entendimiento, revelando la finitud de lo finito. El tercer momento es especulativo, racional o positivo, que es el resultado de una dialéctica que expresa un determinado contenido, no una simple negación, pero la unidad de las muchas determinaciones del pensamiento y de lo abstracto, por lo que es el pensamiento concreto²⁴.

De este modo, podemos reconocer la característica fundamental de lo que es el especulativo hegeliano. Esto hace que tenga un acercamiento entre Hegel y Aristóteles por la propia interpretación hegeliana de la Historia de la Filosofía . En palabras de Hegel:

En los escritos de Platón el principio afirmativo, la Idea misma, es solamente el predominante en sí mismo abstracto, pero en los escritos de Aristóteles la idea es el momento de la negatividad, pero no como el cambio, ni como la nada, pero como la diferencia, que el determinar ha añadido y de él supera.²⁵

²³Enc. I, § 79, p. 134; W 8, p. 168.

²⁴(Hegel, 1988 § § 79 a 82, p 134. to 136/1986 W. 8, p. 168-179)

²⁵(Hegel, 1996, p. 70)

Por lo tanto, la dialéctica hegeliana especulativa racional no conduce a una indeterminación, pero por tener características especulativas, niega y afirmase a sí mismo en su propio reconocimiento y su diferencia. El momento positivo racional especulativo permite que la unidad Subjetividad pura en su negatividad, en su negatividad que no es nihilisante, pero en el acto que constituye la actividad es la vida lógica, no como la lógica del Entendimiento que niega lo racional, sino una lógica que experimenta el pensamiento en su concreción en la unidad del ser y del pensamiento, lo real y la razón, la propia Idea en sí y para sí.

De este modo, el análisis del desarrollo del propio curso del Lógico-Real, se puede considerar que, de acuerdo con la interpretación hegeliana de la historia de la filosofía, Aristóteles tiene un papel clave en la constitución de la concepción sistemática del filósofo alemán, ya que las características del movimiento de pura subjetividad Hegel reconoce Aristóteles como aquél que expresa el elemento más alto del desarrollo del Lógico-Real, ya que lo que Hegel reconoce la Metafísica de Aristóteles es la importancia de la actividad en la efectividad del movimiento de la totalidad que, a pesar del movimiento y determinación, no niega su identidad y su propósito, que permanecen en la consecución del bien, que es la autodeterminación libre y racional.

[...] La obligación de fidelidad a Aristóteles nos hace tomar conciencia de que la dialéctica hegeliana no se reduce a la dialéctica. No se reconoce, de hecho, en Aristóteles, lo dialéctico, pero el pensador especulativo. La dialéctica no es, en ningún momento, sino la subversión de las categorías petrificadas por el Entendimiento, la autocrítica que separa estas categorías de su unilateralismo. El especulativo es el momento "positivamente racional", gracias al cual lo que podría parecer un ejercicio escéptico y nihilisante se

entiende como la manifestación de un todo orgánico.
26

Por lo tanto, se puede inferir de la filosofía hegeliana en la medida en que Platón expresa la idea abstracta como un principio y Heráclito es así, la unidad de los contrarios, la negación que tiene una característica peculiar, sin el elemento de identidad del acto de la Pura Subjetividad, Aristóteles, por otra parte, expresa la visión que la Idea como Acto (*Energie*), o mejor, la actividad libre (*Entelechie*), que se presenta, según Hegel, en dos formas principales, la posibilidad (*Möglichkeit*) y efectividad (*Wirklichkeit*). La posibilidad de Aristóteles, según Hegel, es lo que los escolásticos han denominado "potencia", en el lenguaje de Hegel, el "en-sí", eso no es una posibilidad indeterminada, pero la meta (*das Objective*), es decir, la actividad aún no se ha puesto, es decir, sólo en potencia. Qué hace la actividad posible es el Acto (*Energie*). Así pues, el acto de acuerdo con Hegel²⁷ es la forma que lo hace la potencia efectiva, el pensamiento activo, la forma infinita. El en-sí en potencia, la esencia (*Wesen*) no ha sido puesta aún, es el objetivo, no es la subjetividad. Así, Aristóteles expresa la unidad del objetivo y del subjetivo especulativamente, que, de acuerdo con la perspectiva hegeliana, expresaría una identidad entre él (Hegel) y el filósofo estagirita.

Referencias

FERRARIN, A (2001). *Hegel and Aristotle*. New York: Cambridge University Press.

²⁶LEBRUN, G (2006). *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify. p. 276, énfasis del autor.

²⁷V, p. 69.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Geschichte Philosophie II. Plato bis Proklos*. Herausgegeben von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996. Teil 3. Band 8. (=V)

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 3. (=PG)

_____. *Die Wissenschaft der Logik I*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 5. (=WdL I)

_____. *Die Wissenschaft der Logik II*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 6. (=WdL II)

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I (1830)*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 8. (=Enz. I)

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II (1830)*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 9. (=Enz. II)

_____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III (1830)*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 10. (=Enz. III)

_____. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 12. (=W 12)

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*.
Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 19. (=W
19)

_____. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*.
Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986. Werke 20. (=W
20)

_____. *Ciencia de la Lógica*. Traducción: Augusta y Rodolfo
Mondolfo. México: Ediciones Solar, 1982. (=CL)

_____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Tradução
Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica,
1955 (1833). Tomo Segundo. (=LHF 2)

_____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Tradução
Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica,
1955b. Tomo Tercero. (=LHF 3)

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em
Epítome*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. v.
I. (=Enc. I)

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em
Epítome*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992. v.
III. (=Enc. III)

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio
(1830)*. Tradução Paulo Meneses com a colaboração de José
Machado. São Paulo: Loyola, 1995. v. I. (O pensamento
ocidental). (=E I)

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio
(1830)*. Tradução Pe. José Nogueira Machado com a

colaboração de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1997. v. II. (=E II)

_____. *Introdução a história da filosofia*. [Einleitung in die Geschichte der Philosophie]. Artur Morão (Trad.). Lisboa: Edições 70, 2006. (=HF)

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 2002. (=FE)

_____. *Fenomenologia do Espírito* (prefácio, Introdução, caps I e II). Seleção, tradução e notas: Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Nova Cultural: 1999. (=PFE)

_____. *Filosofia da História*. 2.ed. Tradução Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999b. (=FH)

_____. Heráclito de Éfeso: C- Crítica Moderna. In: *Os Pré-socráticos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.. (Os Pensadores). pp 102-116. (=HFP)

INWOOD, M (1997). *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar E.

JOHNSON, Monte Ransome (2005). *Aristotle on Teleology*. Nova Iorque: Oxford.

LEBRUN, G (2006). *A Filosofia e sua História*. São Paulo: Cosac Naify.

SILVA, Márcia Zebina Araújo da (2006). *A teleologia especulativa de Hegel: vida lógica e vida do espírito*. Campinas.

WEBER, T (1999). *Ética e Filosofia Política: Hegel e o formalismo kantiano*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

ESCEPTICISMO ANTIGUO EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL* *ESPÍRITU*

Ana María Miranda Mora

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción: Hegel y el escepticismo

La *Fenomenología del espíritu* representa la culminación de las reflexiones hegelianas de la etapa de Jena. En el texto intitulado *Relación del escepticismo con la filosofía* de 180 Hegel sostiene la unidad entre escepticismo y filosofía¹, partiendo de tal afirmación tratamos aquí de comprender qué entiende Hegel por escepticismo. El presente trabajo se ocupa del escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*. A la luz de la crítica que hace Hegel al escepticismo de su época, analizaremos y evaluaremos la apropiación que lleva a cabo del *escepticismo antiguo* en su sistema. El propósito de este escrito es comprender el significado que el escepticismo posee al interior del proyecto fenomenológico y el lugar que ocupa en el desarrollo de su posición filosófica. Para ello, revisaremos el análisis que hace Hegel del escepticismo, por un lado, vinculado con la metodología de la obra y, por el

¹“Sin la determinación de la verdadera relación del escepticismo con la filosofía y sin la intelección de que el escepticismo mismo es en su núcleo más íntimo una sola cosa con toda verdadera filosofía, y que por tanto sólo hay una filosofía, que no es ni escepticismo ni dogmatismo y por tanto es ambos a la vez, sin esto, todas las historias y relatos y nuevas ediciones del escepticismo no conducen a nada”. Hegel, G.W.F., 2006, p. 64.

otro, considerado como una figura de la conciencia. Cabe preguntarse, ¿qué clase de escepticismo busca establecer Hegel? ¿Por qué recurre al escepticismo antiguo y no al de su época? ¿Cuál es la significación positiva del escepticismo para la ciencia de la experiencia de la conciencia? ¿En qué sentido podemos comprender la *Fenomenología del espíritu* como un tipo de escepticismo?

La vinculación de la empresa fenomenológica con el escepticismo metodológico y de carácter (ya sea, moderno o antiguo) no se agota en cuanto estrategia expositiva en la filosofía hegeliana. El escepticismo filosófico señala dos problemas fundamentales que determinan el proyecto hegeliano: a) el concepto de filosofía así como su respectiva metodología y, b) el concepto de razón vinculado al problema de su autojustificación (deducción de la objetividad del concepto). Problemas que siguiendo los intereses de la época se dirigen a pensar el concepto de ciencia (*die Wissenschaft*) y su posibilidad (su fundamentación). En este trabajo nos ocuparemos de los conceptos fundamentales a los que recurre Hegel para establecer la relación del escepticismo con la filosofía y resolver el problema cardinal de la época: la fundamentación de la ciencia. Para ello, expondremos la función del escepticismo en el filosofar sistemático hegeliano con el fin de mostrar cómo el escepticismo, que había sido un problema para otros proyectos (como el cartesiano y kantiano), y la duda como aquello que había que evitar con el fin de alcanzar la certeza en el conocimiento, no representan un problema en la *sistematicidad* del proyecto hegeliano, por el contrario definen el carácter novedoso de su proyecto frente a sus contemporáneos.

Hegel realiza una lectura innovadora del escepticismo al comprenderlo en el marco de un proyecto sistemático tal como lo es, la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. La *Fenomenología* constituye un programa filosófico que expone el camino de la conciencia hacia el saber, iniciando su análisis

de la conciencia *del* mundo, pasando por la conciencia *en el* mundo para reconocerse finalmente como una conciencia histórica. Este proyecto, al aceptar que es imposible asumir el presupuesto de la verdad de la filosofía y simultáneamente apelar a la filosofía para alcanzar la verdad, tiene que justificar el procedimiento por el cual el quehacer filosófico se valida a sí mismo, esto teniendo en cuenta no sólo otras posiciones, sino poniendo especial énfasis en aquellas que niegan su posibilidad. El análisis del escepticismo en esta obra revela cómo aquellos planteamientos escépticos, que habían sido considerados problemas para otros proyectos (tales como el cartesiano y kantiano), y la duda como aquello que había que evitar con el fin de alcanzar la certeza en el conocimiento (Descartes), no representan un problema en la *sistematicidad* de la filosofía hegeliana, por el contrario definen el carácter novedoso de su proyecto frente a sus contemporáneos.

Dada la centralidad conceptual del escepticismo en la *Fenomenología*, encontramos en ella la definición más comprehensiva y sistemática del escepticismo, anticipando su versión más acabada en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1833). En este trabajo pensamos el escepticismo como una función conceptual bien definida que se repite en varios momentos de la obra hegeliana. Pensar el escepticismo al interior de la filosofía hegeliana nos permite releer la *Fenomenología* desde otra perspectiva.

Tipos de escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*

En la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* Hegel trata el escepticismo en dos sentidos: 1) como escepticismo metodológico y 2) considerado como figura de la conciencia². En el primer caso se trata de aquello que Hegel llama “escepticismo consumado”, y se distingue, tanto de un

²Hegel, G.W.F., 2008, p. 54.

“procedimiento de duda” como de un “subjetivismo” insuficientemente crítico, rasgos que caracterizan al escepticismo moderno. El “escepticismo consumado” difiere del escepticismo como “figura de la conciencia” en su carácter y función. Según esta caracterización, hay un escepticismo que es *el lado negativo* del conocimiento: aquél que sostiene que es imposible conocer. Sin embargo, para Hegel, el escepticismo conlleva un *lado positivo* para el conocimiento, a la vez que trasciende el ámbito de la pregunta por el conocimiento. Para entender mejor esto, es necesario revisar la caracterización de escepticismo y de “duda” (*der Zweifel*) en la Introducción a la *Fenomenología*. Esto, con el fin de comprender cómo actúa *la negatividad* en la experiencia de la conciencia y con ello, cómo el escepticismo va más allá del campo gnoseológico para consolidarse como una noción práctica. Con base en esto, comprenderemos cómo la noción de “negación determinada”, “duda”, “oposición” y “camino de la desesperación” (*Weg der Verzweiflung*) constituyen los elementos centrales de la metodología que le confiere a la ciencia los rasgos de *necesidad y sistematicidad* requeridos. Es decir, la particular función metódica de la *negatividad* constituye el carácter de cientificidad que Hegel busca establecer para su concepto de filosofía.

En la *Fenomenología* Hegel realiza la afrenta más explícita contra los problemas que plantea el escepticismo, es decir, ganar para la filosofía los criterios que el concepto de ciencia requiere. El tipo de autojustificación que la razón puede darse constituye la realización del movimiento dialéctico (*die dialektische Bewegung*), que como veremos se distingue por su procedimiento *negativo*. Cabe preguntarse, ¿por qué es necesario que la empresa fenomenológica esté vinculada en su metodología a alguna forma de escepticismo?

Escepticismo metodológico

La relación del escepticismo con el procedimiento negativo de la dialéctica hegeliana implica la incorporación de funciones de la metodología escéptica antigua. Para Hegel, la auténtica filosofía es el desarrollo categorial del concepto, es decir, la filosofía comprendida como ciencia es “la estructura del todo, presentada en su esencialidad pura”³. En la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel caracteriza la dialéctica de la experiencia de la conciencia por oposición al escepticismo metódico cartesiano y, distingue entre el discurso fenomenológico y el discurso propiamente científico, es decir, la lógica hegeliana⁴. El conocimiento fenomenológico versa sobre el saber que *aparece* (*erscheinende Wissen*), este saber presenta una desigualdad entre el lado subjetivo de la certeza y el lado objetivo de la verdad en su relación con el sujeto de este saber de la conciencia, sujeto que encierra la oposición entre estos dos momentos⁵. El saber fenoménico es un saber finito que parte del conocimiento de objetos. La conciencia conoce un objeto, éste se le presenta como algo opuesto e irreductible a su saber, con lo que se muestra que a la conciencia le es intrínseca la desigualdad entre subjetividad y objetividad. El carácter finito de este saber, hace que su exposición no parezca ella misma objetiva, sin embargo, para Hegel el saber efectivo (real) no puede desentenderse de ese saber finito sino que tiene que surgir de la superación de ese mismo saber. Por ello, Hegel comienza la Introducción a la *Fenomenología* criticando el proyecto epistemológico moderno así como todo tipo de conocimiento inmediato. La ciencia de la experiencia de la conciencia relata la experiencia de la

³Hegel, G.W.F., 2008, p. 32.

⁴Lógica comprendida como ciencia del método y del contenido puro, es decir, teoría del concepto que Hegel desarrolla en la *Ciencia de la Lógica*.

⁵Marrades, J.L., 2001.

conciencia como el autodescubrimiento de la conciencia en espíritu. Este proceso tiene un significado intrínsecamente *negativo* ya que en el camino ella se identifica, en cada caso, con las formas concretas que va tomando su saber, así, cuando éste se le revela falso (se le muestra la desigualdad entre su certeza y la verdad), la conciencia experimenta esa oposición como una “pérdida de sí misma” (*Verlust seiner selbst*). Dicha pérdida es condición de posibilidad de su formación como espíritu, sin embargo, para la conciencia dicho proceso de formación representa un “camino de desesperación” (*Weg der Verzweiflung*). Hegel caracteriza este proceso como una modalidad de escepticismo, al que llama: escepticismo “consumado”.

La noción de *escepticismo que se consume a sí mismo* (*dieser sich vollbringende Skeptizismus*) se introduce en el pasaje en el que Hegel explica qué significa para la conciencia estar sometido a la exposición del saber que se manifiesta (que aparece), y del lugar que tal experiencia ocupa dentro del camino del autoconocimiento. La conciencia que pugna por la verdad en cuanto pretensión aún no realizada constituye: por el lado de la exposición, el proceso de “automovimiento del concepto” (*die Selbstbewegung des Begriffs*), por el lado de la conciencia, se trata de la “pérdida de sí misma”. Esta pérdida significa la ruptura del vínculo entre la conciencia y su objeto en cada caso, es decir, la conciencia pierde la certeza inmediata sobre sus propios contenidos. La estructura dialéctica de esta experiencia implica la desigualdad entre certeza y verdad. Este proceso de ruptura constituye el impulso que la mueve a trascender cualquier experiencia dada.

El proceso por el que el saber ordinario se realiza como saber filosófico, en cuanto resultado de la negación del propio saber ordinario o inmediato, constituye para Hegel el *saber filosófico*. La filosofía no puede desentenderse de los distintos saberes ni puede comenzar su discurso aceptando acríticamente los términos de otros saberes. Por ello, Hegel

sostiene que la filosofía debe ocuparse del saber que *aparece*, la filosofía justifica el saber finito pero la realización de ese saber implica, por un lado, 1) un comportamiento negativo respecto a dicho saber y, por el otro, 2) la realización de un saber que se obtiene únicamente como resultado de tal experiencia negativa. La vinculación del escepticismo con la metodología filosófica responde a la exigencia de la época de llevar a cabo la ciencia.

La disputa entre los sistemas pone en escena para la filosofía el problema ya planteado por los escépticos antiguos en el *tropo* de la *diferencia de las opiniones*⁶, así como en el ejercicio de la *equipolencia*. Para los escépticos antiguos, las aseveraciones (*die Versicherung*) de estos saberes tienen todos el mismo peso, lo que no implica su justificación⁷, por ello, en caso de oponerse la razón no puede decidir ateniéndose a la evidencia disponible, por lo que se ve obligada a suspender el juicio. La oposición conflictiva entre saberes, debido a su pretensión exclusiva de verdad, crea una situación en la cual de principio, ninguno está más justificado que el otro y por la que, ninguno está justificado⁸. Para Hegel, la diversidad en conflicto del saber muestra la insuficiencia de toda pretensión de saber inmediato. El escepticismo moderno (Schulze) negaba la pretensión de verdad de la filosofía a partir de este desacuerdo. Para Hegel, por el contrario, la situación de *apariencia* (*der Schein*) de saber no puede ser indiferente a la filosofía, pues ella misma, es inicialmente, un saber más entre otros. Por ello, la filosofía

⁶“El fundamento de la construcción escéptica es ante todo que a cada proposición se le opone otra proposición de igual validez. A partir de esto, en efecto, esperamos llegar a no dogmatizar”. Sexto Empírico, 2008, p. 12. “Así el principio del escepticismo, *panti logoi isos antikeitai* [contra todo argumento hay otro igual en el lado opuesto] entra en escena con toda su fuerza”. Hegel, G.W.F., 2008, p. 66.

⁷Hegel, G.W.F., 2008, p. 53.

⁸Mendoza, M., 2004.

reconoce frente a otros saberes tener la carga de la prueba, la filosofía no puede ser indiferente a los planteamientos escépticos.

Hegel resuelve el problema del criterio en los mismos términos, no es racional examinar una concepción empleando principios distintos de aquellos que ella reconoce, ya que no se está justificado, en la medida en que este saber se enfrenta a otros saberes. ¿Cómo puede, entonces, proceder Hegel su examen sin caer en el tropo de la presuposición injustificada? Hegel evita caer en este tropo desde los procedimientos argumentales del escepticismo antiguo, recurriendo al ejercicio de la *equipolencia*. Esto es, no es necesario presuponer un criterio para el examen de cada una de las figuras del saber que aparece, sino que cada una de las figuras aporta su propio criterio, por ello, el examen no sólo es del criterio, en realidad es *autoexamen*. Es decir, el examen consiste en enfrentar a cada figura con sus propias afirmaciones, señalado sus conflictos internos. En la *Fenomenología*, el examen toma la forma de autoexamen a partir de la contraposición de cada figura consigo misma. Esta oposición funciona con una estructura antinómica del estilo: A implica $\sim A$ y $\sim A$ implica A. A diferencia de los escépticos antiguos Hegel no concluye en la suspensión del juicio, ya que el resultado de la antinomia no se agota en la oposición o contradicción entre proposiciones, sino que revela la forma del contenido de tales oposiciones. Es decir, la oposición entre proposiciones pone en evidencia la estructura antinómica de cada figura. A diferencia del escepticismo antiguo que *petrifica* la contraposición en una figura del saber cuyo resultado es la *nada vacía* (A y $\sim A$) y cuya consecuencia resulta en la suspensión del juicio, Hegel pone en movimiento dicha contraposición de lo que resulta: una *nada determinada*, es decir, una negación que tiene un contenido. El escepticismo antiguo es *heterónimo* porque para él, es totalmente contingente que existan opiniones o proposiciones en conflicto, por el contrario, la negatividad

interna a la experiencia de la conciencia, expresada como negación determinada le permite proceder autónomamente, en la experiencia que hace de la desigualdad.

Hegel va más allá de las exigencias de la actitud escéptica antigua con la idea *escepticismo consumado*, ya que evita el problema de la presuposición injustificada al hacer dinámica la contraposición al interior de la conciencia. Lo característico del movimiento dialéctico radica en la explicitación del momento por el que la conciencia hace experiencia de sí misma y de lo otro, es decir, de su *inadecuación*. Entendiendo ésta como el momento por el cual la conciencia hace la *experiencia* que lo que creía saber, no lo es. La conciencia está destinada a padecer a lo largo de su marcha de un repetido y necesario desengaño, experiencia que *desespera*. Este camino se designa escéptico por la experiencia negativa que implica cada figura del saber, Hegel denominará esta “pérdida de su saber” un escepticismo que “se consume así mismo” (*ein sich vollbringender Skeptizismus*).

Camino de la *duda* o la *desesperación*

Hegel designa el proceso por el que la conciencia se pierde a sí misma como “camino de la duda o desesperación” (*Weg der Verzweiflung*) por su uso metódico de la duda. La vinculación de la duda con la desesperación pone en evidencia nuevamente el significado negativo de este proceso. La alusión implícita a Descartes ayuda a comprender mejor la caracterización que Hegel realiza de la duda. Para Hegel, la duda no es un recurso estratégico, no es la “vacilación con respecto a tal o cual supuesta verdad”. Tampoco es una mera actitud que se define por “el propósito de no rendirse, en la ciencia, a la autoridad de los pensamientos de otro, sino de examinarlo todo por sí”⁹. Si se entiende la duda sólo como la falta de certeza, ésta no

⁹Hegel, G.W.F., 2008, p. 54.

produce una auténtica transformación entre la conciencia y su objeto, sino sólo provoca indecisión con respecto a una supuesta verdad. Hegel reemplaza la *duda* (*der Zweifel*) por la experiencia de la *desesperación* (*die Verzweiflung*). Su uso no se restringe a la aplicación de la duda como criterio para evaluar el grado o tipo de confianza que merecen nuestras fuentes o facultades de conocimiento, sino que afecta la forma de entender la formación de la conciencia: la *Verzweiflung* caracteriza toda figura de la conciencia.

La experiencia de la negatividad

El concepto hegeliano de experiencia es más complejo que la noción kantiana de conocimiento, la relación entre sujeto y objeto no se limita a la relación del sujeto con el objeto a través de la sensibilidad y el entendimiento. Dicha relación constituye una de las figuras del saber pero sólo un estadio de éste. La experiencia (*die Erfahrung*) en este caso, es el resultado de integrar las distintas modalidades de la relación de la conciencia con el objeto, sobre la base de que la conciencia no sólo es sujeto de conocimiento sino también sujeto moral, económico y jurídico, sujeto social, sujeto estético, sujeto religioso, etc. Para Hegel, las condiciones de posibilidad de la realización de la experiencia de la conciencia son conceptuales e históricas. Las primeras tienen que ver con la estructura lógico-dialéctica de la experiencia (la desigualdad entre certeza y verdad propia de toda experiencia determinada): es la *negatividad* inmanente a la razón que la impulsa a trascender cualquier experiencia aislada, inmediata y dada. Esta negatividad gana para sí misma en cada momento una determinación particular en función de su contenido, su estructura no es sólo formal ni *a priori* sino que está siempre mediada por su contenido histórico. El saber de la conciencia se realiza por medio de su relación con el mundo, al formarse también en el tiempo y el espacio, la conciencia no puede ser presupuesta como un

yo puro que preserva su identidad como sujeto aislado de lo exterior, sino que se constituye como la unidad negativa a partir del constante intento de resolver su desigualdad. La unidad de la subjetividad es el resultado de la unidad entre conciencia y objeto. Esta unidad es negativa porque implica un proceso de mediación, no es auto-posición inmediata, es un proceso de *Aufhebung* constante por la que deviene otra, siempre alterable.

El (*das*) *Selbst*, término que en este texto Hegel utiliza para designar el carácter ontológico-estructural del sujeto, se define por la *inquietud* (*die Unruhe*) y la *desigualdad* (*die Ungleichheit*) respecto de sí misma. La escisión, el conflicto y el desgarramiento son experiencias desde las cuales el sujeto alcanza su identidad. Unidad que se ve amenazada en el enfrentamiento de las relaciones intersubjetivas. La *mediación* es condición necesaria de su constitución, por ello, se puede afirmar que *el conflicto* es la experiencia fundamental de la conciencia, porque determina su formación conceptual e histórica.

La ciencia de la experiencia de la conciencia comprendida como *skepsis* expone el camino por el que la conciencia halla insatisfactorias todas y cada una de las figuras de su experiencia, indica el carácter negativo que implica la desesperación en su *fracaso*. Ello se debe a que la conciencia ignora que la experiencia de esa negatividad implica ya el saber al que aspira. La unidad o correspondencia es el resultado de un desarrollo categorial del que la conciencia no se percata, sin embargo, tal desarrollo en cuanto movimiento que establece la necesidad de lo *otro*, debido a su insuficiencia constitutiva, constituye la objetividad. El devenir de una figura a otra implica el cambio de la pauta por la que se examina determinada forma del saber. En su experiencia la conciencia no toma un criterio externo y previamente establecido, éste depende de lo que la conciencia decreta como su lado objetivo, por ello Hegel afirma que la conciencia tiene la pauta para decidir si su saber

se corresponde o no¹⁰. El resultado de esa negación, en cada caso, es la aparición de otro objeto y de otro saber. De modo que cada negación está determinada por aquello que niega. La negatividad interna a este proceso no es una *pura nada* (*das reine Nichts*) vacía sino que implica una nueva figura de saber, la cual contiene la *nada determinada* (*das bestimmte Nichts*) de la experiencia hecha sobre la anterior; ésta es siempre *resultado* y posee un contenido, no es una operación metódica que se puede ejercer sobre contenidos dados para obtener nuevos contenidos. La *negación determinada* indica el modo del despliegue en su estructura y sólo puede estar determinada en concreto, por cada caso. Por tal motivo, la objetividad no consiste en declaraciones aisladas de saber sino que es resultado de la totalidad de la experiencia de la conciencia. Sólo cuando alcanza en la certeza de sí misma la verdad que antes buscaba en el objeto exterior, la conciencia supera la extrañeza de lo otro que le hacía dudar y vacilar para comprender que el criterio de objetividad se revela como un criterio interno. La conciencia se experimenta así misma y lo hace como la actividad que constituye su objeto, por ello *desespera*. La *Fenomenología* se presenta así como el *escepticismo que se consume a sí mismo* en tanto realización negativa de la experiencia de la conciencia en su acontecer conceptual e histórico.

Escepticismo como figura de la conciencia

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel reconstruye las diversas formas en que la conciencia experimenta su objeto. En ésta revisa la historia de la filosofía y la cultura ordenando sus momentos y representándoselos como formas de conciencia. En los primeros tres capítulos se ocupa de la experiencia cognitiva, en esta figura la conciencia busca la verdad en el objeto que se le opone; en el capítulo IV de la

¹⁰Hegel, G.W.F., 2008, p. 58.

Fenomenología la conciencia encuentra la certeza que antes buscaba en el objeto en sí misma. Este capítulo trata de comprender el contenido de esa certeza. El tema ya no es *qué sé del mundo* experimentado sino *qué sé de mismo*¹¹ como sujeto de aquel saber sobre el mundo. Dada la extensión de la literatura secundaria sobre el capítulo IV sería tarea de otro trabajo recorrer las diferentes interpretaciones de la dialéctica de la autoconciencia. Por esta razón y ya que no es estrictamente fundamental para nuestro objetivo, nos limitaremos a ofrecer una lectura esquemática del capítulo IV. Recuérdese que acudimos a este texto con el fin de descubrir la presencia del escepticismo en la *Fenomenología*, para ello, es necesario ofrecer una contextualización de las circunstancias de emergencia del escepticismo metodológico y como figura de la conciencia.

Puede parecer extraño que Hegel trate al escepticismo como una figura del saber si consideramos su diagnóstico final, según el cual, ésta cae en unilateralidad al negar la posibilidad del conocimiento. Con esto parece que Hegel absolutiza la suspensión del juicio que el escéptico antiguo sólo toma como provisional. Para entender por qué Hegel trata al escepticismo como una figura del saber, parece necesario comprender la distinción entre el escepticismo que se consume así mismo del escepticismo como:

el saber que convierte esta unilateralidad en su esencia constituye una de las figuras de la conciencia incompleta, que corresponde al transcurso del camino mismo y se presentará en él. Se trata del escepticismo

¹¹“Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que éste último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado, y la pérdida consiste en que dichos momentos están presentes aquí tal y como son en sí [...] La autoconciencia es la reflexión, que desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser otro”. Hegel, G.W.F., 2008, pp. 107-108.

que ve siempre en el resultado solamente la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina la nada de aquello que es resultado [...] El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o del vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo, para arrojarse al mismo abismo vacío¹².

En esta obra, la diferencia entre estas formas de escepticismo radica en el modo en que conciben la *negación*, como determinada e indeterminada, respectivamente. En el texto de 1802, la diferencia entre tipos de escepticismo estaba definida por la oposición que establecían los diferentes tipos en su relación con la filosofía. En este texto, ambos escepticismos son resultado de un proceso reflexivo, sin embargo, su diferencia radica en lo que para cada una de ellas significa ese *resultado negativo*. Hegel reconoce en este escepticismo una configuración finita de la conciencia y con ello del saber, motivo por el que constituye un momento de lo verdadero. Hegel ubica esta postura en la representación abstracta de una figura del saber, entendiéndola como momento que afirma el puro *ser para sí* de lo subjetivo. Bajo esta figura de *escepticismo abstracto* cae tanto el escepticismo antiguo como el moderno ya que ambos caen en unilateralidad y subjetivismo. Este escepticismo que “ve siempre en el resultado la pura nada” no puede ir más allá de esta conclusión, con lo que muestra su comportamiento *estático*, en cuanto renuncia a relacionarse con aquello que trasciende los límites de sí misma.

Al circunscribir el escepticismo a un proceso, Hegel está pensándolo de un modo en que puede ser completado o realizado. Lo concibe como parte de una operación de la razón que podemos explicar desde su vinculación con la *isosthenia* de los escépticos antiguos. El escepticismo

¹²Hegel, G.W.F., 2008, p. 55.

abstracto al afirmar A se encuentra con que también A se le presenta como $\sim A$, y desde tal contradicción concluye que la oposición de A y $\sim A$ resulta un vacío, una nada; por lo que sostiene que este resultado es un más allá del saber que se le revela como inaccesible. Contrariamente, Hegel comprende esta oposición como una negación *codependiente*, si bien la relación entre A y $\sim A$ nos imposibilita declarar, en principio, que un término es más verdadero que su opuesto, es justo esta igualdad de validez lo que muestra que ambas son parte de la verdad en cuanto se encuentran determinadas por su contrario, esto quiere decir que el proceso por el que se puede afirmar su identidad implica negar aquello que no es ella misma. Hegel establece una conexión entre la negación de una figura de la conciencia y la identidad de tal figura. Cuando la conciencia afirma A y luego se le presenta $\sim A$, esa negación opera una transformación en la propia conciencia, posibilitando su inversión, de modo que toda determinación sólo puede ser entendida en su referencia a la negación de la que es resultado. Hegel configura su noción de *negatividad* a partir de la noción de *isosthenia* escéptica, partiendo de ella encuentra un modo de trascender los límites de las dicotomías estáticas. Esta noción le permite pensar las dicotomías como un proceso de producción de configuraciones sometidas a relaciones de intercambio recíproco. La *contraposición antinómica* significa la aniquilación de las determinaciones finitas, en cuanto determinaciones del entendimiento. Sólo el entendimiento ve en esta contraposición una contradicción irresoluble, y ante tal contradicción, concluye como único resultado en una *nada vacía*. Para Hegel la postulación de antinomias es producto de una actividad de la razón y tiene un contenido que viene determinado por los elementos que la integran. La antinomia es entendida como oposición y el resultado de la dialéctica de estas oposiciones es la igualación entre certeza y verdad.

Estoicismo y escepticismo

El tratamiento del escepticismo (*der Skeptizismus*) en la *Fenomenología* no se refiere sólo a una escuela de filosofía de la antigüedad sino más puntualmente a una forma de comprender el concepto de libertad. El estoicismo como momento previo al escepticismo constituye una expresión histórica de la actitud que se desprende de tal comprensión de la libertad. Su valor radica en la afirmación interior del yo que, considerado desde su realidad fáctica, se sabe inserta en la corriente del devenir. Considerado como la pura certeza de sí, el estoicismo se aleja de realidad del objeto, lo que implica la abstracción y enjuiciamiento de tal ámbito desde la mera interioridad de la conciencia individual. En el estoicismo la acción negativa, que ya había aparecido en la lucha por el reconocimiento, ha adquirido la universalidad y la distancia¹³ necesaria que le permite dirigirse contra todo lo finito, incluyendo su propia finitud como individuo. Ese ponerse del yo *en* las cosas, cuando la acción del pensamiento incide sobre ellas, adopta ahora el significado del *yo pensante*. El pensamiento consiste en el trabajo del concepto que impone su forma al objeto. Hegel parece recuperar aquí la forma moderna, con Kant y Fichte, de entender la determinación de la forma como un acto de la conciencia que configura las cosas cuando las piensa: como un acto de la espontaneidad, o sea, como libertad. La autoconciencia es pensante en la medida en que es capaz de hacerse objeto de sí misma. Pensar no es *representarse* o imaginar, pensar es autodeterminación, “en el pensamiento yo soy libre (*Im Denken bin ich frei*), porque no soy en otro sino que

¹³El alejamiento de la realidad objetiva puede ser entendido en clave política y social, como esa pasividad que nace del retiro de toda actividad política, del momento en el que el sabio excluido de toda participación en la vida pública se recluye en la interioridad del pensamiento. Por ello dirá Hegel, que el estoicismo nace reactivamente como un rechazo a las condiciones de la esclavitud.

permanezco sencillamente en mí mismo, y el objeto que es para mí la esencia, es en unidad indivisa, mi ser para mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo”¹⁴. Con esto, se revela constitutivo de la libertad que la voluntad se afirme como pensamiento. La libertad del estoico se experimenta como la voluntad que permanece en la propia interioridad del pensamiento, comprendiendo el pensamiento como la forma universal capaz de imponerse a todas las cosas.

El estoicismo encarna un modelo de ser autónomo que no depende de su ser allí singular¹⁵. Sin embargo, el desapego de la realidad mundana y el repliegue del sujeto en su interioridad hacen de esta noción de libertad un hecho privado que sólo compete al individuo particular, que en su esfuerzo por independizarse de las causas externas se desvincula de la libertad fáctica. El estoicismo pertenece a una etapa en la que el espíritu se manifiesta como el poder universal del pensamiento, pero esa igualdad del pensamiento consigo mismo no es más que la forma pura que nada determina, las diferencias se reducen a la mera reflexión del pensamiento sobre sí. “Como figura universal del espíritu del mundo, el estoicismo sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal, en que la formación se había elevado hasta el plano del pensamiento”¹⁶. La reclusión en la interioridad del pensamiento deriva en una suspensión de las condiciones externas: “ser libre tanto en el trono como en las cadenas”¹⁷. En ello radica su limitación, es una *libertad formal*, adolece de

¹⁴Hegel, G.W.F., 2008, p. 122.

¹⁵ “El concepto es inmediatamente para mí, concepto mío. En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro sino que permanezco absolutamente junto a mí mismo; mi movimiento en los conceptos es un movimiento en mí mismo”. Hegel, G.W.F., 2008, p. 122.

¹⁶Hegel, G.W.F., 2008, p. 124.

¹⁷Hegel, G.W.F., 2008, p. 123.

la inmediatez de toda posición abstracta, en rigor es sólo el pensamiento de la libertad como potencia de la razón pero no como libertad concreta y realizada. Representa la igualdad del pensamiento consigo mismo, en cuanto forma pura en la que nada concreto se determina. La identificación de esta actitud con la racionalidad responde todavía a una interpretación abstracta de la razón. Este aferrarse a la pura interioridad, evitando toda determinación particular y concreta conduce al estoico al hastío. La caracterización de la libertad del estoicismo como *independencia* contiene ya la experiencia de la negatividad pero todavía como abstracta, es decir, *indeterminada*. Por ello dirá Hegel que el estoicismo “no puede por menos que engendrar pronto el hastío, ya que en realidad no pueden conducir a una expansión del contenido”¹⁸, produciendo con ello aburrimiento (*Langweile zu machen*).

Entre la conciencia estoica y la conciencia escéptica se da la misma lógica que vincula la relación entre el señor y el siervo¹⁹. En la dialéctica por el reconocimiento el señor representa la independencia, mientras que el siervo implicaba su realización como libertad. Del mismo modo, el estoico lleva la autoconciencia al pensamiento, posición abstracta que conduce a su duplicación: de un lado está la forma del pensamiento, del otro, las determinaciones de la naturaleza. El estoico no logra hacerlas coincidir, del mismo modo que el amo se mostraba incapaz de realizarse independiente frente a la naturaleza. El escepticismo, igual que el siervo, penetra en todas las determinaciones de la experiencia, mostrando su nulidad. El momento del escepticismo está marcado por la negatividad y el repliegue en la interioridad del pensamiento. El estoico al negar la realidad de todo objeto externo limita el campo de acción de su negación,

¹⁸Hegel, G.W.F., 2008, p. 124.

¹⁹Hyppolite, J., 1974.

el estoicismo caía en la perplejidad cuando se le preguntaba por el criterio (*das Kriterium*), es decir, propiamente hablando, por un contenido del pensamiento mismo. Preguntando sobre qué era bueno y verdadero, no sabía otra respuesta, una vez más, que el pensamiento mismo sin contenido: lo verdadero y lo bueno debía consistir, según él, en lo racional²⁰.

Hegel denomina la negación del estoico *imperfecta*²¹, no sólo por la falta de extensión de ésta sino por su falta de radicalidad. Es imperfecta porque sólo se realiza en el pensamiento sin implicaciones en la práctica. El escepticismo (*der Skeptizismus*) supone la realización del estoicismo, es decir, “la realización de aquello de que el estoicismo era solamente el concepto, -y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento; ésta es *en sí* lo negativo”²². El estoicismo es la afirmación del pensamiento

²⁰Hegel, G.W.F., 2008, p. 124

²¹“Esta conciencia pensante, tal y como se ha determinado, en cuanto libertad abstracta, es sólo la negación imperfecta (*unvollendete Negation*) del ser-otro; dado que no ha hecho sino retirarse en sí misma desde el ser ahí, ella no ha llegado a comprenderse como la absoluta negación del ser en ella” Hegel, G.W.F., 2008, p. 124.

²²No obstante esta cita existen lecturas diferentes sobre el papel que juega el escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*, Valerio Rocco en su excelente texto *Función y estructura del mundo romano en la filosofía hegeliana* sostiene la dependencia del escepticismo a las determinaciones que caracterizan el estoicismo, por lo que ve en el escepticismo una mera continuación, una herencia de la conciencia estoica. Esta caracterización no entra en conflicto con la tesis aquí expuesta ya que cada (*die Gestalt*, (según la versión de la dialéctica que sostenemos), cada figura de la conciencia es resultado de las negaciones internas de la figura previa, de modo que cada figura está vinculada con la anterior y la posterior, sin embargo, ello no implica ningún empobrecimiento de la experiencia que la conciencia hace sobre sí. Rocco cita otro pasaje de la *Fenomenología*, según el cual: “Es, por tanto, solamente la estoica independencia del pensamiento, y ésta, atravesando el movimiento de la conciencia escéptica, encuentra su verdad

igual a sí mismo con independencia de los contenidos particulares que le son exteriores, el escepticismo en cambio atiende justamente a esos contenidos exteriores para negarlos. En este sentido el estoicismo representa la positividad del pensamiento que se circunscribe a su universalidad abstracta, mientras que el escepticismo, al introducir la negatividad de la acción de la razón, implica un avance al romper con el ensimismamiento de la interioridad para atender a las determinaciones particulares externas, a lo múltiplemente determinado. La negatividad de la

en aquella figura que fue llamada anteriormente la autoconciencia desventurada” (Hegel G.W.F., 2008, p. 435), para concluir que “la conciencia escéptica sólo constituye una radicalización del movimiento estoico, un mero a través que conduce hasta la verdad de todo el momento de la autoconciencia” (Rocco, V., 2011, p. 305) la autoconciencia desventurada. Sin embargo, a partir del pasaje citado no se concluye satisfactoriamente que entre el estoicismo y el escepticismo no haya un cambio de contenido conceptual, según el cual el escepticismo se presentaría sólo como una diferente expresión de ese contenido. Esta interpretación depende de una lectura que ve en el escepticismo, en tanto figura de la conciencia, la mera continuación histórica y concreta del estoicismo, que considera “el escepticismo como un fenómeno fundamentalmente romano, que a pesar de su origen griego, manifiesta todo su poder filosófico en su influencia en la Roma imperial” (Rocco, V., 2011, p. 307). Sin embargo, esta lectura no sólo hace caso omiso de la previa existencia histórica del escepticismo al estoicismo y de la independencia de su postura, ignora los diferentes elementos que Hegel recupera del escepticismo antiguo, ignora el momento negativo que el escepticismo hace explícito para la conciencia y que no depende de su expresión concreta e histórica en el periodo romano. Rocco argumenta que Hegel prefiere la versión grecorromana del escepticismo, en la versión de Sexto Empírico, por su radicalidad y fuerza negadora (Rocco, V., 2011, p. 308), sin embargo esto es un equívoco, en el texto de *Relación del escepticismo de la filosofía* de 1802, Hegel critica este escepticismo en cuanto se opone a la razón y prefiere la versión del escepticismo vinculada a Pirrón (griega), ya que éste sólo se oponía a las pretensiones cognitivas del entendimiento, sólo oponía argumentos contra el conocimiento fenoménico. A partir de estas razones consideramos incompleta la lectura que hace Rocco del papel que juega el escepticismo en el sistema hegeliano.

autoconciencia libre se convierte, ante esta múltiple configuración de la vida, en “negatividad real” (*die reale Negativität*)²³. En el escepticismo, el pensamiento deviene el pensar completo que destruye el ser del mundo. La conciencia escéptica atiende a la negatividad que se desarrolla a través de las determinaciones concretas²⁴. De este modo, aunque el escéptico se interesa por la posible verdad de las opiniones particulares, rechaza cada una de las posiciones en busca de una verdad que nunca encuentra. Esta figura representa un momento crucial de la historia de la formación de la conciencia, consiste en la experiencia por la que la conciencia deviene autoconciencia para ella misma y no sólo para nosotros que la examinamos. Es decir, gracias al escepticismo la conciencia se percata, se hace explícito para ella, que todo el movimiento dialéctico²⁵ (la producción de oposiciones), desde la certeza sensible hasta el estoicismo, es producto de su negatividad. El escepticismo como figura de la conciencia conlleva una significación positiva en cuanto destruye las pretensiones absolutistas y subjetivistas, reivindicando todos los contenidos finitos.

La libertad del escéptico consiste en la omnipotencia de la negación como pensamiento. El escéptico experimenta la nulidad de todas las cosas en la inconsistencia de todo lo particular y finito, encuentra la universalidad únicamente en

²³Hegel, G.W.F., 2008, p. 125.

²⁴“*Omnisdeterminatioestnegatio*: he aquí lo que descubre el escepticismo, mientras que el estoicismo, al aislar la forma, dejaba fuera de ella la determinación que se ha hecho permanente [...] en el escepticismo se hacen manifiestas para la conciencia la completa inesencialidad y la independencia de este otro”. Hyppolite, J., 1974, p. 167.

²⁵ “El escepticismo pone de manifiesto el movimiento dialéctico [...]dicho movimiento es un momento de la autoconciencia, a quien no acaece que desaparezca ante ella, sin que sepa cómo, lo que para ella es lo verdadero y lo real, sino que, en la certeza de su libertad, hace que desaparezca este otro mismo que se presenta como real”. Hegel, G.W.F., 2008, p. 125.

la certeza de sí entendida como el poder de sustraerse a toda alteridad. Mediante la negación adquiere la certeza de su libertad. Su valor filosófico radica en la experiencia de la negatividad que evidencia el momento negativo que constituye “la inquietud dialéctica absoluta”. En la autoconciencia escéptica se asoma el tránsito hacia la razón (*die Vernunft*) esto es, la certeza de ser toda la realidad. La autoconciencia llega la certeza de sí misma a través de la negación efectiva de toda alteridad. Sin embargo, desde este polo de igualdad consigo misma la conciencia escéptica cae constantemente en la desigualdad con lo *otro*, lo que hace de ella algo contingente,

esta conciencia, en realidad, en vez de ser una conciencia igual a sí misma, sólo es una confusión simplemente fortuita, el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez [...] por eso confiesa que es esto, una conciencia totalmente contingente y singular, una conciencia que es empírica”²⁶.

La conciencia escéptica es la operación dialéctica puramente negativa, es decir, sólo logra darse certeza a través de la negación de lo otro. Sin embargo, no puede eliminar su vínculo con lo otro, con lo que se le revela su esencial lazo con la alteridad y la dualidad que la constituye. El escepticismo pone de manifiesto la negatividad interna a la razón, rasgo que caracteriza su sentido positivo para la formación de la conciencia; su falta: no logra extraer el sentido positivo de su experiencia. El escepticismo muestra su carácter unilateral en la experiencia de la contradicción. La conciencia escéptica no logra resolver la contradicción y por ello, concluye en una nada vacía. La conciencia escéptica busca su satisfacción en la negación de todo lo que

²⁶Hegel, G.W.F., 2008, p. 126.

experimenta, busca realizar su libertad como pura negación. Se trata por tanto, de una conciencia contradictoria en sí misma, porque pretende determinarse a partir de la anulación de todo lo otro, actitud que la mantiene en la eterna búsqueda de una identidad que siempre se le escapa. Es una conciencia escindida que se vuelve incapaz de igualar los dos planos (subjetividad y mundo) por los que se duplica su experiencia. La acusación de autocontradicción que le hace Hegel, se refiere la duplicación de la conciencia en un sentido determinado, a saber, que ella tiene pensamientos incompatibles sobre sí misma. La tensión irresuelta entre el actuar y el pensar de la conciencia²⁷ escéptica se presenta como una escisión insuperable que constituye la experiencia de la conciencia desventurada, conciencia que convierte la reconciliación de esta oposición en un ideal inalcanzable para ella. La diferencia entre la conciencia escéptica y la conciencia desventura, radica en la forma en que conciben esta duplicación. La conciencia escéptica mantiene separados ambos pensamientos mientras que la conciencia desventurada los pone de acuerdo sin reconciliarlos. En ambas figuras la conciencia se vale de distintas estrategias para esquivar la contradicción. Aquí atenderemos sólo a la dialéctica de la conciencia escéptica, ya que en este capítulo la reconciliación de esta duplicación no se resuelve. El escepticismo como figura es un momento necesario que depende de la duplicación de la conciencia, escisión que, más adelante, se incorporará en la razón ya no como un problema sino que vendrá a constituir la forma de la acción de la razón.

La duplicación de la conciencia escéptica, consiste en que ésta tiene dos pensamientos incompatibles sobre sí

²⁷“Su acción y sus palabras se contradicen siempre, y de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo misma. Pero mantiene disociada esta contradicción de sí misma y se comporta hacia ella como en su movimiento negativo en general”. Hegel, G.W.F., 2008, p. 127.

misma, los cuales no puede evitar pero tampoco logra reconciliar. La autoconciencia es a la vez: 1) vida individual, contingente y animal y 2) autoconciencia universal igual a sí misma, en tango negatividad de toda individualidad y de toda diferencia. La realización de la igualdad o de su certeza con su verdad no se concreta, “su hacer y sus palabras se contradicen siempre y, de este modo, ella misma entraña la conciencia doble y contradictoria de lo inmutable y lo igual y de lo totalmente contingente y desigual consigo mismo”²⁸. Esta objeción contra el escepticismo no es ninguna novedad, en la literatura filosófica existen dos críticas recurrentes contra el escepticismo: 1) sobre si cae en contradicción y 2) sobre la imposibilidad de una vida practica de acuerdo al escepticismo²⁹. La objeción 1 sólo tiene efecto sobre un escepticismo que además de *universal* se declare *absoluto*, es decir, que se extiende sobre todo contenido, por ejemplo, al afirmar la imposibilidad del conocimiento. Esta objeción no se aplica al escepticismo antiguo tal como lo expone Sexto en sus *Esbozos Pirrónicos*, según Sexto el escéptico no dogmatiza³⁰ ya que no afirma con pretensiones de verdad, más bien expresa su “aparecer” por medio de enunciados que no pretende validez objetiva. La objeción 2, relativa la imposibilidad práctica del escepticismo, indica la imposibilidad en la vida práctica de llevar a cabo la suspensión del juicio, restringiendo así la validez del escepticismo a su posibilidad práctica. La consecuencia de esta crítica humeana³¹ es que no es necesario refutar al escéptico ya que en principio su postura es inviable.

Es difícil decidir si Hegel considera el escepticismo antiguo como un escepticismo absoluto o restringido. Hegel

²⁸Hegel, G.W.F., 2008, p. 127.

²⁹Kyoung Lee, M., 2010, pp. 13-35.

³⁰Sexto Empírico, 2008.

³¹Hume, D., 1967.

no ignora esta distinción, en el texto de 1802 *Relación del escepticismo con la filosofía*, Hegel distingue un tipo de escepticismo que se define por oposición a la razón (el de Sexto Empírico)³² y que sin embargo, no es absoluto porque no niega dogmáticamente la posibilidad del conocimiento. Sin embargo, en la *Fenomenología* Hegel no hace referencia explícita a características esenciales del escepticismo antiguo tales como la suspensión del juicio, por lo que es posible encontrar textos a favor de una interpretación y de otra, tanto en la Introducción como en el capítulo IV de la *Fenomenología*³³. A favor del carácter restringido del escepticismo, encontramos la dependencia del escepticismo con respecto a la contingencia. De tal manera que la suspensión del juicio dependería de un contexto siempre cambiante que le impediría de principio cualquier afirmación de objetividad³⁴. Otra razón en contra de la versión absolutista, se encuentra en el uso que hace Hegel del término *sprechen* (hablar) para referirse a los *enunciados* del escéptico, “proclama la desaparición absoluta, pero esta proclamación es, y esta conciencia es la desaparición proclamada; proclama la nulidad del ver, oír, etc., [...] proclama la nulidad de las esencialidades éticas [...]”³⁵. Hegel nunca menciona que el escéptico *afirme*, lo que mostraría que

³²“El escepticismo que se separa de la filosofía y se vuelve en parte contra ella y contra el dogmatismo” Hegel, G.W.F., 2006, p. 72.

³³Mendoza, M., 2004.

³⁴Desde esta lectura, la importancia de la toma de conciencia de la experiencia de la negatividad tiene como consecuencia que la certeza de la libertad se presente como un polo fijo, que al menos por un momento, se muestra imperturbable. “La autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como una libertad que ella misma se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para sí la ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma”. Hegel, G.W.F., 2008, p. 126.

³⁵Hegel, G.W.F., 2008, p. 127.

la objeción que hace Hegel al escepticismo no es aquella que resulta de sostener una versión absolutista³⁶.

³⁶En la traducción realizada por Antonio Gómez Ramos publicada por ABADA editores, se traduce el término *sprechen* por enunciar, así el texto reza de la siguiente manera: la conciencia “enuncia el desaparecer absoluto, pero el enunciar es, y esta conciencia es el desaparecer enunciado, enuncia la nulidad del ver, del oír, etc” (Hegel, G.W.F., 2010, p. 182). Ahora bien, la traducción realizada por Manuel Jiménez Redondo publicada por Pretextos, reza del siguiente modo: “esta conciencia enuncia y declara el absoluto desaparecer, pero tal declarar es, y por tanto, es esa conciencia, es la conciencia de ello, la que se convierte en el desaparecer que esa autoconciencia declara” (Hegel, G.W.F., 2006, p. 312). Como se ve ninguna de las traducciones recurre al significado literal del término *sprechen* que en español significa *hablar*. Para el presente caso es determinante la precisión en la traducción del término. El problema de las traducciones disponibles es que al tomar decisiones incorrectas influyen el sentido del texto. Se equivocan al traducir el término *sprechen* por las palabras en español: *proclamar, enunciar y declarar*. En alemán existen términos como: *bestätigen, bestimmen* para mentar lo que el término español *afirmar* quiere decir. En la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel, aborda el problema de la justificación (a partir del conflicto entre posturas) que se evidencia en la diferencia de opiniones o teorías, en este párrafo Hegel señala que *aseverar* no es todavía justificar, las meras aseveraciones tienen todas el mismo peso argumental, y en caso de oponerse o ser contradictorias, la razón no puede decidir ateniéndose sólo a la evidencia inmediata. En este pasaje Hegel usa el término *dieVersicherung*, que Roces y Ramos traducen por el término *aseverar*, lo que muestra que Hegel distingue bien ambos términos, y utiliza dos palabras distintas *sprechen* y *versichern* para mentar dos conceptos distintos: el dogmático asegura (*versichern*) mientras que el escéptico habla (*sprechen*). La ciencia al aseverar (*versichern*) su verdad “declararía que su fuerza se halla en su ser, pero también el saber carente de verdad se remite al hecho de que es y *asevera* que la ciencia no es nada para él, y una *aseveración* escueta vale exactamente tanto como la otra” (Hegel, G.W.F., 2008, p. 53). La distinción de términos y la preferencia por el término *sprechen*, nos muestra que Hegel sostiene en su lectura del escepticismo no es una versión restringida, no absolutista del escepticismo antiguo, por lo menos en lo que corresponde a este apartado del capítulo IV. En el texto alemán Hegel escribe: “Es läßt den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewußtsein eines Unwesentlichen; es spricht das absolute *Verschwinden* aus, aber das Aussprechen IST, und dies Bewußtsein ist das ausgesprochene

Razones a favor de la versión absolutista, podemos considerar la objeción sobre la presunta *certeza* del escepticismo, y en consonancia, la reducción que hace Hegel del concepto de *ataraxia* al concepto de libertad en el pensamiento (igualdad consigo mismo). Lectura del escepticismo antiguo que hace caso omiso a la taxonomía que Hegel presenta en el escrito de 1802. La cuestión sobre si el escepticismo es considerado como absoluto o restringido por Hegel en la *Fenomenología* no es relevante para comprender la problemática central de este capítulo, que más bien busca resolver la duplicación de la autoconciencia y la compatibilidad o incompatibilidad de los pensamientos que la autoconciencia tiene sobre sí. Hegel apunta la contradicción latente entre lo que expresa el escéptico y sus actos para poner en evidencia la actitud del escéptico frente al conflicto de la oposición entre sus pensamientos. El escéptico, según Hegel, abandona la seriedad de la búsqueda de la verdad con la que comenzó su ejercicio reflexivo y se abandona a la disputa por la disputa, “si se le indica la *igualdad*, ella indica la *desigualdad*; y cuando se le pone delante esta desigualdad, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la *ignaldad*, su charla es en realidad una disputa entre muchachos testarudos”³⁷. El escéptico no encuentra la positividad en la experiencia de la negatividad por lo que se recluye en la igualdad y tranquilidad que le otorga el pensamiento. Sin embargo, la objeción de Hegel no apela a una contradicción semántica, recuérdese que la retirada del escéptico hacia la subjetividad no trata de una región determinada sino de la acción del pensamiento en cuanto negación, no resulta de la contradicción verbal entre sus

Verschwinden, es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens usf. aus, und es *sieht, hört* usf. *selbst*; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns“ (Hegel, G.W.F. 2010, p.139).

³⁷Hegel, G.W.F., 2008, p. 127.

enunciados, sino del conflicto que es resultado de concebirse como ser libre y, a la vez, inmerso en la alteridad del puro devenir. La contradicción con la que trata Hegel busca poner en evidencia que la duplicación de la autoconciencia es resultado de la *isosthenia*, de concebir las oposiciones como antinomias irresolubles. Desde tal duplicación: la autoconciencia se reduce a conciencia natural que depende enteramente del devenir natural, o se convierte en conciencia desventurada. Lo que pone en escena la segunda objeción sobre la imposibilidad de su realización: “su hacer y sus palabras se contradicen siempre”. Hegel no concluye como Hume en un naturalismo, por el contrario, la negación escéptica es un momento esencial en la realización del pensar frente a la absolutización de la naturaleza. Sin embargo, el escepticismo al renunciar a la búsqueda de la verdad, queda presa de la naturaleza, su negatividad le vuelve impotente frente a la contingencia que su mismo ejercicio reflexivo pone de manifiesto. Frente a la conciencia estoica, el escepticismo extiende su actividad negadora tanto a las posturas gnoseológicas como a las éticas. Sin embargo, ésta revela su parcialidad al restringir su certeza al terreno del pensamiento.

Como se ve, el capítulo IV muestra la necesidad de realización de la autoconciencia como libertad en el medio de la vida, frente a las pretensiones de la autoconciencia de absolutizarse. El problema de la autoconciencia escéptica es que busca aniquilar las diferencias hasta llegar a la *indiferencia*, acción que le asegurara un espacio desde el cual constituir su identidad, pasando por alto la única base que tiene para su realización. Contradicción que desmiente su inmutabilidad y con ello la posibilidad de la *ataraxia*³⁸; evidenciando la necesidad de un *otro* que la reconcilie con su ganada

³⁸“La autoconciencia escéptica es para sí esta ataraxia del pensamiento que se piensa a sí mismo, la inmutable y verdadera certeza de sí misma”. Hegel, G.W.F., 2008, p. 126.

individualidad e independencia natural. La unidad realizada en la razón no implica la supresión del momento de la subjetividad, sino que es condición de posibilidad del saber absoluto. El saber absoluto se caracteriza por ser un saber histórico que ha superado la unilateralidad de las dicotomías del entendimiento, en un proceso discursivo que tiene él mismo un sentido científico.

Conclusiones. Escepticismo y *negatividad*

La vinculación del escepticismo con la metodología filosófica y con el desarrollo de la conciencia implica pensar el escepticismo como una de las funciones de la razón. El escepticismo que se consume a sí mismo no implica un rechazo del problema escéptico sino la inclusión del mismo, conlleva rehacer la experiencia pero de otra manera, lograr la transformación de esa experiencia realizando su negatividad y su positividad. Es decir, realizar conjuntamente su sentido metodológico y su exposición en cuanto figura de la conciencia. Mientras que el escepticismo que se *consume a sí mismo* expone el lado constructivo del método de la *Fenomenología*, el desarrollo de las figuras de la experiencia de la conciencia expone el lado descriptivo del método, y en este sentido el escepticismo es la realización concreta de un momento del saber. Pero no sólo es un momento, el escepticismo en cuanto *escepticismo* que *se consume así mismo* expone la experiencia de una negatividad no reducible a la duda, ni asumible como negación simple. El escepticismo que se consume así mismo transforma la *duda* (*der Zweifel*) en *desesperación* (*die Verzweiflung*), indicando con ello un proceso de consumación en el que la negatividad del escepticismo no desaparece sino que se mantiene en la medida en que constituye la experiencia de fracaso que la conciencia hace sobre sí misma a lo largo de todo el proceso. Es el modo de la experiencia del *paso* (*der Übergang*) de una contradicción a otra, de la experiencia de la *desigualdad* que hace la conciencia,

de la experiencia de la oposición consigo misma, de la experiencia de la alteridad de un *otro* que siempre la trasciende. Este escepticismo designa el modo y un momento del contenido de la experiencia de la conciencia.

La superación del ámbito meramente epistémico para pensar la experiencia escéptica, resulta una exigencia para comprender la desigualdad de los términos de la relación entre la conciencia y su objeto, el abandono de este ámbito busca pensar la experiencia de la *negatividad* en conexión con la experiencia moral y política. El requerimiento de la alteridad, de la oposición, atiende a la necesidad de explicitar el carácter negativo que toda experiencia implica. Como se ha mostrado en este trabajo, la insistencia por parte de Hegel de pensar el escepticismo se encuentra ya tempranamente en los escritos de Jena y se extiende hasta sus años de madurez. El reconocimiento de su valor filosófico estriba en la experiencia que revela la conciencia escéptica: la dialéctica y su carácter negativo. La escisión que destaca tal experiencia, se revela como el momento recurrente que impulsa el movimiento de la conciencia hacia nuevas configuraciones. El paulatino desarrollo de la diferencia en oposición, de la oposición en contradicción hace de toda determinación una negación. La tarea de la filosofía consiste, pues, en desarrollar tales determinaciones, en hacer la experiencia de esas oposiciones. De este modo, podemos entender la historia de la experiencia humana reinterpretándola como el relato de las aventuras y las desventuras que sostiene la subjetividad por reconciliarse con su mundo y consigo misma. El escepticismo pone en evidencia el sentido trágico de este recorrido, desde aquí, el escepticismo permite releer la *Fenomenología* desde otro horizonte, lectura que a su vez nos ofrece otra forma de comprender la filosofía hegeliana. Se lajea de la interpretación que ve en el sistema hegeliano el resultado de una especulación abstracta y separada de la vida. Así como de aquellas lecturas que ven en la filosofía de Hegel el acabamiento del sentido, del discurso. En esta nueva

versión, el momento de escisión y desigualdad que expresa la dialéctica de la autoconciencia en el momento de la negatividad del escepticismo, constituyente el carácter de la subjetividad desdoblada y explica el devenir en manifiesta conexión con el concepto de naturaleza y libertad. Aspectos que hacen del sistema hegeliano un proceso abierto y en estrecha vinculación con la vida. La *ciencia de la experiencia de la conciencia* muestra la necesidad del movimiento por el que la conciencia parece alcanzar su identidad, pero que en realidad se muestra como una unidad *inestable* cuyo desequilibrio revela la *negatividad* que recorre toda experiencia. Las oposiciones no desaparecen, al contrario, para pensarlas hay que desarrollarlas posibilitando de este modo, su propia resolución, llevarlas al extremo hasta la contradicción. El peso específico del momento de la negatividad no hace sino acrecentar la relevancia de su forma y expresión concreta en la historia de la filosofía: el escepticismo. Éste expone el carácter positivo de la negatividad porque anuncia la libertad. La *Fenomenología* cumple con la función pedagógica de hacer al individuo consciente de su saber finito, de su finitud, de su alteridad, de la diferencia, consciente de la posibilidad de ganarse una identidad recobrada desde la desigualdad y la ruptura. De una unidad negativa que no posee el carácter de la inmediatez sino el de la mediación. La constitución negativa de la subjetividad implica saberse un sujeto histórico y racional. La deducción de la objetividad o el trabajo negativo del concepto constituye la experiencia de la conciencia lógica-y-temporalmente. El concepto para Hegel es el *sí mismo* que permanece en su alteración, el *sí mismo* que es auto-devenir. El saber no consiste en la determinación de un objeto como si éste fuera algo más allá de la conciencia, sino más bien, es la determinación de la relación, la relación entre saber y verdad como relación constituyente de lo real, relación que se expresa de múltiples formas (históricas, intersubjetivas, prácticas).

El escepticismo al interior de la filosofía hegeliana, pone en evidencia la función de la negatividad como condición de posibilidad de la ciencia y de la constitución de la subjetividad. Hegel ha hecho de la experiencia de la negatividad el motor metodológico y formativo del paso de una figura a otra. La conciencia ya no duda, *desespera* pero en esa desesperación aprende. La noción de *escepticismo que se consume* hace frente a los desafíos de su época y se revela como un modo de asumir los problemas presentes desde la experiencia del conflicto. En la filosofía hegeliana el escepticismo tiene un estatuto propio, expresa la negatividad interna a la razón ofreciendo una visión de la *Fenomenología* comprendida como una totalidad sistemáticamente organizada de acuerdo a criterios internos; al mismo tiempo que señala otro ámbito del saber donde el pensamiento se encuentra a sí mismo como unidad de sujeto y objeto: la acción. El escepticismo es aquí la verdad del saber que *aparece*, el escepticismo pone de manifiesto la negatividad como motor del cambio al establecer los términos de la relación entre la exposición de lo verdadero y la labor filosófica.

Bibliografía

De Hegel en español:

Hegel, G. W. F. (2008). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE.

Hegel, G. W. F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos.

Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Trad. y ed. bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada editores.

Hegel G. W. F. (2002). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE.

Hegel, G. W. F. (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía*. Trad. María del Carmen Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva.

De Hegel en otros idiomas:

Hegel, G. W. F. (1985). Relationship of Scepticism to Philosophy. (trad. H. S. Haris). En *Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Albany: Sate University of New York.

Hegel, G. W. F. (1986). *La relation du scepticisme avec la philosophie*. (trad. B. Fauquett). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

De Hegel en *Obras completas*:

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke* in zwanzig Bänden. Jenaer Schriften 1801-1807, vol. 2. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, neu edierte Ausgabe der Redaktion Eva Moldenhau und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke* in zwanzig Bänden. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, vol. 19. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845, neu edierte Ausgabe der Redaktion Eva Moldenhau und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.

Literatura secundaria:

Libros:

Beiser, F. (1993). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University.

Burnyeat, M., Schofield, M., J. Barnes, eds. (1980). *Doubt and Dogmatism*. New York: Oxford University Press.

Chiesara, M. (2007). *Historia del escepticismo griego*. Madrid: Siruela.

Descartes, R. (1987). *Meditaciones Metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.

Dri, R., (2007). *Hegel y la lógica de la liberación. La dialéctica del sujeto-objeto*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Duque, F. (1998). *Historia de la filosofía moderna. La Era de la crítica* (2ª Ed.). Madrid: Akal.

Hume, D. (2008). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.

Forster, M. (1989). *Hegel and skepticism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Frede, M. (1987). The Sceptic's beliefs. En *Essays in Ancient Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Henrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*. Venezuela: Monte Ávila.

Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. Ed. David S. Pacini. Massachusetts: Harvard University.

Hoyos, L. E. (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental: estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Siglo del hombre Editores.

Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Barcelona: Península.

Hyppolite, J. (1996). *Lógica y existencia*. Trad. Luisa Medrano. Barcelona: Herder.

Jaeschke, W., (1998). *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Madrid: Akal.

Judith Butler (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.

Kant, I. (2006). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.

Kant, I. (2005). *Prolegómenos a toda metafísica del futuro*. Buenos Aires: Losada.

Kaufmann, W. (1972). *Hegel*. Madrid: Alianza.

Nancy, J. (1997). *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Madrid: Arena.

Marrades, J. (2001). *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid: Mínimo tránsito.

Miguel, G. (Ed.) (2011). *La cuestión de la dialéctica*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Meeks, R. (Ed.) (2003). *Philosophical Skepticism*. United Kingdom: Blackwell.

Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Podetti, A. (2007). *Comentario a la introducción a la Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires: Biblos.

Rocco, V. (2010). *Función y estructura del mundo romano en la filosofía hegeliana*. Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, España.

Rocco, V. (2011). *La vieja roma en el joven Hegel*. Madrid: Maia Ediciones.

Sexto Empírico. (2008). *Esbozos Pirrónicos*. Madrid: Gredos.

Sexto Empírico. (1997). *Contra los profesores, libros I-VI*. Madrid: Gredos.

Sexto Empírico. (2012). *Por qué ser escéptico*. Madrid: Tecnos.

Sharples, R.W. (2009). *Estoicos, epicúreos y escépticos. Introducción a la filosofía helenística*. México: UNAM-III.

Taylor, C. (1975). *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Stepanenko, P. (2012). *Unidad de la conciencia y objetividad*. México: UNAM-IFF.

Vieweg, K. (2009). *La idea de la libertad: contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*. México, D.F: UAM, Unidad Iztapalapa.

Westphal, M. (1979). *History and truth in Hegel's phenomenology*. New York: Humanities Press International.

Capítulos de libros:

Álvarez, E. (2010). “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura”. En Duque, F. (Ed.), *Hegel, la odisea del espíritu* (pp. 87-107). Madrid: Circulo de Bellas Artes.

Paredes, M. C. (2000). “Los límites de la razón escéptica”. En Álvarez, M., Paredes, M.C (Eds.), *Razón, libertad y estado en Hegel* (pp. 159-175). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Artículos de revista:

Mendoza, M. (2004). “El escepticismo en la Fenomenología del Espíritu”. En *Cuadernos del Sur. Filosofía*. 33.

THE RABBLE AS ETHICAL UN-RIGHT: THINKING ABOUT MARGINALIZATION WITH HEGEL

Esteban Mizrahi

Universidad Nacional de La Matanza

1. Introduction

I would like to begin with a series of questions. The first is the following: is it possible to fit the existence of marginalization into Hegel's theory of social institutions? If this is the case, and I consider it to be, new questions immediately arise: What is its place in the system? What are its conditions of possibility? How is it canceled (*aufgehoben*)? If marginalization is possible to cancel, does this also necessarily imply a conservation of marginality as a required dialectic moment? In what follows, I will try to answer these questions assuming that in the Hegelian notion of rabble (*Pöbel*), a deep thought about modern and contemporary social marginalization exists.

The body of this paper is divided into four sections. Firstly, I consider the place of rabble in the Hegelian system as exposed in the *Philosophy of Right*. Secondly, I outline the economic and culture conditions for its emergence. Thirdly, I analyze the specific kind of contradiction the concept of rabble implies. Finally, I attempt to show how the Hegelian option for economic regulation is proposed as a way to overcome the difficulties due the emergence and presence

of the rabble for the person's realization in his universal dimension.

2. The rabble's place

From a systematic standpoint, the Hegelian concept of rabble is intimately associated with the notion of “un-right” (Unrecht) as it is considered in the first part of *Philosophy of Right*. This is the case neither because those who fall into this condition are delegated to delinquency nor because those individuals live in an unjust social situation, but rather because both concepts exhibit the aporetic character of the respective social systems they emerge from: the “law” in the case of un-right and the “economy” as regards the rabble. These social systems have differentiated themselves in modernity to the point of constructing systems of knowing and acting that develop in response to their own functional imperatives, isolating the terms in which they articulate their immanent logic, in other words, operating abstractly. Thus, if in the *abstract right* the un-right expresses the contradiction in which one person denies another as such in diverse forms (an act completed upon the consummation of a crime (Verbrechen), then in the development of *civil society* (bürgerliche Gesellschaft) it is shown that with the irruption of the rabble, civil society denies the presuppositions of its own formation. However, as Joel Anderson put it, unlike the notion of crime, “poverty is not presented as a necessary evil that is *aufgehoben* as part of realization of a rational social order” (ANDERSON, 2001: 185).

In fact, the last dialectic moment of abstract right is dedicated to the task of studying crime. In Hegelian terms this implies the affirmation that crime constitutes the truth of right, but not the law as such, meaning its concrete, vital and objective configuration (which Hegel calls “positives Recht”), but rather in its abstraction. Thus, crime exposes the contradiction according to which the negation of right

doubly confirms the person's condition as much in the author as in the victim. It is necessary for both parties to hold personhood status and be valued as such in order for this negation to take place. Contrary to such conditions, there would not be a crime. Similarly, the rabble expresses a negation which constitutes an *ethical* un-right, contrary to the prior one which was merely *legal*.

The problem of rabble takes place in the second ethical moment, i.e. the place dedicated to examining the developments of modern civil society, a theoretical construct that must be understood not only from the economic point of view as the emergence of a general system for the satisfaction of needs, but also as a vast field of cultural formation which constitutes subjects able to discuss their practices and revise their beliefs, norms and values. Paul Cobben emphasizes this formative aspect in the Hegelian description of the modern civil society. Cobben suggests that the public sphere of civil society is the place where individuals are able to argue with each other dialogically. In this dialog they are confronted with other norms and values. They have the opportunity to review their own norms and values through this confrontation. The result of this formative process could consist of individuals achieving the forage of a cultural community, whose members recognize each other in particular norms and shared values. So Cobben concludes that according to Hegel moral subjects can acquire an adequate self-consciousness of their norms and values only through the mediation of these cultural communities.¹

¹ See COBBEN, 2010: 121. In this regard, Robert M. Wallace observes correctly that: "The broader perspective that the private person takes on through participation in the 'corporation', was also anticipated in part by the education and culture (Bildung) (EG §525) that he received by participating in market society. This education an culture already created a distance between the individual's immediate urges, on the one

Hence the rabble involves a more serious problem than the fall of a large sector of the population into a state of extreme poverty, because the subjects who fall under the category of rabble are individuals who have not only had their rights as persons recognized, but have also been educated on how to actively exercise those rights in society. The rabble not only implies poverty, but also presupposes that such a state is present at the very heart of the civil society affecting a large number of its members.

3. Cultural conditions for the rabble's emergence

The rabble emerge where the absence of necessary resources to survive produces the accompanying feeling that the condition of the needy responds to a socially unjust situation (PhR § 244 Add.: 389-390). This is a result of two factors: in the first place, because due to its mode of production the *civil society* generates an amplification of poverty as the accumulation of riches grows, but also, secondly, because the subjects who fall below a minimum level of sustenance are individuals who have not only had their rights as *persons* previously recognized, but have also been educated to exercise said rights through the mediums of theoretical and practical education.

Certainly, the process of intersubjective recognition based on the interaction that free individuals establish through the reciprocal exchange of goods² has as a condition

hand, and his educated or cultivated 'needs', on the other; the perspective of the 'corporation' adds to that distance" (WALLACE, 2005: 305).

² Frank Ruda argues that "the logic of the property is always already lies on an preexistent relational structure which contains the possibility of mutually recognizing persons. Property cannot be thought independently of ethicality: property is always by definition social. Yet these reciprocal relations of recognition have to be constantly reinitialized, actualized and thereby reproduced in their reality" (RUDA, 2011: 128).

and consequence the development of a theoretical as well as practical education (theoretische und praktische Bildung) (PhR §197: 232). *Theoretical education* is the culture of understanding (Verstand), and it consists of the acquisition of a special speed in representational movement through the fluid and everyday use of language. This stimulates an accelerated learning of complex conceptual relations, which at the same time permits development at a sufficiently abstract level so as to carry out tasks that are more abstract over time i.e. tasks which only acquire meaning in a general economy as a whole, always absent in the concrete act of labor. *Practical education* on the other hand, is the result of this labor, and implies an empirically subjective necessity linked to being occupied (as regards material production and the needs of others that is). This means that it leads to a knowledge equally accelerated with distress and abilities, which due to their level of abstraction, have universal validity.

Both forms of education produce an infinite amplification of the circle of needs as a consequence of how the mere necessities for natural preservation becomes quickly overcome by the demand (now urgent) to *be somebody* for *others* based on my goods. In his Berlin Lectures Hegel asserts that: “the necessity and possession of a means is also a theoretical existence for others; to *become recognized* (Anerkanntwerden), to be something in this aspect implies the demand for equality with others” (VRph 18/19: 260-261).³ This generates a tension between the determination

³ Here it must be remembered that the intersubjective recognition is an essential attribute of the Hegelian notion of spirit (Geist). Even and specifically of the objective spirit that results in the institutional world. In this respect, Robert R. Williams asserts that “*Geist* is Hegel's correction -he would say completion- of the concept of subjectivity and the corresponding philosophy of the subject. *Geist* has its actuality not merely in a subject but in the life a people. (...) Mutual recognition is the basic shape assumed by reason's practical activity” (WILLIAMS, 1997:

for *equality* that the recognition between equals supposes and the *subjective conditions* according to which it is necessary to objectively differentiate oneself from others through the goods that one possesses in order to be recognized. This tension is also verified in the fact that the effective possibility to satisfy necessities within a general system of exchange appear conditioned by the level of theoretical and practical ability that each individual is able to acquire. The right to be respected as an *equal* as much as a *person* is once again confronted here with the determination of the inequality that the moment of particularity establishes (PhR §200: 233-234).⁴

Furthermore, the previously outlined signals add on to the fact that the social division of labor introduces a specialization and simplification of the productive tasks, in which human effort is less necessary for the development of products as time goes on. This implies a disproportionate growth of unemployment rates, which brings about a contradictory determination in *civil society* to a) educate individuals at the heart of practical education, in which nevertheless b) they cannot detach from the medium they find themselves in, compelled by their education to meet their basic needs. Man has the right to convert his necessities into ends with the objective to stay alive. Hegel recognizes this aspect: “The fact that he is a living being is not contingent, however, but in accordance with reason, and to that extent he has a right to make his needs his end” (PhR § 123 Add.: 151). However, in the context of *civil society*, an

92). For the Hegelian concept of recognition see the classic work by Ludwig Siep (1979) and also the more recent work by Axel Honneth (1992).

⁴ Hence, even in modern democracy Charles Taylor shows that Hegel's dilemma is: “The modern ideology of equality and of total participation leads to a homogenization of society. This shakes men loose from their traditional communities, but cannot replace them as a focus of identity” (Taylor, 1975: 414).

infinite multiplication of these needs is produced so that it quickly overcomes the mere question of survival with a life that places comfort above all else:

What the English call 'comfortable' is something utterly inexhaustible; its ramifications are infinite, for every comfort in turn reveals its less comfortable side, and the resulting inventions are endless (PhR § 191 Add.: 229).

Civil society is thus based on a kind of dual universality: on the one hand, it contains a narrow connection between the activities of men, and on the other hand, the abstract modality that assumes said activity in the elaboration of the mediums constructed to satisfy necessities. Now, as this dual universality allows the maximization of profits in the economic field, the simplified individuality of the subject facing this maximization of profits also finds the threat of not being able to satisfactorily access this general system of exchange duplicated. For this reason, it can be verified that a large portion of the members of *civil society* who have had their personhood recognized through a right to property and contracts run into the real impossibility to exercise their rights through *labor*.

This tension is explained through the intimate constitution of *civil society* which, when liberated from its own dynamic, despite generating enormous industrial and population progress that stimulates affluence, cannot nevertheless avoid the fact that abstract labor's own limitations produce proportionally enormous pockets of misery:

This shows that, despite an *excess of wealth*, civil society is *not wealthy enough* i.e. its own distinct resources are not sufficient - to prevent an excess of poverty and the formation of a rabble (PhR § 245: 267).

For this reason, only members of modern *civil society* interpret their misery not as a natural occurrence, but rather as a negation of their right to self-determination as proprietors through labor. As Michael P. Allen emphasizes, Hegel's description of the impersonal dependency on the new system of social needs does not guarantee emancipation. On the contrary:

Access to the system of rules and accountability, and as such recognition and right, thus depends on being capable of keeping up with a constantly changing threshold of novel social needs as the necessary conditions of inclusion and participation (ALLEN, 2006: 503).

The rabble's failures to achieve this goal are not contingent but necessary. Therefore, they are also necessarily excluded from this novel system of needs and the fact of their exclusion represents a shape of the new social structural domination. However, the rabble does not have a naive perspective about their own condition, because they conceive it from a normative group standpoint as unjust and structurally dominated, deprived of any capacity to participate in the universal exchange system. In conclusion, Allen states that:

This places the rabble in an unmistakably moral relation of intersubjectivity to those citizens privileged by the existing social structure whose unchecked arbitrary will betrays the republic's political ideals of mutual recognition and right (ALLEN, 2006: 505).

The fact that an individual cannot satisfy his necessities through labor implies a much more serious problem than mere survival, so that through labor a man not only satisfies his natural appetites or bodily needs, but also transcends his natural condition:

This process of formation gives the means their value and appropriateness, so that man, as a consumer, is chiefly concerned with human products, and it is human effort which he consumes (PhR § 196: 232).⁵

However, as has been seen, the rabble have their access to labor blocked and as a result, their access to property. For this reason, the rabble are denied intersubjective recognition as a result of the fact that the “system of needs” requires these individuals to exchange useful goods in order to be recognized. As to this aspect, the rabble form part of an ethical un-right that leads to the inevitable consequence “that feeling of right, integrity [Rechtlichkeit], and honour which comes from supporting oneself by one's own activity and work is lost” (PhR § 244: 266). So, as Honneth explains, Hegel was one of the few authors of his time, if not the first, who decidedly refused to justify the emergence of the “dangerous classes” in a

⁵ According to Jeffrey Church this process may be thought of as follows: “In simpler societies, the purpose of a product of labor stemmed from nature—food was cultivated to serve bodily needs, for instance. But in developed societies, these same objects take on a general “social” or “spiritual” character shaped by potential customers and the market in general (PR 192). Food does not simply mean and serve the purpose of satiating bodily needs, but different foods express status, identity, wealth, power, religious affiliation, and so forth. Accordingly, how I understand the product of my own labor—and hence myself—will be shaped by public desires and meanings outside of my control” (CHURCH, 2012: 1030). In this way Church also remarks that in Hegel's view: “the economic associations of civil society can serve as a powerful foundation to unify particular and collective self-determination. Our economic lives are fundamental to our very identities—we identify most fundamentally in accord with our chosen occupation, and we all seek work that brings our lives meaning, in part, Hegel thinks, because it is in our occupations where we understand how to transform the world in accordance with our own subjectivity and hence exercise self-determination” (CHURCH, 2012: 1030).

naturalistic way. Naturalizing the social character of poverty was very common among the intellectual supporters of the wealthy bourgeoisie. They described the "primitive nature" and even the "natural trend" towards unemployed and underemployed population's moral decadence. However, for Hegel the miserable rabble's condition has nothing to do with nature, but rather with the rules of the capitalistic labor market alone.⁶

4. The rabble as an ethical contradiction

If one accepts that for Hegel the line dividing the conceptual spheres of *abstract law* and *positive law* in ethics itself is represented by *conviction* (*Gesinnung*), firmly rooted in individual subjectivity, that *law* itself is the organizing matrix of its function as a *person* and not only a system of arbitrary and exterior rules, then the concept of *rabble*, just as that of un-right, is in itself *null*. This can be explained because although on the one hand it presupposes socialized individuals, practitioners of theoretical and practical education, on the other hand, it represents the negation of the *value that leads to* those same modes of education.

The contradiction that the rabble presupposes can be analyzed based on the relation that the individual, as a child of *civil society*, has in respect with his duties and rights. Needless to say, the rabble are put into a social situation in which they cannot even meet their obligations or meet their prerogatives. From a subjective point of view, this tension sparks a powerful feeling of indignation to the extent that each subject, as a member of the society in which he was educated, knows the tasks that he could and in fact can perform. From an objective perspective, it produces a two-way social insecurity: a) in an ascending direction, as the growth of the marginalized people increases the probability

⁶ See HONNETH, 2011: 417-418.

of crimes, not just due to the individual's state of necessity characteristic of his condition, but also because of the intimate propensity to agitate which at the same time constitutes a distinctive characteristic; and b) in a declining direction, insofar as no one is exempt from becoming *marginalized* since everyone participates in the contingent game that civil society establishes as necessary to meet the requirements of basic needs. This is how the existence of *marginalization* represents a dual threat.⁷ Accordingly, if the goal of a lawful society consists of the assurance that the *person* is respected for his universality and valued as such, it is not possible that marginalization occur within its framework. A society where marginalization flourishes cannot be considered a truly *lawful society*, despite claims that

⁷ Ruda says that this threat has paradoxical features as the possibility of an impossibility. Ruda remarks that Hegel “sees the poor and marks on them the impossible possible place of the rabble: a presence which does not follow the laws of existence. He marks with the name 'rabble' the possibility of an impossibility which lies in the body of the poor -and in anyone latently- of whom the rabble is and remains indistinguishable. Its only appearance is therefore at the same time its disappearing (in the indistinguishability)” (RUDA, 2011: 131). According to the Hegelian logic, because the rabble are completely unbound from the constitutive relations of the ethical world, they lack all constituent determinations; even that of the body. But this possibility of an impossibility also implies a broader problem, namely, the actual possibility that one does not achieve self-determination as a free human being in the social institutions of one's society and its public practices. As Robert Pippin explains: “These institutions might not necessarily prevent the realization of one's intentions, but if one must constantly struggle against the ‘default’ presumptions in one's society about what is worthwhile, worthy of cooperative struggle and sacrifice, if one thereby lives a marginal, merely tolerated existence, or simply if one must live without any or very little solidarity with others about such matters, or only with other members of a marginalized group, then one lives a poorer and, Honneth and Hegel want to say, a less free life. One's freedom might not be constrained, and one's reflective determination might not be distorted, but without such solidarity one's freedom cannot be said to have been really realized” (PIPPIN, 2014: 3).

it is constituted by mechanisms impartial to *justice*. For this reason, Hegel affirms that:

the right *which is actually present in particularity* means not only that *contingencies* which interfere with this or that end should be *cancelled* [aufgehoben] and that the *undisturbed security* of *persons* and *property* should be guaranteed, but also that the livelihood and welfare of individuals should be *secured* - i.e. that *particular welfare* should be *treated as a right* and duly *actualized* (PhR § 230: 259).

It is precisely this last point that does not occur in relation to the rabble. Initially, a member of modern *civil society* develops a social interpretation of the world through the early internalization of roles at the heart of family life (PhR §§ 158-181), where his individual identity is filled with normative content according to the transcendent identity of the group he belongs to. Later, this identity is also shaped by economic associations in which individuals perform productive tasks. Finally, as Church asserts:

by engaging in local political projects and deliberation about what policies to adopt, the members of this association come to identify themselves with the association as a whole as a collective body, the 'general will', they are participating in (Church 2012, 1032).

But in the case of the rabble it has been observed that once family ties have dissolved, the ethical agent finds himself confronted on the one hand with an experience of the world that refutes the social interpretation that this same world establishes in public discourse, and at the same time, on the other hand, with the impossibility of viewing himself outside of said interpretation, even if it has stopped having a normative meaning for him. It is *only* possible to experience alienation within the context of a culture that one belongs to, because *only* this context can provide the case in which

man cannot recognize (and this includes himself) in a reality that, nonetheless, he knows he belongs to. It is worth remembering the passage in *Phenomenology of the Spirit* in which Hegel explains that:

Here, however, the self sees its self-certainty as such to be completely devoid of essence, sees that its pure personality is absolutely not a personality. The spirit of its gratitude is, therefore, the feeling of the most profound dejection as well as of extreme rebellion. When the pure 'I' beholds itself outside of itself and rent asunder, then everything that has continuity and universality, everything that is called law, good, and right, is at the same time rent asunder and is destroyed (PhG: 314).

The concept of *rabble* expresses the necessity to cancel the negation of *positive right* as an ethical un-right so that its precepts do not yield pure abstractions, but rather exist in order to articulate a valid normative system through action. Thus arises a necessary condition for a positive organization of society in a *rule of law* to have some organism in charge of regulating production and distribution of goods and welfare. Hegel first introduces the *police* and later the *corporation* as those institutions that should be in charge of said task in the framework of civil society. However, the rabble's problem seems to remain.⁸

⁸ According to Church, the persistence of the rabble's problem can be explained as follows: "Since the poor are not members of any association, they are subject to rules that they have not deliberated about or chosen. These rules, and the rules of the larger society, represent an alien will, a will that they come to hold responsible for their dismal fate. The rabble, in other words, are certain they deserve freedom of self, but the community fails to accord them as if they were subhuman. The rabble hence does not just feel alienated from the common will, then, but feels resentment" (CHURCH, 2012: 1033).

Having said all this, *civil society* is confronted with a dilemma due to its presupposing a person's privacy as determination: on the one hand, its dynamic has the peculiar characteristic of generating marginalization at the heart of its society despite making the necessary means available to conserve justice in the acquisition and transfer of goods. Marginalization, as we have seen, implies the negation of *positive right*, which should be reestablished if it is meant to count as valid *right*. However, on the other hand, its restitution becomes impossible because any redistributive action introduced in a context in which justice of acquisition and transfer of goods has been respected is at the same time condemned to deny the universality of the *person* as a being capable of self-determination. In other words, in order to assure the universal validity of *property* rights, a redistributive regulation that appears to violate a person's right to self-determination is necessary in order for him to be recognized as a proprietor on an intersubjective level. Hence Ruda concludes that the inherent ethical un-right to the very existence of the rabble -as these necessarily presuppose the suspension of morality and right- exhibits a sort of *infinitely infinite judgment*.⁹

⁹ Indeed, according to Ruda's interpretation of the Hegelian concept of rabble as ethical *un-right*, "the *un-right* presents an *infinitely infinite judgment*. Such an *un-right* which does not rely upon any determination except the mere presence of an indeterminate inexistence which is nothing but there, and necessarily generates an unbinding of the existing relationships of rights and duties. The un-right has nothing proper to it; it does not start from any determination and therefore appears as impossible; impossible right; right of the impossible. It is not based on any externally present property, not even that of the body. And at the same time it is in its entitlement not only the negation of all determinations, not simply a negative judgment. As demonstrated, the rabble is less than a mere peculiarity because it has even lost the non-ambiguity of its particularity and it is immediately universal. The *un-right* of this particular-universal rabble is connected to anyone. The *un-right* always contains a universal dimension. Therefore, it

5. Economic regulation for the person's realization in his universality

As with all dilemmas, this one cannot be resolved if we passively accept the terms in which it has been proposed without putting the explanation which articulates it up for debate. It is precisely due to the fact that *civil society* does not follow its own rules that it established as valid for intersubjective action leading it to this aporia, that, according to Hegelian criteria, provides comprehensive proof of the unilateral and limited theoretical perspective in order to conceptualize the dominant social dynamic in the (previously emerging) industrial modernity.

If this is so, the only way to resolve the dilemma in question is to change the dialogical sphere, because based on the theoretical presuppositions involved in the concept of *civil society*, not even the institutions proposed by Hegel himself to exercise the redistributive tasks, as much the *police* as the *corporation*, can avoid the arbitrary and contingent characteristic of this sphere. In the §234 of *Philosophy of Right*, Hegel explains that:

The relations [Beziehungen] of external existence [Dasein] fall within the infinite of the understanding; consequently, no boundary is present in itself between what is harmful and what is harmless (even with regard to crime), between what is suspicious and what is not suspicious, or between what should be prohibited or kept under surveillance and what should be exempted from prohibitions, surveillance and suspicion, inquiry and accountability (PhR §234: 260).

And in the addition to this paragraph Hegel concludes: "Because of these aspects of contingency and arbitrary

is an *un-right to equality*. Due to this universality it is also *un-right to justice*" (RUDA, 2011: 134-135).

personality, the police takes on a certain character of *maliciousness*” (PhR §234 Add.: 260).

Thus, if it is the case that society is nothing more than a sum of individuals who as private *persons* have the natural right to *property*, a regulation of the redistribution of goods and riches becomes necessary to avoid marginalization, despite being impracticable without violating subjective rights. Consequently, the movement of *civil society* reveals that its perspective is insufficient to the task of resolving the problems generated by its own dynamic. As has already been stated, this causes as much a poverty of perspective as an urgency to surpass it. Thus Hegel introduces the treatment of a moved State as a necessary result of his effort to find a dialectic environment that allows for the possibility to discuss a) the indispensable regulation of the distribution of goods and b) the right of the *person* to be self-determined as regards access to property in a satisfactory manner.

However, the problem subsists because marginalization -and with it the peripheral condition that is implied by it- is also a sub-product of the modern State, or more precisely a necessary result of the internal dynamic of civil society,¹⁰ which is only prior to the State from an expository perspective, because, as Hegel recognizes, “its full development [Ausbildung] occurs later than that of the

¹⁰ With the advent of the civil society, the absolutist State was transformed into a bourgeois State. This State was clearly separated from society and so it sustains its contradictions only through the exercise of violence to thereby ensure freedom, equality and property of citizens. Of course that equality would only be formal equality, in the same way that the access to property and the practices of freedom would be formal. In this sense, Hegel's mistake consisted, at least from Marx's point of view, in expecting a fundamental ethical unity between civil society and State, after having clearly perceived the radical separation between these structures, and even when he knew that a return to a substantial ethical unity was no longer possible after the historic fall of the ancient polis and the emergence of individual freedom with Christianity. See IBER, 2010: 189.

state” (PhR § 182 Add.: 220), and besides that necessarily presupposes the State.¹¹ Therefore, the challenge is the following: What institutional framework allows a combination of intersubjective practices of recognition in which the person acquires effective reality and has his universality established as a positive, valid right? To say it without beating around the bush: even if the Hegelian universal class does not and could not exist, even if the State's bureaucracy could be by definition corrupt, if not the State, then what?

References

Allen, M. P. (2006). “Hegel between non-domination and expressive freedom. Capabilities, perspectives, democracy”. in: *PHILOSOPHY & SOCIAL CRITICISM* • vol 32 no 4: 493–512.

Anderson, J. (2001). “Hegel's implicit view on how to solve the problem of poverty: the responsible consumer and the return of the ethical to civil society” in: Williams, 2001: 185-205.

Church, J. (2012). “G.W.F. Hegel on Self-Determination and Democratic Theory” in: *American Journal of Political Science*, Vol. 56, N° 4 (October 2012): 1021-1039.

¹¹ Thus, Allen rightly asserts that the massive exclusion of the poor from civil society as rabble represents a problem for which no solution exists: “To the extent that they lack the rights and powers necessary to make binding claims on others, the rabble exist in a condition that defies the possibility of their inclusion in the dialectic of normative powers with its tendency towards democratic participation in legislative production” (ALLEN, 2006: 502).

Cobben, P. (2009). *The Nature of the Self: Recognition in the form of right and morality*. Berlin / New York: De Gruyter.

Cobben, P. (2010). „Kritische Überlegungen zum Verhältnis von Familie und bürgerlicher Gesellschaft in Hegels Rechtsphilosophie“ in: Wischke/Przylebski, 2010: 113-124.

Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. 7, in: *Werke in zwanzig Bände*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Hg.), Frankfurt/M, 1970. Quotes and references from this work are extracted from the English version: *Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W. Wood and translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (=PhR)

Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3, in: *Werke in zwanzig Bände*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Hg.), Frankfurt/M, 1970. Quotes and references from this work are extracted from the english version: *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press, 1977. (=PhG)

Hegel, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts: Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)*, Iltig, K. H. (Hg.), Stuttgart: Klett-Cotta, 1983. (=VRph 18/19)

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundrisse einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

Iber, C. (2010). „Methodische und inhaltliche Aspekte von Marx' Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ in: Wischke/Przylebski, 2010: 169-189.

Pippin, R. (2014). "Reconstructivism: On Honneth's Hegelianism" in: *Philosophy & Social Criticism*, published online before print 5 August 2014 doi: 10.1177/0191453714541586, 1-17.

Ruda, F. (2011). *Hegel's Rabble: An Investigation Into Hegel's Philosophy of Right*. London/New York: Continuum Books.

Siep, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.

Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallace, R. M. (2005). *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press.

Williams, R. (Ed.) (2001). *Beyond Liberalism and Communitarianism: Essays on Hegel's "Philosophy of Right"*. Albany-NY: SUNY.

Wischke, M. / Przyłębski, A. (Hg.) (2010). *Recht ohne Gerechtigkeit? Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

O PROCESSO DE AMADURECIMENTO DAS DETERMINAÇÕES DA SUBJETIVIDADE EM HEGEL

Paulo Roberto Monteiro de Araujo

Universidade Presbiteriana Mackenzie

O presente texto tem como preocupação investigar a subjetividade em sua determinação como processo da relação entre reflexão e ação como amadurecimento do seu autoconhecimento.

É a partir da concepção da subjetividade, como sendo infinita, que Hegel pôde desenvolver a sua filosofia com o propósito de aprimorar o conceito de identidade sujeito-objeto. Hegel compreende o fato de toda coisa emanar da atividade do Espírito como sendo autoefetividade deste. Para Hegel, compreender a realidade é compreender a realização do próprio Espírito como concretização de si mesmo, isto é, da sua identidade. O mundo não é algo estranho para o sujeito, pois ele é o resultado da sua atividade.

Deste modo, é possível, pela mediação do pensamento, o surgimento de novas formas de expressão do Espírito, em que só o elemento adequado é pensado conceitualmente. A consciência, compreendida como sujeito, não pode se limitar ao ato de pensar, pois ela precisa avaliar o modo como esse pensamento pode ser expresso conceitualmente. Daí a necessidade do sujeito conscientizar-se da sua ação para poder torná-la clara para ele mesmo.

Nós podemos verificar essa busca pela conscientização das ações na **Fenomenologia do Espírito**. É nesta obra, que Hegel mostra a necessidade da consciência estar revendo as suas ações para poder expressá-las de forma adequada, na instância das suas determinações conceituais. Hegel contribuiu para o desenvolvimento das concepções qualitativas. No processo de conscientização das suas ações, a consciência percebe que as mesmas não são determinadas de forma inflexível, como causa e efeito.

Para Hegel, não há um hiato entre vida e consciência como ocorre com as teorias dualistas. Existe uma continuidade entre essas duas instâncias que permite o surgimento de uma unidade funcional entre as coisas e o homem. Dentro da antropologia hegeliana¹, o homem não pode ser considerado como um ser distinto por meio de funções separadas entre vitais e mentais, tendo em vista que elas já se encontram entrelaçadas em suas determinações. Por isso, o homem não pode ser compreendido como um ser de capacidade racional acrescido a um corpo instintivo. O homem se mostra na unidade, como tendo uma visão de totalidade entre ele e as outras coisas vivas. No entanto, como sujeito, a sua consciência reflexiva faz com que as coisas não permaneçam inalteradas nessa visão. A visão de totalidade assegura não só a continuidade das coisas vivas, mas também a descontinuidade entre elas.

¹ Bourgeois diz que “A antropologia plenamente especulativa de Hegel faz identificar a natureza em sua última afirmação, já espiritual, e o espírito em sua primeira afirmação, ainda natural, isto é, identificação natural e identificação espiritual da natureza e do espírito, assim reconhecidos realmente um e outro em toda sua potência; a antropologia hegeliana efetua em seu discurso totalizante a unificação racional do sensível e do racional, que a antropologia kantiana reprovava como ligação extrínseca de dois fatores exteriorizados, cada um relacionado a si mesmo em um discurso somente pragmático”. BOURGEOIS, Bernard (2000). **L’Idéalisme Allemand – Alternatives et Progrès**: 33 e 34. (Tradução nossa).

Convivem, ao mesmo tempo, no pensamento de Hegel a identidade e a diferença em uma totalidade, cuja base é a atividade da subjetividade. É pela famosa fórmula hegeliana da identidade da identidade e da diferença, que se pode visualizar o homem, como uma inteiramente nova totalidade. Isto significa que o homem precisa ser compreendido a partir de princípios diferentes, isto é, princípios que não definam a sua natureza de forma dicotômica entre razão e natureza, como ocorre no kantismo.

É na ideia de continuidade entre razão e natureza que Hegel desenvolve uma espécie de hierarquia dos níveis do ser, em que as unidades ‘superiores’ são vistas como a realização de um patamar maior, o qual incorpora a imperfeição das unidades mais baixas. Segundo Taylor, “Hegel se mantém fiel a essa hierarquia do ser, que encontra o seu ápice na consciência subjetiva”². Cada patamar vai significar o desenvolvimento da concretização da subjetividade como consciência reflexiva. É a subjetividade na sua completude que vai nos interessar como ponto de investigação no pensamento de Hegel, pois ela significa o poder de expressão de si mesma do Espírito.

O desejo acaba sendo o elemento original para alavancar o processo de reconhecimento de si da consciência subjetiva, apesar do seu caráter inicial ser puramente irrefletido. Por outro lado, é a atividade mesma do Espírito que se encarrega de fazer com que o desejo não permaneça em um patamar simples de incorporação dos seus objetos. A chave para o desejo se superar como elemento irrefletido está na atividade reflexiva, que procura realizar o desejo como reconhecimento da consciência de si no mundo ou no outro como alteridade. É através da busca pelo reconhecimento implantada pela atividade do Espírito, que o caminho da consciência ganha contornos reflexivos. É na maneira de

²TAYLOR, Charles. (1996). **Hegel and modern society**: 19.

como está sendo elaborada a formulação da atividade reflexiva, que podemos perceber o grau de amadurecimento da consciência subjetiva.

Na teoria de Hegel, o processo de autoconhecimento da subjetividade se estrutura tanto na atividade fundamental do Espírito, considerada como reflexão, bem como no esforço de compreensão que ocorre no interior dos níveis de formulação de si mesma. Há uma relação intrínseca entre a atividade e o conhecimento. Como reflexão, a atividade engendra-se nas formulações expressivistas, no sentido de possibilitar a sua estruturação significativa.

Os papéis que assumem a atividade reflexiva e a formulação expressivista no amadurecimento do autoconhecimento da subjetividade as levam a realizar modos de incorporação de si do Espírito no mundo. Cada forma de vida na história pode ser entendida ao mesmo tempo como realização efetiva de um esquema e de uma compreensão de si do homem e conseqüentemente do Espírito. Tendo em vista, que o princípio de incorporação é fundamental para Hegel, a reflexão interna da subjetividade é ela mesma mediada pelas suas formulações, consideradas como meio expressivo. A reflexão interna se apresenta assim como sendo o próprio processo vital de incorporação do Espírito.

Os processos mentais do homem são a própria expressividade, que ocorre através da sua atividade interna reflexiva. A vida mental do homem está ligada a um processo vital vasto, que precisa ser compreendido no interior daquela visão totalizante desenvolvida por Hegel, cujo fundamento é a incorporação de si da atividade reflexiva no meio expressivo. A concepção qualitativa da ação hegeliana está vinculada ao processo de formulação da atividade reflexiva referente à ação para expressar adequadamente a determinação do sujeito. A reconciliação (**Versöhnung**), como termo básico do vocabulário de Hegel, é crucial para o desenvolvimento da relação entre a ação externa do

homem e a sua interioridade, pois o sujeito só pode efetivar transformações de si mesmo, caso haja a identificação desses dois lados. Eis por que Hegel se utiliza dessa ideia na dialética do senhor e do escravo na **Fenomenologia**, bem como na **Filosofia do Direito**. Nesta última obra, a reconciliação ocorre através do reconhecimento da consciência de si livre individual como sendo, em sua identidade, o veículo da razão universal efetivada no Estado. A liberdade individual não pode se realizar nela mesma como livre fora do Estado. Na **Fenomenologia do Espírito**, Hegel diz que a consciência se autocorrige no seu processo de aprendizado, porque ela tem em si já a medida da autocorreção.

Taylor comenta no seu livro intitulado **HEGEL**³ que a bela síntese grega teve de morrer para que o homem se tornasse interiormente dividido de modo que pudesse desenvolver ao mesmo tempo a sua consciência de si e a sua própria determinação livre (**free self-determination**), como elemento diferenciador. Taylor compreende que o homem moderno acabou enveredando em uma espécie de conflito com ele mesmo a partir do momento que, desenvolvendo a sua racionalidade, deixou de lado a natureza e o sensível. O homem racional precisou abandonar a imediatidade sensível da natureza, que lhe conferia a identidade com o todo.

O senso de perfeição do modelo de expressão grego, fundado na unidade do todo, não era mais suficiente para a realização da liberdade radical (**radical freedom**), que aparece como busca de uma identidade própria. Com o surgimento da liberdade radical foi inevitável a perda da unida entre o sensível e o inteligível, bem como a impossibilidade da sua retomada. No entanto, a irresistível nostalgia pela síntese grega fora excessivamente mantida como projeto de retorno a ela pela cultura ocidental.

Não é por acaso que na estética hegeliana o trágico se apresenta não como absoluta separação entre o homem e

³TAYLOR, Charles. (1997). **Hegel**: 35.

os deuses, ou entre o finito e o infinito, parte e todo, mas como momento de antítese (negação) de algo único. O trágico faz parte do processo dialético da formação da determinação orgânica do Espírito. O trágico como negação é o que possibilita o processo de purificação das relações entre os homens que convivem no interior de uma sociedade, ou no interior de uma relação familiar ou amorosa.

Hegel será o pensador que dará sustentação teórica para a elaboração de um pensamento expressivista, que busca unificar a oposição entre pensamento, razão e moralidade, de um lado, e desejo, sensibilidade, de outro. Desta forma, o que Hegel procura é a comunhão entre consciência de si com a natureza; isto é, a unidade entre a finita subjetividade e a infinita vida que brota através da natureza. Finalmente, o anseio de Hegel é tentar unificar a oposição entre uma consciência de si inteiramente livre e a vida em comunidade⁴.

Hegel nos fala no seu texto da **Fenomenologia**, que o Espírito cura todas as feridas, fazendo com que elas desapareçam. Isto significa que todo conflito é absorvido organicamente pelo Espírito, em que desaparece qualquer forma de ressentimento. No entanto, essa posição de Hegel não significa ter uma postura teórica semelhante ao pensamento de Schelling, o qual compreende, por exemplo, a identidade do espírito com a natureza como algo indiferenciado e que, de modo indiferente, absorve estas duas diferenças conflitantes. Schelling via a relação entre natureza e razão a partir da identidade entre vida criativa na natureza e força criativa do pensamento através da fórmula “a natureza é o espírito visível, o espírito a natureza invisível” (**die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur**)⁵.

⁴ Op.cit:36.

⁵TAYLOR, Charles. (1997). **Hegel**: 44.

Para Hegel, a filosofia da natureza de Schelling corroborou para a incerteza do lugar da razão na síntese entre espírito e natureza a partir do momento em que a unidade entre subjetividade e natureza foi completada pela intuição⁶. A posição de Hegel é que enquanto a natureza tende a realizar o espírito, isto é, a consciência de si (**self-consciousness**), o homem como ser consciente tende a se voltar para uma compreensão da natureza na qual ele não só a verá como espírito, mas também como seu próprio espírito.

Neste processo, os homens alcançam um novo entendimento de si (self): eles se vêem a si mesmos não como simples indivíduos separados do universo, mas como veículos (vehicles) do espírito cósmico. Eis por quê os homens podem atingir de uma vez a mais alta unidade com a natureza, isto é, com o espírito que se manifesta em si mesmo na natureza, bem como a mais completa autonomia do eu expressivo (self-expression). Os dois precisam seguir juntos já que a identidade básica do homem se apresenta como veículo (vehicle) do espírito⁷.

Chegar ao grau mais elevado do pensamento vai significar apreender a estrutura própria do conhecimento do sujeito. Deste modo, é possível, pela mediação do pensamento, o surgimento de novas formas de expressão, em que só o elemento adequado é pensado conceitualmente. Não adianta o sujeito se limitar ao ato de pensar, pois ele precisa avaliar o modo como esse pensamento pode ser expresso conceitualmente. Daí a necessidade do sujeito conscientizar-se da sua ação para poder torná-la clara para ele mesmo. Podemos verificar esta busca pela conscientização das ações na **Fenomenologia do Espírito**.

⁶Op. cit.:47.

⁷Id.:44.

Os papéis que assumem tanto a atividade reflexiva como a formulação expressivista no amadurecimento do autoconhecimento da subjetividade as levam a realizar modos de incorporação (**incorporation**) de si do Espírito no mundo. Cada forma de vida (**life-form**) na história pode ser entendida ao mesmo tempo como realização efetiva por meio de um tipo de esquema e de compreensão de si do homem e consequentemente do Espírito⁸. Tendo em vista, que o princípio de incorporação é fundamental para Hegel, a reflexão interna da subjetividade é ela mesma mediada pelas suas formulações, consideradas como meio expressivo. A reflexão interna se apresenta assim como sendo o próprio processo vital de incorporação do Espírito.

A concepção qualitativa da ação hegeliana está vinculada ao processo de formulação da atividade reflexiva referente à ação para expressar adequadamente a determinação do sujeito como sujeito encarnado. Só por meio do processo vital da formação (**Bildung**) da subjetividade, dentro dos parâmetros hegelianos, que o sujeito, como atividade reflexiva, pode voltar-se para formular ou reformular as suas ações expressas em um meio significativo. É no ato de voltar-se para si mesmo que o sujeito pode efetivar o seu conhecimento ao verificar se a sua ação está adequada ou não no âmbito da expressão. Nós podemos ilustrar o início da atividade pensante por meio da **Fenomenologia do Espírito**, em que a certeza sensível encontra-se ilusoriamente segura das suas posições sensivelmente inadequadas frente à concretização do Absoluto. Então, só certificando-se dessa ilusão quando se põe em atividade pensante⁹.

⁸TAYLOR, Charles (1996). **Hegel's Philosophy of Mind**. In: **Human Agency and Language**: 87.

⁹É na dúvida sobre o seu posicionamento que a **certeza sensível** descobre a sua inadequação expressiva em relação ao **Absoluto** que ele procura apreender como saber.

Só quando o sujeito, em sua atividade pensante, põe-se a agir como expressividade, é que ele pode perceber as suas ações de modo qualitativo. Mesmo estando em um modo desarticulado e confuso, o sujeito consegue identificar os objetivos das suas ações, embora, primeiramente, de forma inautêntica¹⁰. Sendo ainda superficial a compreensão sobre os seus propósitos, o agente age de maneira inadequada. Demonstra-se assim, que ainda não há o desenvolvimento da consciência de si do sujeito de maneira a fazê-lo ter formas adequadas das avaliações referentes às suas ações.

Fazer os sujeitos perceberem as contradições e as confusões das suas ações é, de certo modo, o que a concepção qualitativa de Hegel nos legou, no sentido de fazer da atividade reflexiva uma maneira de não se limitar à abstração teórica. São as expressões práticas que incorporam com mais veemência as mudanças qualitativas das ações dos sujeitos. Como salienta Taylor, “uma nova forma de sociedade emergirá então das ruínas da primeira”¹¹. No entanto para que isto ocorra é preciso que a nova sociedade compreenda as confusões e inadequações, em termos de formulação de vida política-institucional, da anterior para poder corrigi-las. Só se pode alcançar uma prática social nova, caso ela consiga superar aquelas formulações inadequadas da vida social institucionalizada.

O problema da superação das formulações inadequadas que geram ações confusas é um dos pontos centrais para o debate em torno da atividade conjunta da teoria e da prática dos sujeitos. Para estes elaborarem novas formulações da vida compreensivas do ser é preciso, que eles próprios estejam cômicos das suas determinações de conhecimento integrado em termos teóricos e práticos.

¹⁰Para usarmos uma expressão heideggeriana.

¹¹TAYLOR, Charles (1996). **Hegel's Philosophy of Mind**. In: **Human Agency and Language**: 88.

Hegel procura certificar-se da relação estreita entre os níveis de compreensão e a qualidade das práticas efetivadas pelos sujeitos. Na realidade a pretensão de Hegel é viabilizar uma forma de resolução entre aquelas duas instâncias (teórica e prática), que apesar da relação intrínseca, apresentam-se como dicotômicas.

O processo de reconciliação entre os níveis de compreensão e a qualidade da ação faz com o agente se esforce para reconhecer aquilo que ele busca no seu processo de expressividade de si mesmo. Assim, as confusões e as inadequações que o agente está sujeito, no plano das ações, não o impedem de reconhecê-las, em suas deficiências, através da sua constante atividade reflexiva. Por isso, a reflexão está presente mesmo naqueles momentos em que a ação se configura de modo irrefletido. Independente da qualidade da ação há sempre um grau de inteligibilidade. No entanto, é quando o agente adquire consciência da sua determinação reflexiva que ele começa a elaborar adequações entre a sua capacidade compreensiva e a qualidade da sua ação.

Referência Bibliográfica.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: Hamburger. Felix Meiner Verlag, 1995.

_____. *Phänomenologie des Geistes*: Hamburger. Felix Meiner Verlag, 1996.

TAYLOR, Charles. **Human Agency and Language – Philosophical Papers 1**: Cambridge. Cambridge University Press, 1996.

_____. **Philosophy and The Human Sciences**
– **Philosophical Papers 2**: Cambridge. Cambridge
University Press, 1995.

_____. **Hegel**: Cambridge. Cambridge
University Press, 1997.

_____. **Hegel and Modern Society**:
Cambridge. Cambridge University Press, 1996.

BOURGEOIS, Bernard. **L'Idéalisme Allemand –**
Alternatives et Progrès. Paris. Vrin, 2000.

PROPOSIÇÃO PÓS-MODERNA DO IDEALISMO ESPECULATIVO PURO

UMA INTERVENÇÃO NO CONFRONTO DE
HEIDEGGER E SCHELLING *VERSUS* HEGEL

Manuel Moreira da Silva

Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná –

I. Considerações preliminares

O presente trabalho se constitui como parte integrante de um projeto de retomada e desenvolvimento da tradição da filosofia especulativa e, de modo mais específico, da herança do idealismo especulativo na época atual. Essa, em linhas gerais, a chamada tradição neoplatônica, enquanto patrimônio da teologia negativa, tal como entendida, retomada e desenvolvida, de um lado, nos quadros do estabelecimento hegeliano de um sistema da Lógica enquanto a verdadeira metafísica ou como filosofia puramente especulativa, mas também, de outro, inversamente, por Schelling, Heidegger e demais herdeiros daquela tradição, enquanto experiência do pensar que se desvela propriamente como pensar do seer (*Sein*)¹. Desse

¹ Ver, a respeito, especialmente: F. W. J. Schelling. Philosophie der Offenbarung, in *Sämtliche Werke*, II, 3-4, TOTAL VERLAG, 1997, passim (= PhO, SW II, 3-4). M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in *Gesamtausgabe* 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, passim (= Beiträge, GA 65). Sobre a tradução de

modo, o que ora se impõe é tão só a explicitação de certos aspectos de uma proposição pós-moderna² do que aqui se

‘Seyn’ por ‘seer’, veja-se: M. A. Casanova. “O salto de volta: a meditação heideggeriana do princípio da filosofia a partir do acontecimento do fim”. In R. T. de Souza, N. F. de Oliveira (Orgs.). *Fenomenologia hoje II. Significado e linguagem*. Porto alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 69, nota 1 (p. 69-70). De acordo com Casanova, loc. cit.: “A partir mais ou menos da metade dos anos de 1930, Heidegger começa a utilizar a grafia arcaica de ser em alemão (*seyn*) para produzir uma diferenciação entre a compreensão metafísica de Ser como um ente entre outros, como o ente enquanto ente ou supremamente ente, e a sua compreensão de ser oriunda da afirmação da diferença ontológica. Como em português arcaico a grafia de ser era com dois ‘ee’, optamos por traduzir o termo alemão por ‘seer’”. Ao que parece, o início da utilização heideggeriana de ‘*Seyn*’ – em lugar de ‘*Sein*’ – se dá de modo pleno justamente a partir da preleção de Heidegger, no semestre de verão de 1936, intitulada *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), [O] Tratado de Schelling *Sobre a essência da liberdade humana*, a rigor, quando da tematização da questão de Schelling em torno da liberdade enquanto pergunta historial pelo seer (ver, M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen: Max Niemeyer, 1971, p. 10ss). Contexto em que, também retomando uma passagem importante da *Filosofia da revelação* (veja-se PhO, SW II, 3, p. 60) e outra da *História da Filosofia moderna* (ver F. W. J. Schelling. *Geschichte der neueren Philosophie*, in *op. cit.*, (= GnPh, SW I, 10), p. 163), Heidegger assume para seu próprio pensar certas instâncias schellinguanas que, sem muito esforço, podem ser verificadas tanto nos escritos imediatamente posteriores a essa discussão com Schelling (1936-1949), quanto, por exemplo, em *Identidade e Diferença* (1957), sobretudo nos ensaios “O princípio da identidade” e “A constituição ontoteológica da metafísica” (1956-1957) (ver *Identität und Differenz*, in *Gesamtausgabe* 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, (= IuD, GA11), especialmente, p. 45ss; p. 58ss). Ver, ainda, para a aproximação de Heidegger com o neoplatonismo, em especial com Plotino, J.-M. Narbonne, “‘Henôsis’ et ‘Ereignis’: remarques sur une interprétation heideggerienne de l’un plotinien”. In *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Vrin, 2001, p. 149-166.

² O termo ‘proposição’ não tem aqui o sentido lógico de ‘enunciado’, não expressa pois qualquer juízo ou operação mental passível de determinação conforme valores de verdade tais como verdadeiro, falso ou indeterminado e, por isso, não é nenhuma configuração ou

designa ‘idealismo especulativo puro’, assim como da orientação propriamente metafísica deste e de seu horizonte de sentido nos tempos hodiernos. Este o limiar da resolução da oposição, ou antes, da cisão que se instaurou no âmago do Abrangente³ quando do acontecimento do intuir (*noein*) e

representação da realidade. Ao contrário, designa unicamente o ato de propor, de apresentar ou fazer uma proposta, de pôr diante de ou, ainda, de pôr em questão, mostrando-se como pro-posição ou pro-tese; logo, uma defesa de certa posição não-propositiva (em sentido lógico-formal) e não-representacionista que, assim, dissolve a realidade enquanto esta não é senão representação ou crença referente ao real e ao ideal, bem como às conexões possíveis entre os acontecimentos que os constituem. Neste sentido, uma proposição pós-moderna consistiria numa liberação dos limites da forma-de-pensar (*Denkform*) tipicamente moderna, de seu fundamento e de seu regime epistêmico; em consequência, da representação, da categoria ou do conceito, determinados ou postos a partir da intuição; essa entendida como representação imediata ou como conceito imediato, e desse modo, como certeza, subsumida à forma da representação ou do conceito abstrato. Uma proposição que, então, apresentaria o idealismo especulativo enquanto rigorosamente puro e que, não obstante seu caráter pós-moderno, por apresentar o idealismo especulativo puro, precisamente por esse motivo, não é pós-metafísica; portanto, que não se rende aos apelos próprios das correntes em luta no pensar atualmente homogêneo. Como proposição pós-moderna do idealismo especulativo puro, tal proposição instala-se antes mesmo do conteúdo puro do pensar, de seu emergir, enraizar-se ou configurar-se em quaisquer formas-de-pensar, assim como de qualquer existir.

³ O termo ‘Abrangente’, com inicial maiúscula, refere-se aqui ao grego ‘*katholou*’ no sentido em que este é utilizado por Aristóteles, entre outros lugares, nos livros Γ e E 1 da *Metafísica*, assim como no Livro I, 1 da *Física*, conforme a interpretação de Philip Merlan, no capítulo “‘*Metaphysica generalis*’ in Aristoteles?”, in *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1990, p. 249-250. Em resumo: não como o abstrato (o geral, o universal), mas antes, como “isso que enquanto concreto é comum a todos os casos particulares” (Merlan, op. cit., p. 249). Caso em que, por exemplo em Γ 3, 1005 a 33, ainda segundo Merlan (op. cit., p. 250), o *katholou* e a *ousia* (substância) primeira se apresentam sobre o mesmo plano, esse no qual, como a própria esfera suprema do ente, este se apresenta como um *katholou*, por conseguinte como o ente *qua* ente, enquanto em todas as outras esferas se apresenta como um ente determinado, particular. Em nosso trabalho, porém, ainda

do representar (*repraesentare*), de modo respectivo, entre antigos e medievais de um lado e entre modernos e contemporâneos de outro⁴. O trabalho constitui pois apenas a delimitação – o ponto de partida e o escopo – daquela proposição; logo, seu pensamento fundamental e seu procedimento essencial, não ainda seu desdobramento em temas e problemas cruciais.

Trata-se de uma proposição pós-moderna do idealismo especulativo puro, em confronto com o idealismo do conceito de Hegel⁵, como pensar conceituante⁶, e com o pensar não conceituante, proposto em oposição àquele por

que se retome ou de certo modo se aproprie de tal concepção e portanto nela se reconheça, o Abrangente se mostrará de maneira diversa sobretudo porque se pretende além e aquém da referida cisão.

⁴ Essa a cisão que em um primeiro momento abre os tempos antigos, por exemplo nos quadros da afirmação intuitiva do ente (*on*) e da negação discursiva do não-ente (*me on*), pela crença (*πίστις*) ou via representação sensível da ausência deste (isto é, de sua privação de substância), assim como via intuição (*noesis*) direta ou abstrativa daquele em sua essência, naquilo que ele era para ser. Em um segundo momento, tal cisão abre os tempos modernos e assim é tematizada por toda a filosofia desse período, a começar por Duns Scotus e a instauração de um segundo início da Metafísica a partir da representação inteligível (ou do ser objetivo, *esse objectivum*), nos quadros de uma determinação formal do ente (*ens*), que persiste até Hegel e ganha sobrevida no pensamento contemporâneo mesmo entre muitos que se dizem pós-metafísicos.

⁵ Ver as duas imagens fundamentais dessa concepção, na *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke 3*, p. 36-37 (= PhG, W 3) e no Adendo ao § 160 da *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Werke 8*, p. 307 (= E I, W 8). No primeiro caso está em jogo o fato de que nos tempos modernos o indivíduo encontra a forma abstrata preparada, devendo aquele apenas tomá-la e fazê-la sua, a fim de espiritualizar e efetivar o universal; essa a tarefa mesma da filosofia, a qual, desse modo, já no segundo caso, enquanto conhecer conceituante, se apresenta portanto a partir do ponto de vista do conceito, que é em geral o ponto de vista do idealismo absoluto.

⁶ Ver E I, W 8, § 1-3, p. 41-45.

Schelling⁷; mais tarde assumido e mantido, de certo modo, no âmbito do pensar do seer, em Heidegger⁸. Assim, ao contrário do pensar conceituante, o idealismo especulativo puro não se constitui a partir da ideia (*idéa*), logo não se limita a ser ou a exprimir o conceito e a efetivação deste⁹; igualmente, ao contrário do pensar não conceituante, o idealismo especulativo puro não parte do existir da coisa, do *que* (*Dass*), em Schelling¹⁰ ou do seer (*Seyn*) como acontecimento-apropriativo e mesmo do acontecimento-apropriativo do seer (*Ereignis des Seyns*)¹¹, no dizer de Heidegger. Antes disso, o idealismo especulativo puro instaura-se mediante os elementos originários que, em seu ser-um originário, constituem a essência – *o que era para ser* (*to ti ên einai*)¹² – e, a um tempo, em seu ser-outro¹³ igualmente

⁷ Veja-se, principalmente, os momentos em que Schelling apresenta o seu ponto de vista em contraposição à interpretação e ao desenvolvimento que Hegel pretendia fornecer a partir da própria concepção schellinguiana ainda em seus inícios: PhO, SW II, 3, p. 57-60; GnPh, SW I, 10, p. 144-154, sobretudo p. 150-151.

⁸ Ver, também em contraposição a Hegel, Hegels Phänomenologie des Geistes, in *Gesamtausgabe* 32, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, ³1997 (HPhG, GA 32), p. 143-144; assim como, especialmente, Die Grundprobleme der Phänomenologie, in *Gesamtausgabe* 32, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, ²1989 (GPPH, GA 24), p. 117-118.

⁹ Ver, por exemplo, a descrição sumária da Filosofia do Direito no § 1 das Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in *Werke* 7, p. 29-30) (= GdPhR, W 7).

¹⁰ PhO, SW II, 3, p. 57ss.

¹¹ Ver, entre outros lugares, M. Heidegger, Die Geschichte des Seyns, in *Gesamtausgabe* 69. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, passim (= GdS, GA 69).

¹² Para o uso do termo ‘essência’ como tradução de ‘to ti ên einai’, portanto no sentido de ‘o que era para ser’, veja-se: M. C. B. de Faria, “**O que era para ser**: ensaio sobre uma nova leitura da essência”. In *Clássica*. Suplemento 1. Belo Horizonte: SBEC, 1992, p. 55-61.

¹³ Devido à complexidade do conteúdo em questão neste ponto, o trabalho não avançará aqui nenhuma determinação do ser-um ou do ser-

originário, o ideal e o real; portanto, a partir da cisão do ser-um de ser e conceber e da passagem do mesmo ao recíproco ser-outro, quando ideal e real aparecem e assim se mostram distintos, caso em que o determinar-se destes faz surgir no pensar, para o pensar e como pensar, de um lado, a ideia pura ou absoluta, e, de outro: seer ou acontecer-apropriativamente. Ideia e seer, cujas expressões adequadas, o idealismo do conceito e o pensar do ser, por se configurarem ou apenas a partir da ideia ou somente conforme o seer¹⁴, não captam senão o ser-outro dos elementos originários neles então expressos: ser (*einai*, *esse*, *Sein*) e conceber (*conicipere*, *begreifen*), mas não o ser-um de tais elementos: o Abrangente. Esse o tema principal de uma

outro; deixará porém que ambos se autoesclareçam ao longo do desenvolvimento em curso. É importante reconhecer de antemão, entretanto, que o primeiro concerne ao fato – já descoberto por Porfírio – de que “o Uno é absolutamente o mesmo que o ser (*einai*) e se constitui de certa maneira como a ideia do ente (*on*)”^(*). Essa que parece instaurar-se por sua vez a partir da cisão de ser e ente, a qual, conforme a economia do trabalho, está concernida pelo ser-outro. ^(*) Ver, a respeito, Porfírio, *Commentario al <<Parmenide>> di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1993, XII, 22-33. Ver também, G. Girgenti, “La metafísica de Porfírio como mediación entre la «henología» platónica y la «ontología» aristotélica: Base del neoplatonismo cristiano medieval”. In *Anuário Filosófico*, 2000, 33, 151-162, em particular, p. 155; p. 157; p. 159.

¹⁴ Ideia e seer constituem respectivamente, conforme Heidegger, o primeiro e o outro início do pensar. Por partir do ente (*on*, *ens*, *Seiende*) ou do ser como um ente entre outros, como o ente enquanto ente (no sentido da tradição metafísica) ou como o supremamente ente, o primeiro se mostrou como ideia e (2) o segundo, justamente por se contrapor a esta e por partir do ser (*einai*, *esse*, *Sein*), se apresenta de modo originário como seer, enquanto acontecimento-apropriativo. No âmbito da ideia o pensar pergunta apenas pela causa, pelo “o que” (*tí*, *quid*, *Was*, *what*) das coisas e busca explicar assim a essência abstrata ou a substância (ousia) das mesmas, na dimensão do seer o pensar se pergunta pelo “que” (*otí*, *quod*, *Dass*, *that*) ou pelo sentido de ser ou existir (que para Heidegger, 2012, p. 486ss, aparece como tarefa não resolvida já em *O Sofista*, 243 d, de Platão), em especial, do si mesmo que é-aí, buscando então compreendê-lo precisamente sem nenhum acréscimo formal.

metafísica pós-moderna que, deste modo, propriamente se inicia¹⁵.

Em vista disso, este trabalho explicita a seguir o determinar-se próprio do idealismo especulativo puro em contraposição ao idealismo do conceito e ao pensar do ser ou enquanto resolução de sua oposição recíproca. Ato contínuo, apresenta os aspectos essenciais de um novo início do pensar e, assim, de um novo início da metafísica: o primeiro enquanto o início *o mais inicial* ou a dimensão *a mais originária* em que ser e conceber não exprimem senão um e mesmo ser-um, o Abrangente; o segundo enquanto a expressão adequada do início *o mais inicial* nos quadros de uma metafísica pós-moderna, depurada dos erros acumulados no primeiro e no segundo inícios da metafísica¹⁶

¹⁵ Embora dialogue com eles, a noção de *metafísica pós-moderna* aqui apresentada distingue-se dos registros desenvolvidos, respectivamente, em C. Yannaras, *Postmodern Metaphysics*, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press, 2004 (original 1993), cujas teses fundamentais ainda se mantêm nos quadros do segundo início da metafísica, e em F. Ferré, *Being and Value. Toward a Constructive Postmodern Metaphysics*, Albany: State University of New York Press, 1996, cuja tese principal, a afirmação de um pensamento construtivo pós-moderno, limita-se à proposta de uma reconstrução teórica (portanto ainda categorial) da metafísica no sentido de um *naturalismo evolucionário pan-experencialista*, em todo caso, porém, ainda justaposta ao assim chamado desconstrucionismo pós-moderno (op. cit., p. 371ss).

¹⁶ Veja-se L. Honnfelder, *Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansatz und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert*. In J. P. Beckmann; L. Honnfelder; G. Schimpf; G. Wieland (Hrsg). *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: Felix Meiner, 1987, p. 166ss; p. 177ss. Ver também L. Honnfelder, *La métaphysique comme science transcendante*. Traduit par Isabelle Mandrella. Paris: PUF, 2002, p. 11ss. – Embora o primeiro início não tenha sido considerado por si próprio até o momento e apesar de mesmo Honnfelder a ele referir-se apenas *en passant*, de modo a lhe contrapor o segundo início, na medida em que esse autor o remete à chamada *Escola de Amônio*, pode-se verificá-lo sobretudo em: K.

nos quadros do primeiro início do pensar¹⁷, bem como dos impasses do assim chamado outro início do pensar¹⁸. Enfim, o trabalho tematiza os traços mais básicos do Abrangente como tema principal de uma metafísica pós-moderna e escopo do idealismo especulativo puro.

Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, Münster, Westf. Aschendorf, 1961, passim.

¹⁷ O entendimento do primeiro e do segundo início da metafísica nos quadros do primeiro início do pensar compreende aqui o todo da história dessa disciplina; por conseguinte, desde a sua fundação platônica até a sua crise e dissolução atual, bem como suas diversas tentativas de reconstrução, à exceção do que este autor designa metafísica pós-moderna. De um ponto de vista epistêmico aqueles dois inícios da metafísica podem ser descritos, respectivamente, nos termos do que, em outro trabalho, o autor designou episteme antigo-medieval e episteme moderno-contemporânea (ver M. M. da Silva, Sobre a legitimação da Metafísica enquanto Ciência rigorosa. In M. A. Spica; E. Bilibio (Orgs.). *Filosofia: Reflexões contemporâneas*, Guarapuava: Edunicentro, 2010, passim.

¹⁸ Tais impasses parecem emergir precisamente da exigência de, enquanto pensar inicial, o pensar do outro início afirmar-se como saber (*Wissen*) e, em vista disso, ter que *assumir* o conceito, para ele originariamente *inclusão* (*Inbegriff*), ao mesmo tempo em que, por se saber e se afirmar um pensar finito, indigente, débil etc., portanto um pensar não conceituante (tanto no sentido usual, da representação, quanto no sentido do pensar puro, do pensar que concebe) e por esse motivo incomensurável, ter que *rejeitar*, a rigor, o próprio conceito enquanto este implica certa necessidade e sistematicidade, afirmando inversamente a liberdade da união dos elementos nele inclusos ou a se incluírem (ver, a respeito, Beiträge, GA 65, p. 63ss; GdS, GA 69, p. 115). Tais impasses também emergem pelo fato de o pensar inicial, como pensar radicalmente finito, contrapor-se de modo igualmente radical ao pensar infinito, que se quer, em sua consumação, como pensar do primeiro início, a expressão do Infinito mesmo; caso em que ambos se mantêm nos limites do pensar do primeiro início e, mais especificamente, nos limites do segundo início da metafísica. Sobre os temas fundamentais do segundo início da metafísica, veja-se: L. Honnfelder, *Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1990, p. 108ss.

II. Explicação do determinar-se do idealismo especulativo puro

Em seu início, ser e conceber exprimem o Abrangente (*to katholon*) em sua manênciã (*moné*) absoluta. Esse, todavia, enquanto se move dentro de si ou em tal manênciã, fá-los iniciar ou *proceder*, logo devir, seer ou acontecer-apropriativamente e assim *converter* no Abrangente mesmo. Portanto, ainda em seu momento inicial, mas já em sua identidade e diferença originárias, de modo respectivo no domínio da ideia e na abertura ao seer, ser e conceber exprimem a um tempo – cada um a seu modo – o transcendente e o imanente, conformando-se ambos em transcendência e imanência; essas concordantes nos quadros do ser-um, mas diversamente entendidas no âmbito do ser-outro. Situação manifesta em Platão e mantida inclusive em filósofos como Schelling e Heidegger: estes assumindo a primazia do *que* (*Das*) algo é ou existe, por conseguinte do seer; aquele – e praticamente toda a tradição metafísica até Hegel – a primazia do *o que* (*Was*) algo é, por isso da ideia.

Em contraposição a tais posições, impõe-se aqui, a título provisório, a explicação do determinar-se do idealismo especulativo puro, que não deve ser entendido de modo simplesmente formal; por exemplo, como a determinação da forma do que se quer determinar. Se fosse este o caso, tal forma se apresentaria por sua vez como uma determinação do pensar na qual este se daria essa ou aquela forma e se mostraria enfim como a ação do determinar, ou como ação determinante, do próprio pensar. Dessa maneira, a forma em questão seria pura e simplesmente ativa ou ainda formante, de modo mais preciso, formante ou determinante de si mesma como forma; essa a razão pela qual seu resultado, que se poderia designar forma formada e por esse motivo determinada, se mostraria por sua vez como a

efetividade daquela, i.é, da forma formante¹⁹. Forma formante e forma formada se fariam pois a efetivação e a efetividade da própria forma, a qual, enquanto determinar-se, não seria mais que a efetivação e a efetividade do conceito mesmo. Se este fosse o caso, repetimos, se poderia falar propriamente de um “conceito de idealismo especulativo puro”; todavia, embora pudesse mostrar-se assim em sua efetividade, esse conceito não consistiria, a rigor, na efetivação ou na efetividade do próprio idealismo especulativo puro, mas tão somente na de si mesmo enquanto conceito. Ao contrário, a forma do idealismo especulativo puro, o seu determinar-se ou ainda a autodeterminação de sua forma é anterior a todo conceito, seja este formal ou objetivo²⁰, é portanto pura e simplesmente conceber; logo ser ou ato de existir, ou antes, de *fazer existir*, ato dentre cujas atividades se mostram a produção ou a criação de conceitos, não sendo esta – porém – uma atividade exclusiva.

O idealismo especulativo puro distingue-se de seu conceito enquanto não é apenas a efetivação desse último; se o fosse limitar-se-ia a um simples idealismo especulativo e, desse modo, à identidade de si próprio e de sua ideia, como na tematização hegeliana do idealismo absoluto, cuja ideia, enquanto idealismo do conceito, não é senão a unidade de seu conceito e da efetivação deste. Ao contrário do simples idealismo especulativo, o idealismo especulativo puro não se constitui a partir de uma ideia, ainda que pura, mas, antes disso, a partir do Abrangente: esse, de um lado, o ser-um

¹⁹ Para o uso que aqui se faz dos termos ‘forma formante’ e ‘forma formada’, veja-se, M. M. da Silva, *Método, Metodologia e Sistema: Da Ciência da Lógica enquanto Crítica de Pressupostos*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 2000, passim.

²⁰ Sobre as noções de conceito formal e de conceito objetivo, o presente trabalho concorda com a explicitação heideggeriana desenvolvida em: GPPh, GA 24, p. 117ss.

originário que se exprime a um só tempo como ser e conceber, estes cuja expressão daquele consiste na unidade de si mesmos, constituindo pois a própria ideia enquanto esta os assume identicamente, porém tão só a partir do conceber, a um tempo como real e ideal. Para tanto, de outro lado, o Abrangente tem que se mostrar anteriormente como ser-outro, enquanto aparece como ser e como conceber, exprimindo-se na alteridade igualmente originária destes, do que resulta a distinção imediata e transparente dos mesmos, em cada caso como real e como ideal, agora apenas a partir do ser; com o que, em sua instauração, prevalece a diferença e então o pleno dar-se de seer, tempo e ser-aí. Assim, quando real e ideal são enfim assumidos na ideia enquanto efetiva é que esta exprime por sua vez a identidade originária de ser e conceber; quando portanto pressupõe o Abrangente em sua manência absoluta, não enquanto este se move dentro de si mesmo, mas apenas em sua manência, em seu permanecer dentro de si, vazio, sem qualquer informação de ser ou conceber, bem como do existente. Razão pela qual a ideia não pode ser, enquanto ideia do idealismo especulativo puro, o próprio conceito e a efetivação do mesmo.

O idealismo especulativo puro se mostra apenas a partir dos elementos que, em sua identidade, constituem a ideia mesma e, em sua diferença, seer, tempo e ser-aí. Em seu ser-um, tais elementos são a um tempo anteriores e posteriores tanto à ideia, quanto ao ideal e ao real: são desse modo absolutamente primeiros e últimos ou primeiros e últimos em sentido absoluto; em seu ser-outro, porém, se mostram apenas anteriores à ideia, bem como ao ideal e ao real, mas não posteriores. Isso porque, com a instauração da diferença, concomitante à da identidade, ser e conceber se mostram distintamente, logo de modo indiferente e assim indeterminado; quando a determinação dos mesmos faz surgir o real e o ideal como seus aparecimentos primeiros e, então, respectivamente, de um lado, a ideia, e, de outro, mais originariamente: seer, tempo e ser-aí. Nestes não há mais que

o doar-se ou o dar-se dos primeiros no último, portanto o acontecer-apropriativamente, determinando-se por conseguinte, de modo formal, embora não conceitual, a diferença aludida²¹; aqui, precisamente, pode-se dizer, enquanto diferença ontológica²². Naquela, em sua abstração: há somente o devir de ser e nada – o mero passar em outro – ou o aparecer da essência em seu oposto²³, em sua concreção: o desenvolvimento unicamente a partir do conceito e em consequência a efetivação deste, determinando-se dessa maneira a identidade acima referida; que para Hegel se mostraria enfim como o verdadeiro ser e consequentemente como o verdadeiro início²⁴. Se mostrando antes disso a partir de ser e conceber, em seu ser-um e em seu ser-outro, o idealismo especulativo puro se apresenta como a posição a um tempo a mais radical e a única radicalmente não-unilateral.

Concebido como filosofia especulativa pura, o idealismo especulativo puro se reconhece continuador da longa tradição da chamada filosofia especulativa; porém se distingue tanto da filosofia especulativa em geral dos neoplatônicos, quanto da filosofia puramente especulativa

²¹ No caso de Heidegger, ver os desdobramentos disso em IuD, GA11, p. 56, p. 59-60, e, sobretudo, em: M. Heidegger, “Zeit und Sein” (1962), in *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1976, p. 2ss.

²² Ver, a respeito, GPPH, GA 24, p. 452ss.

²³ Esse o movimento do pensar puro descrito na primeira parte (a Lógica objetiva) da *Ciência da Lógica* de Hegel, respectivamente na Doutrina do Ser e na Doutrina da Essência. Ver, E I, W 8, § 162, A., p. 310; ver também: *Wissenschaft der Logik I-II*, in *Werke 5-6* (= WdL, W 5-6), passim, sobretudo, WdL, W 5, p. 62.

²⁴ Esse o movimento do conceito enquanto o que é livre em si e para si mesmo e que ocorre por conseguinte na segunda parte (a Lógica subjetiva) da *Ciência da Lógica* (E I, W 8, § 162, A., p. 310; § 237ss, p. 388ss), cujo fim ou resultado, a ideia absoluta, é assumido por Hegel a um tempo como o ser verdadeiro e como o verdadeiro início. Ver, a respeito WdL, W 5, p. 68ss; WdL, W 6, p. 549.

de Hegel²⁵, bem como da experiência do *que É* de Schelling²⁶ e do pensar hermenêutico-especulativo do seer de Heidegger. Desse modo, se assim se pode afirmar, o idealismo especulativo puro, não se quer o ponto de vista mais elevado – como o quer o idealismo do conceito de Hegel – e nem o pensar inicial, originário, como salienta Heidegger em relação ao pensar do seer. O idealismo especulativo puro não se põe nem mesmo como pensamento fundamental ou ainda enquanto pensamento débil; como se pretendem as mais diversas, múltiplas e plurais manifestações do pensar mais recente. Ao contrário, o idealismo especulativo puro se quer um pensar abrangente, que se capta no ser-um e no ser-outro de ser e conceber: um pensar que, como abrangente, não é ideal ou real, nem transcendente ou imanente, nem mesmo – epistemológica e ontologicamente – transcendental ou empírico. Como pensar abrangente, o idealismo especulativo puro se faz um pensar do ser-um: (a) não da identidade absoluta enquanto indiferença absoluta do subjetivo e do objetivo, como o quis Schelling; (b) ou da identidade simples do subjetivo e do objetivo, enquanto a Inteligência nela mesma ou como o produto desta, o pensamento (*der Gedanke*), ou ainda do espírito absoluto como a identidade tanto sendo eternamente dentro de si quanto retornada e retornante dentro de si, conforme Hegel; as quais se apresentam apenas como um dos lados do ser-outro de ser e conceber, mas (c) enquanto a essência do ser-outro (não da diferença de ser e ente ou de ser e pensar, o outro lado do ser-outro, mas antes, como o ser-outro de ser e conceber), em cuja expansão e

²⁵ Não se discutirão aqui essas noções diretamente. Ver, pelo momento, de modo respectivo: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in *Werke 20* (= VGPh, W 20), p. 440-446; p. 467ss; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke 7* (= GPhR, W 7), § 7, Anmerkung, p. 55.

²⁶ GnPh, SW I, 10, p. 149.

contração dentro de si se mostra a um só tempo anterior e posterior ao próprio ser-outro, por conseguinte capaz de abrangê-lo e então suportá-lo. Enfim, como anterior à ideia ou à constituição desta (porque a concebe como determinação do ideal) e anterior ao seer ou ao acontecer, bem como posterior a ambos em sua diferença; dado não ser mais que expressão do Abrangente, logo da manênciamesma, tal idealismo é necessariamente um idealismo contemplativo e ativo, a um tempo teórico e prático, um idealismo do haver puro, resultante deste. Esse, o haver puro, a um tempo, verdadeiramente ser e conceber.

O idealismo especulativo puro não se mostra nos limites do chamado primeiro início do pensar, assumido de Platão a Hegel enquanto a ideia, conforme a interpretação de Heidegger, nem nos quadros do que este designara o outro início do pensar, tomado como o seer – entendido como acontecimento-apropriativo – enquanto o início do ente. Ao invés, o início do qual o idealismo especulativo puro se quer a expressão – e a mais adequada – não é senão o Início absoluto; portanto, o início que se exprime no ser-um e no ser-outro de ser e conceber, o Abrangente enquanto este se move em sua manênciam: a essência do ser-um e do ser-outro de ser e conceber. Igualmente, tal essência compreende a identidade e a diferença na medida em que ambas assumem e mantêm dentro de si uma à outra em sua diferença a mais radical e realmente existente; essa que não é senão o ser-outro de ser e conceber que, então, as faz existir. Manifestasse assim o próprio Início absoluto, não mais como princípio ou início para o pensar ou mesmo do pensar, no sentido de seer ou de Deus, mas como o início que permanece móvel dentro de si mesmo, caso em que, como início, ele é também o ocaso daquilo que nele e por ele se inicia. À diferença do Uno neoplatônico, que se limita a um princípio de unidade e que unicamente permanece dentro de si, imóvel, quando das chamadas processão e conversão (não perdendo nem ganhando nada nesse movimento exterior, que dele parte e a

ele retorna), o Abrangente nem procede, nem se converte (pois não é exclusivamente interior ou exterior), apenas ocasiona e declina o que nele e por ele se inicia ou finda; permanece pois aquém e além disso, pura e simplesmente como ato de ser e conceber. Desse modo, o início expresso pelo idealismo especulativo puro não pode ser concebido de maneira exclusiva ou apenas como seer ou tão só enquanto Ideia, de maneira simplesmente negativa ou tão só positivamente, mas antes tem que ser a um tempo o início da posição e da negação de ambos, bem como, em consequência, o terceiro e o mais originário início do pensar; este cujo ocaso não é senão a restituição do Início mesmo, no qual ele sempre permanece. Em suma, o Abrangente de ser e conceber originários.

III. Um novo início do pensar e um novo início da metafísica

A proposição pós-moderna do idealismo especulativo puro ora intentada consiste precipuamente numa intervenção no debate contemporâneo em torno da questão do início e da coisa última, bem como de suas consequências²⁷. Tal questão foi considerada até aqui – por

²⁷ Quem tematizou essa questão nos dias atuais foi M. Cacciari, cujas obras fundamentais, *Dell'Inizio* (Milano: Adelphi, ³2008, passim), publicada em primeira edição em 1990, e *Della cosa ultima* (Milano: Adelphi, ²2004, passim), cuja primeira edição ocorrera em março de 2004 e a segunda já em setembro do mesmo ano, à diferença de Hegel e de Heidegger, discutem o Início, respectivamente, como o conjunto indiferente de toda possibilidade e como a infinidade mesma da coisa na sua inalienável e intransponível singularidade. Escopos em vista dos quais o filósofo, que se pretende herdeiro e intérprete da tradição da teologia negativa (de Proclo a Schelling), termina por chegar – ainda que por caminhos opostos – a um resultado que, ao invés, se mostra como ponto de partida para uma posição filosófica pelo menos em aparência diametralmente oposta, a saber: aquela de Clément Rosset, que há quase duas décadas antes da primeira edição de *Dell'Inizio* partira justamente da

filósofos como Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Heidegger e Massimo Cacciari – nos limites de um debate mais ou menos consciente, de um lado, com a filosofia crítica de Kant e a chamada metafísica tradicional, fundada na representação ou no conceito vazio, e, de outro, com a tradição do neoplatonismo, fundada na experiência concreta do pensar; entendida como sentimento interior, intuição intelectual ou compreensão. Em todo caso, trata-se aí, antes de tudo, de uma tentativa de pensar a natureza da homologia ou da coincidência do intelecto e do inteligível – já tematizada de certo modo em Plotino quando de sua polémica com Aristóteles – nos quadros da união extática com o Uno²⁸; essa considerada diversamente naqueles autores, por exemplo, a título de experiência inteira do suprassensível em Schelling²⁹ ou de conceito puro em Hegel³⁰.

Em maior ou menor medida, aqueles autores se colocam a tarefa de pensar a questão do início de modo que a este se imponha um novo registro, em cada caso diversamente interpretado; um registro não mais metafísico-tradicional – portanto abstrato –, mas, em múltiplos aspectos, pós-metafísico-tradicional e, por isso, concreto. Essa perspectiva pós-metafísico-tradicional se generalizou

premissa segundo a qual “o real é idiota”, no sentido de singular (ver, C. Rosset, *O real e seu duplo*. Porto Alegre: L&PM, 1988, passim). Trata-se, nos dois casos, da incomensurabilidade do real ou antes do Início, respectivamente, do modo pelo qual é possível ao homem perceber o primeiro (enquanto cada acontecimento singular e, em sua singularidade, sem relação por si só com qualquer outro), assim como à alma ser tocada pelo último (enquanto o Bem em sentido neoplatônico).

²⁸ Ver, respectivamente, Aristóteles, *Metafísica*, Λ 9, 1074 b 15-1075 a 10; Plotin, VI [24]. “Ce qui est au dela de l'être ne pense pas. Quel est l'être pensant de premier rang? Quel est celui de second rang?” In *Ennéades V*. Paris: Belles Lettres, 1956, p. 112-118.

²⁹ PhO, SW II, 3, p. 113-114; 119-120; p. 125-134.

³⁰ PhG, W 3, p. 66. Ver também, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, in *Werke 19* (= VGPh II, W 19), p. 442-443ss.

de tal maneira no pensar mais recente que terminou por aplicar-se a todo o pensar metafísico historicamente determinado até aqui, assumindo como ponto pacífico a identificação do assim chamado pensamento pós-metafísico, sem mais, e do pensar pós-moderno. Entretanto, a referida identificação não é correta: de um lado, porque nem todo o pensar metafísico historicamente determinado até aqui pode ser reduzido ou identificado ao pensar metafísico-tradicional, especificamente moderno; de outro, porque o pensar pós-moderno, por seu turno, não se identifica ou se reduz ao pensar estritamente pós-metafísico. Este o caso em que se pode falar de um pensar metafísico pós-moderno ou de uma metafísica pós-moderna; aquele o caso em que se pode falar de um primeiro início da Metafísica, distinto de um segundo início – da Metafísica tradicional –, e ainda de um terceiro início.

O pensar pós-metafísico-tradicional capta – em seus traços mais gerais – a crítica kantiana da metafísica tradicional, entendida como ciência ou sistema abstrato, e, então, em radicalizando essa crítica, busca superar, abandonar ou transformar a metafísica em geral. O pensar metafísico pós-moderno assume igualmente, em maior ou menor medida, tal crítica e sua radicalização; percebe desse modo, não obstante as profundas diferenças, o acordo o mais íntimo entre aquelas e a experiência concreta do pensar. Esta é de um lado inevitavelmente metafísica, porque não é senão o pensar que experimenta de modo concreto – logo, pensando de modo pensante – tudo o que na experiência, ou de modo empírico, a si ele próprio se impõe pensar, ou ainda experienciar; de outro lado a referida experiência – enquanto metafísica – é necessariamente inextirpável, pois ela não é senão o próprio pensar que, em seu ser e conceber, nela se forma e se conforma a si mesmo. Que tal experiência não seja física ou formal, i.é, abstrata, ou meramente lógica, ou ainda subjetiva, material, ou simplesmente psicológica, mas antes de tudo metafísica, isso se mostra no fato mesmo do

pensar, que não é o pensar de alguém, de quem quer que seja, porém tão somente o pensar; em outros termos: o pensar não individuado, livre das faculdades ditas humanas, estas que lhe cinde e opõem entre si os extremos cindidos. Essa experiência pode ser designada como a disposição metafísica do pensar, a necessidade livremente assumida por ele próprio de dispor-se a si mesmo, de ordenar-se, organizar-se ou estruturar-se no solo e como o solo propriamente metafísico, que constitui o fundo – no sem fundo – a partir do qual o pensar se configura enquanto pensar. Tal pretensão ainda não é e não se constitui, por si só, como uma metafísica cientificamente legitimada; pode ser contudo assumida e mantida como um programa mínimo – porque plausível – de uma disciplina a um tempo teórica e prática ou de um programa de pesquisa racional capaz de apresentar de modo consistente os elementos comuns que conformam a base do acordo íntimo acima aludido. Eis aí um programa que, embora ainda não explicitamente elaborado até aqui, na verdade não é novo.

Esse o programa que está na origem dos esforços de Jacobi, Fichte, Schelling, Hegel, Heidegger e Cacciari entre outros³¹, mas que, por diversos motivos, foi apropriado ou retomado e desenvolvido apenas em um ou outro aspecto; jamais naquilo que constitui sua força. O que constitui a força de tal programa não é o caráter de um pensar do pensado ou de um pensar do não-pensado (respectivamente,

³¹ Em seus traços mais gerais pode-se demarcar as duas posições fundamentais contrapostas mais acima conforme o seguinte: uma parece partir de Jacobi, passar por Schelling, continuar em Schopenhauer e Nietzsche entre outros, e chegar até Heidegger e Cacciari, mas também em certo sentido e por rotas diversas, a Clément Rosset; a outra tem como ponto de partida justamente Fichte, passa por Hegel e – por diversos caminhos – chega a filósofos como Vittorio Hösle. Em ambos os casos trata-se de uma tomada de posição fundamental em relação à filosofia crítica de Kant, em especial no concernente ao conhecimento do Incondicionado, ou seja, de Deus.

de um pensar pensante ou de um pensar não-pensante), mas antes, e como motor desses caracteres, a sua natureza de um pensar no Abrangente e a exigência de ser assim efetivamente praticável. Portanto, a estrutura hierárquica do pensar, enquanto este pensa nas hierarquias do Abrangente – a partir das quais se forma e nas quais se conforma –, uma estrutura contudo multimodal e horizontal, que permite a prática do pensar no Abrangente a partir do nível ou do estágio real da própria experiência do pensar em questão e sua articulação com outros níveis e estágios, além ou aquém daqueles experimentados em cada experiência presente. Uma primeira versão desse programa parece constituir-se, formal e gradativamente, já nos séculos III e IV d.C., no âmbito da tradição neoplatônica inicial (de Plotino a Jâmblico, este discípulo de Amélio e depois de Porfírio) e, em seguida, no século V d.C., nos quadros da Escola de Atenas (considerada um ramo vigoroso da Escola da Síria, fundada por Amélio e logo após dirigida por Jâmblico), sendo apresentada em sua forma canônica sob a direção de Siriano (falecido em 437), senão já sob a de Plutarco de Atenas (falecido em 432), fundador da Escola de Atenas (ainda em meados do século IV) e seu primeiro escolarca³². Programa ao qual Proclo, o Diádoco (412-485), sucessor de Siriano em Atenas e maior representante do Neoplatonismo tardio, se consagrara por completo; bem como, embora apenas em parte, seu discípulo Amônio (ca. 435/445–517/526), por sua vez sucessor de seu próprio pai, Hermias (como Proclo, discípulo de Siriano), na Segunda Escola neoplatônica de Alexandria (nos séculos V e VI) e principal representante do já citado primeiro início da Metafísica³³. O

³² Para uma compreensão mais detalhada do percurso histórico de Plotino à Escola de Atenas, ver G. Reale, *História da Filosofia antiga IV. As escolas da era imperial*. São Paulo: Loyola, 1994, p. 412-596.

³³ Em seu primeiro início a Metafísica se concebe genuinamente como ciência teológica, que, em sua homologia com a Física, considera o ente enquanto ente como ente primeiro ou como substância primeira no

referido programa consistia em linhas gerais nos ciclos seguintes: o primeiro voltava-se para o estudo das matemáticas (provavelmente enquanto uma espécie de propedêutica) e o de Aristóteles (e precisamente pelos escritos lógicos), como os pequenos mistérios (*mikra mystika*), preparatórios aos grandes mistérios (*megale mysteria*) ou à filosofia de Platão, que conformava pois o segundo ciclo de estudos. Este consistia em uma *mistagogia*, isto é, numa iniciação aos chamados mistérios do Uno, aos mistérios divinos já preconizados por Platão no *Górgias*; o que, no dizer de Proclo, confirmaria os escritos órficos³⁴ e os *Oráculos Caldaicos*³⁵, objetos do terceiro e último ciclo de estudos, a própria Teologia, como *epopteia* ou contemplação

sentido em que se conforma aí a suprema esfera do ente e não um ente particular entre outros tomado como primeiro; caso em que ‘primeiro’ ou ‘primeira’ não significa senão ‘supremo’ ou ‘suprema’ e se refere ao ente ou à substância enquanto presente em qualquer lugar. Ver, para o caso do ente primeiro como a suprema esfera do ente em Aristóteles, Merlan, op. cit., p. 249; assim como para a substância primeira em Amônio, Ammonius, *On Aristotle's Categories*, Ithaca: Cornell University Press, 1992, 6,9-16; 36,4-37,20. Veja-se ainda, para uma introdução à vida e obra de Amônio, Stanford Encyclopedia of Philosophy. *Ammonius*. First published Wed Oct 19, 2005, substantive revision Tue Aug 2, 2011. HTML version. URL = <plato.stanford.edu/entries/ammonius>, acesso em 14/09/2014. Ver, sobretudo, Asclepio. *Commentario al libro <<Alpha meizon>> (A) della <<Metafisica>> di Aristotele*. Roma: Bonanno Editore, 2012, 1,6-4,3. Para outros temas e autores referentes à Metafísica em seu primeiro início, ver, K. Kremer, op. cit., passim. O último grande exemplo dessa metafísica pode ser encontrado em Averrois. Veja-se, neste caso, Averrois, *Compendio de Metafísica*, Madrid: Estanislao Maestre, 1919; USA: Bibliolife, s/d.

³⁴ Sobre os escritos órficos, veja-se a coletânea organizada por Gabriela Guimarães Gazzinelli, em: G. G. Gazzinelli (Org.), *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

³⁵ Ver, *Oracles Chaldaïques*, Texte établi et traduit par E. des Places. Paris: Belles Lettres, 2003.

pura³⁶. Esta não se perfaz enquanto ciência discursiva, meramente demonstrativa, ou como simples prática de vida; mas como um conhecimento por conaturalidade³⁷, distinto da sapiência ou da própria ciência divina, que, por exemplo em Aristóteles, embora contemplativa, consiste na combinação de intuição e demonstração³⁸.

Os estudos de Aristóteles e os de Platão iniciavam-se pelas chamadas ciências práticas (Ética e Política, por exemplo), precedidas respectivamente pela lógica e pela matemática (a título de propedêutica) e culminavam com as ciências teóricas ou contemplativas (no caso a Física e a Metafísica), em cujo ápice destacava-se a Metafísica entendida como Teologia e essa, em seu nível mais avançado, enquanto *epopteia*. O programa de estudos da Escola de Atenas – tal como, antes desta, o da Escola siríaca – buscou seguir o mais próximo possível, bem como sistematiza-los, os diversos esboços de Platão contidos, por exemplo, em obras como *Górgias*, *Banquete*, *República* e *Filebo* entre outras, textos cuja finalidade é justamente apresentar a filosofia como uma iniciação aos mistérios, portanto, como assimilação ao divino e um conhecimento conatural do Uno ou do Bem. Isso a partir dos esboços de Platão, por exemplo

³⁶ Para uma introdução ao programa neoplatônico e sua execução em Proclo, veja-se H. D. Saffrey; L. G. Westerink, Introduction. In Proclus, *Théologie Platonicienne I*. Paris: Belles Lettres, 2003, p. XII-XXIV. Ver também, para o caso de Siriano, e sobretudo o da *Metafísica* de Aristóteles no programa neoplatônico, D. O'Meara, Introduction. In Syrianus, *On Aristotle Metaphysics 3-4*. London: Duckworth, 2008, p. 1-3. Amônio descreve exatamente tal programa nos limites dos estudos aristotélicos em: *On Aristotle's Categories*, 5,9-6,8. No concernente à Teologia em Aristóteles, mas essa interpretada à diferença de Proclo e dos neoplatônicos da Escola de Atenas, ver: Asclepio, op. cit., 1,6ss.

³⁷ Ver Proclo, *Commento ala Repubblica di Platone*. Milano: Bompiani, 2004, Dissertazione XI, 284, 7ss; *Commentary on Plato's 'Parmenides'*. Princeton: Princeton University Press, 1992, 58K.

³⁸ Ver, a respeito, Aristóteles, *Ética a Nicômacos*, 1141^a 17-20.

na *República*³⁹ e sobretudo no *Parmênides*⁴⁰, tal como Proclo o verificara, e na medida mesma em que as próprias tentativas platônicas se baseavam, por sua vez, nos chamados Mistérios de Eleusis⁴¹. Igualmente importante é o fato de que o estudo dos Diálogos de Platão, sob a forma de um programa específico para a iniciação aos mistérios divinos, e o de Aristóteles – como iniciação à leitura dos Diálogos de Platão – foram introduzidos e sistematizados por Jâmblico, antes de sua retomada por Siriano, no século V d.C, e da sugestão do aristotélico Temístio de Constantinopla, no século IV d.C⁴². Embora seguido à risca por Proclo, tal programa logo entra em colapso e se fragmenta em caminhos distintos, a partir dos quais, lentamente, pela mediação do pensar medieval, o moderno irá se conformar.

De qualquer maneira, o importante é que a introdução e a sistematização dos estudos de Aristóteles – sobretudo da *Metafísica* – no programa de estudos do neoplatonismo tardio, nos quadros de um desenvolvimento progressivo das ciências filosóficas acima delineado, contribuiriam de modo importante para a consecução do chamado primeiro início da *Metafísica* – assumida e mantida realmente como ciência teológica – no âmbito da Escola de Amônio⁴³. Início que se

³⁹ Ver, nesse caso, a interpretação de Proclo em torno a *República* VI 534b9-c1, em *Commento ala Repubblica*, op. cit., 281ss, quanto o filósofo explicita o assim chamado procedimento da remoção nos quadros da separação da ideia do Bem da de todas as outras coisas.

⁴⁰ Trata-se aqui, tal como na nota anterior, da interpretação de Proclo em torno a *Parmênides*, 137c e ss., em *Commento ala Repubblica*, op. cit., 285, 23ss, sobretudo no que diz respeito ao fato de o Bem, assim como o Uno, não ser objeto de ciência, mas ser cognoscível diversamente, nos quadros da conaturalidade mais acima referida.

⁴¹ Ver, a respeito, a *Introduction* de Luc Brisson à edição francesa de *O Banquete*, ver Platon, *Le Banquet*, Paris: Flammarion, 52007, p. 55ss.

⁴² Ver, D. O'Meara, *Introduction*. In *Syrianus*, op. cit., p. 2s.

⁴³ O ponto de partida do primeiro início consiste, segundo Amônio, justamente numa concepção sintética desta ciência que, como tal, a

dissolve quando, interpretado de modo exclusivo, abstrai-se do lugar da Metafísica no programa da iniciação aos mistérios e mesmo em confronto com estes, nos quadros da passagem daquela – como Teologia – ao pensar árabe e do enfrentamento da mesma, assim concebida, com a Teologia revelada do Cristianismo; o que exigiria, por exemplo, em Duns Scotus, a distinção formal do metafísico e do teológico (em função da afirmação da revelação cristã e da vinculação da Teologia revelada a esses). A abstração do lugar da Metafísica no programa da iniciação aos mistérios exclui da mesma a finalidade da assimilação ao divino e a limita, por conseguinte, a um programa estritamente formal de determinação do ente, protagonizando o que Honnefelder designou o segundo início da Metafísica. Essa a ciência transcendental do ente, ou antes a ciência do conceito do ente como tal, que, por sua natureza tradicional, resulta de uma interpretação da tradição⁴⁴ e, em vista disso, da transformação do objeto da metafísica a partir de sua consideração segundo os limites do conhecimento humano⁴⁵, distinguindo-se pois de uma investigação e de

compreende como um tratado que se ocupa das questões divinas (ver Asclépio, op. cit., 1,6ss; e notas correspondentes <<209ss, à p. 210ss>> da edição italiana), cujo fim e utilidade é conduzir-nos ao princípio comum de todas as coisas e ensinar-nos que o mesmo é uno, incorpóreo, indivisível, indefinido, ilimitado, onipotente, bem em si, dado que não é somente bom, no sentido de haver recebido o Bem e participar deste, sendo antes como uma essência e uma substância independente (ver Amônio, op. cit., 6,9).

⁴⁴ Veja-se, L. Honnefelder. *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solches als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorf, 1979, p. 39ss, p. 47ss.

⁴⁵ Ver, a respeito: L. Honnefelder. *Ens inquantum ens*, op. cit., passim; *La métaphysique comme science transcendantale*, op. cit., p. 35ss; *Scientia Transcendens*, op. cit., passim. Ver, sobretudo, J. D. Scotus, *Questions on the <<Metaphysics>> of Aristotle I*. Mansfield: BookMasters, 1997: I, 10, p. 157ss; II, passim.

uma finalidade reais⁴⁶, termina – a partir de Kant – por entrar em crise terminal, fazendo emergir a questão do início e da coisa última⁴⁷, bem como a de um novo início daquela ciência. Esse, o terceiro início da Metafísica, para além e aquém do primeiro e do segundo inícios, deve reassumir e manter, bem como retomar e desenvolver o programa neoplatônico, meramente apropriado – e apenas em parte – até aqui⁴⁸. Entretanto, não mais no sentido de uma iniciação

⁴⁶ Para essa distinção, ver, sobretudo, L. Honnfelder, *La métaphysique comme science transcendante*, op. cit., p. 3ss; p. 11ss.

⁴⁷ Conforme constata Cacciari (*Dell'Inizio*, op. cit., p. 18ss), na *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), in *Werke in sechs Bänden*, II, Wiesbaden: Insel Verlag, 1956 (= KrV A/B), inicialmente, Kant reconhece a experiência como “o primeiro produto que o nosso intelecto produz” (KrV A1), seis anos mais tarde, porém, o filósofo de Königsberg afirma que “todo o nosso conhecimento inicia com a experiência” (KrV B1). Situação em que, contrapostas as duas versões da *Crítica*, se abre, por exemplo, a polêmica de Heidegger e Cassirer quanto à natureza desta, se metafísica ou epistemológica, assim como a questão mesma do Início. O presente trabalho, porém, não tematiza tal questão nos quadros de sua emergência kantiana, limita-se antes a indicar os dois elementos contrapostos e a um tempo fundantes, respectivamente, do primeiro início e do outro início do pensar, a ideia ou o conceito de um lado e a experiência do pensar ou o pensar do seer de outro, que nela ainda se encontram como que em oposição latente, prestes a eclodir.

⁴⁸ Talvez fosse aqui o lugar mais adequado para uma justificativa quanto à retomada e ao desenvolvimento do programa neoplatônico: contudo, não o faremos; isso pelos motivos abaixo aludidos. Em todo caso há que se reconhecer o fato já constatado por muitos de que justamente o pensamento neoplatônico não só não é atingido pela crítica heideggeriana da metafísica como ontoteologia (ver C. Yannaras, *On the absence and unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. London/New York: T&T Clark International, 2005, passim), mas também permite pôr em dúvida a tese de Heidegger do ‘esquecimento do ser’ (ver W. Beierwaltes, *Identità e Differenza*, Milano: Vita e Pensiero, 1989, p. 365-378). Não obstante tal constatação, o trabalho reconhece Heidegger mesmo como herdeiro do neoplatonismo; motivo pelo qual não considera necessário contrapor ao pensar do seer ou à experiência heideggeriana do pensar um desenvolvimento tipicamente neoplatônico inclusive porque, como se verá mais adiante, não é aqui o caso de uma

aos mistérios ao modo das religiões antigas ou das modernas e ainda de uma simples assimilação ao divino.

É forçoso reconhecer, pois, que o programa neoplatônico original se apresenta hoje impraticável no tangente ao seu conteúdo, tal como este fora então determinado. Todavia, o que importa em um programa de pesquisa racional não é o seu conteúdo determinado, mas o modo como a determinação de tal conteúdo ocorrerá e o quadro teórico no qual a referida determinação tivera lugar. Desse modo, a retomada e o desenvolvimento daquele programa devem levar em conta a tradição do neoplatonismo, também conhecida como místico-especulativa ou idealístico-especulativa pura, não simplesmente para repeti-lo, mas para re-peti-lo, no sentido de re-querê-lo, de querê-lo novamente, logo, de buscar ou de procurar sua realização. A assim chamada morte da metafísica tradicional e a agonia e indigência do pensar pós-metafísico que a sucedeu – embora a época ainda não se mostre propriamente consciente disso – exigem justamente a reproposição de um programa de pesquisa racional, que seja ele mesmo a expressão formal da tradição que o impulsiona. Uma tradição e um programa aptos a conferir à experiência concreta do pensar no presente o caráter formante e conformante daquilo que, para este pensar, se constitui como o início e o ocaso não só dele próprio, mas antes de tudo o que o envolve e em que ele está envolvido.

Não se trata mais, portanto, de des-envolver o pensar a partir do que o envolve, no qual ele se envolve ou estaria envolvido, ou, ao contrário, de re-verter o pensar para o que o envolve, de modo a re-(en)volvê-lo nisso; não se trata nem

afirmação tradicional das instâncias neoplatônicas. Ao contrário, cabe assumir e manter certa orientação no confronto com aqueles que, como Hegel, Schelling, Heidegger, Cacciari e outros, reivindicam de algum modo a herança ou se apropriam do legado do neoplatonismo tão só de maneira parcial ou mesmo inconsciente.

mesmo de um pensar do início e do ocaso do pensar segundo seu des-envolvimento ou conforme seu re-volver. Ao contrário, trata-se de explicitar o confronto de ambos os inícios e ocasos do pensar e de sua mútua anulação com o início e o ocaso mesmos do invólucro ou do horizonte que envolve o pensar, bem como das formas de pensar puras ou fundamentais de tal invólucro até aqui; a saber, os pontos de vista nos quais ele se manifesta e que aparecem ao pensar como o fundo mesmo do seu pôr e contrapor, logo de seu confrontar-se consigo mesmo. Isso permite enfim o emergir de um novo pensar, sem invólucros ou horizontes, e que se pode designar como pensar no Abrangente, que tem por tarefa – justamente enquanto pensa no Abrangente – clarificar o início e o ocaso de tudo o que envolve o pensar e em que o próprio pensar, enquanto não pensa no Abrangente, está envolvido. Assim, o pensar acede ao Abrangente na medida em que este se constitui como o Início absoluto e o pleno ocaso de tudo ou enquanto o aquém e o além do ser-um e do ser-outro originários de ser e conceber; por conseguinte, como o Início mesmo e a coisa última propriamente ditos.

IV. Em torno ao Abrangente, o Início absoluto

§ 1

O Abrangente *se constitui* como o Início absoluto. Este não é princípio (*archê*) ou início (*Anfang*) para o pensar ou mesmo do pensar, como a ideia, o seer ou Deus; é antes o Início que permanece móvel dentro de si mesmo. Como início, ele é também o ocaso daquilo que nele e por ele se inicia e o pleno ocaso de tudo, do que há e do que não há; vale dizer, de todas as coisas, assim como de todas as determinações possíveis destas. Ele *constitui*, pois, o horizonte a partir do qual, respectivamente, entre o início e o ocaso assinalados, as coisas e as determinações ganham

existência, possibilitando então que se descubra nesta a essência que, em cada caso, lhe é própria. Em vista disso, o Abrangente se mostra a um só tempo como o além e o aquém do dito horizonte, mas também de tudo o mais que ele constitui; conseqüentemente, do próprio início e do próprio ocaso – considerados cada um por si – neles mesmos.

Em termos humanos, o início e o ocaso referidos podem ser exemplificados como a aurora e o crepúsculo, que, como tais, anunciam o início e o ocaso do sol, prenunciando enfim o começo e o fim de um dia determinado, bem como o término de um – o anoitecer – e o surgir de outro, o amanhecer. Neste caso, ainda a título de exemplificação, pode-se dizer que o Abrangente em questão se nos apresenta como o vínculo do sol e da terra, da estrela e do planeta, vínculo esse que se mostra na geração das forças que colocam ambos em movimento, sem a necessidade de impor-se como um primeiro motor imóvel ou como o automovimento de uma essência qualquer. De modo mais intuitivo, o Abrangente de que aqui se fala se exemplifica no abraço de dois ou mais amigos ou entes queridos, bem como, portanto, na manutenção da amizade ou do amor entre os mesmos enquanto houver o vínculo ou a ligação que se exprime no abraço. É justamente esse vínculo o que permite a existência das chamadas afinidades eletivas, que se mostram por sua vez como o início e o ocaso dos mais diversos projetos que as pessoas começam, interrompem ou acabam em comum.

§ 2

O Abrangente *não se constitui* como coisa (*on, res*), nem enquanto determinação ou determinidade; logo, nada tem a ver com o Uno, o Múltiplo ou o Todo – cada qual considerado por si à diferença dos demais –, ou ainda com o

Hen kai Pan – o *Uno-Todo* – intuído por Damáscio, assim como redescoberto por Schelling e Hegel, os quais o nomeara o Absoluto. Da mesma forma, o Abrangente nada tem a ver com a unidade, a multiplicidade ou a totalidade mediante as quais o Uno, o Múltiplo ou o Todo podem ser determinados, bem como com nenhuma das determinações ou determinidades em que o Absoluto se apresenta; razão pela qual também não se mostra como qualquer sorte parcial de abrangente – por exemplo, algo como o abrangente de sujeito e de objeto –, seja essa sorte parcial de abrangente ser ou Deus⁴⁹. Isto significa que, a rigor, apesar de mais de dois mil e setecentos anos de pensamento filosófico até aqui, o Abrangente não foi ainda tematizado adequadamente.

O Abrangente perpassa as coisas e as determinidades destas na medida em que ambas têm início ou ocaso, bem como enquanto têm começo ou fim. O Abrangente permanece, pois, aquém e além do *que* e do *o que* as coisas são, do ser ou do existir e da essência ou da essencialidade das mesmas; por conseguinte, da experiência e do conceito determinado que, respectivamente, em particular ou em geral, cada um pode ter das próprias coisas. De modo mais rigoroso, o Abrangente se mostra então aquém e além do ser mesmo e, inclusive, da efetividade ou do conceito livre, também chamado especulativo, entendidos respectivamente, cada qual em seu caso, como a identidade ou a unidade da essência e da existência.

§ 3

Uma tematização adequada do Abrangente necessita considerá-lo aquém e além do ser mesmo, assim como de

⁴⁹ Ver, K. Jaspers, *Philosophy of Existence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, p. 15ss. Ver ainda, K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, München/Zürich: Piper, ²⁸1989, p. 25-26.

Deus; portanto, igualmente aquém e além da efetividade ou do conceito livre na medida em que estes são entendidos como a expressão ou a autodeterminação propriamente dita de Deus ou do próprio Absoluto. Mais que a identidade ou a unidade da essência e da existência, em que, pela identidade de ser e pensar, ser e Deus se fazem um – e mais que a diferença destes, na qual o Absoluto se desfaz e Deus se mostra conforme o sentido de ser em cada caso em questão, enquanto tal sentido se mostra como decisão de um pensar no seer⁵⁰ e este se dá ou acontece apropriativamente –, uma tematização adequada do Abrangente implica considerá-lo aquém e além da identidade e da diferença acima aludidas. Em sua origem, a identidade e a diferença aqui mencionadas não são senão, respectivamente, expressões do ser-um e do ser-outro originários de ser e de conceber: o primeiro enquanto, ao exprimir o Abrangente, exprime igualmente o Início absoluto, como o mover-se dentro de si daquele, e se apresenta então como essência a um tempo ideal e real, que por isso tem de existir; neste, porém, o segundo se mostra em consequência como a cisão mesma do ideal e do real; de modo respectivo, tomados separadamente, com o que de um lado constitui a Ideia e, de outro, o seer. Ambos, ideia e seer, nos limites próprios a cada um e no lado apropriado da cisão ou do abismo em que se fixam, no caso a identidade e a diferença originárias como as respectivas expressões do ser-

⁵⁰ Tal decisão (*Austrag*) é tematizada fundamentalmente por Heidegger no sentido do comum-pertencer (das *Zusammengehören*) de ser (*Sein*) e ente (*Seiendes*). Ela se dá na medida em que pensamos (*bedenken*) o ser e nele a diferença (*Differenz*) portanto primeiramente apenas como ser e não como ente, e na diferença a decisão ou o comum-pertencer de ambos (ver IuD, GA11, p. 74). Decisão que decide, segundo um dos dois modos exclusivos do comum-pertencer, por esse ou aquele sentido da identidade de pensar e ser ou de homem e ser. Com o que se mostra como o *comum-pertencer* (das *Zusammengehören*), o modo da comunidade, ou como o *comum-pertencer* (das *Zusammengehören*), o modo da reciprocidade, daqueles (IuD, GA11, p. 37ss).

um e do ser-outro, ao pretenderem pensar justamente o Início mesmo – o ser-um –, mas expresso ou na identidade absoluta ou na diferença originária, não podem afirmá-lo senão em um fim alcançável apenas ou mediante um procedimento progressivo, um passo adiante, uma suspensão (*Aufhebung*), ou em um início atingível tão só regressivamente, nos quadros de um passo de volta (*Schritt zurück*), de uma viragem (*Kebré*) ou de um retorcimento (*Verwindung*). É somente no pleno ocaso de ambas, da identidade e da diferença, mas não em sua diferença ou identidade, que o Abrangente se perfaz; e se perfaz pois justamente como o Início absoluto, enquanto este acompanha – perfazendo em sua plenitude – tudo o que se inicia, ou seja, tudo o que, de algum modo, tem início.

O início aqui aludido não se restringe ao início do pensar, mas é antes o início do ser, de seer e de Deus enquanto inícios do pensar; por esse motivo se constitui como Início absoluto. Naqueles inícios o pensar se constitui como um pensar do ser, ou antes, como um pensar no seer, em consequência como pensar experiencial, e como um pensar do conceito e no conceito (do e no conceito livre); logo, como pensar conceituante ou especulativo. Ao contrário, no Início absoluto o pensar não se restringe ao pensar experiencial ou ao pensar conceituante, respectivamente no sentido de um pensar do *que* e de um pensar do *o que*, mas antes se mostra como pensar do e no Abrangente. Desse modo, o pensar se mostra – antes de tudo – como o próprio Abrangente enquanto, a um tempo, ser e conceber; ambos, enfim, em sua identidade e em sua diferença.

§ 4

Tematizar adequadamente o Abrangente só é possível enquanto ele próprio se dá a pensar; por conseguinte, na

medida em que ele *se constitui* como o Início absoluto e o pleno ocaso de tudo. Isso na medida em que, no Início absoluto, o ser-um originário de ser e conceber não constitui, ou antes, não se constitui como nenhuma identidade ou determinidades quaisquer, e enquanto, no pleno ocaso, o ser-outro igualmente originário de ambos, que também não se constitui como nem uma diferença, só se resolve no ocaso da Coisa última; que por sua vez não é coisa alguma e cuja *ultimidade* não é senão o ocaso mesmo de tudo.

No primeiro caso o pensar do e no Abrangente exige a constituição de uma *filosofia primeira*, no segundo a consumação de uma *ciência última*; ambas apresentando-se simultaneamente sob a forma de um saber a um tempo teórico e prático e de uma vivência concomitantemente *poiética* e estética. Além destas, há igualmente ainda a necessidade de uma *filosofia segunda*, exigida pelo pensar do e no Abrangente na medida em que, com a diferença originária de ser e conceber, a cisão do real e do ideal ou de ser e pensar os mostra diversamente, fazendo com que sejam distinguidos ou determinados em duas esferas diametralmente opostas: uma formal, conceitual ou para muitos *a priori*; outra, real, empírica ou ainda para muitos *a posteriori*.

V. Considerações finais

A proposição aqui levada a termo, porque genuinamente pós-moderna, não se move nos quadros do pensar moderno; cuja *Denkform* se funda essencialmente na representação entendida como o ser objetivo ou como o conceito determinado das coisas. Essa a forma de pensar que permanece ativa mesmo quando da tentativa hegeliana de sua suspensão ou suprassunção no idealismo do conceito, que assim termina por fracassar em seu intento de espiritualização e de efetivação do universal. Uma proposição que, não obstante, embora assuma e mantenha a

crítica pós-metafísica à metafísica tradicional, fundada na representação ou no conceito, também não se quer um pensar não conceituante ou não pensante em oposição ao pensar conceituante. Dessa maneira, tal proposição não se detém na intuição ou mesmo na compreensão; por isso, não se volta a nenhuma tentativa – probante ou não probante, conceituante ou não conceituante, científica ou existencial – de retomá-la e desenvolvê-la; de modo respectivo, transformando-a em pressuposição transcendental ou em compreensão formal. Enquanto genuinamente metafísica, a proposição ora exposta se quer a concepção (o ato de abranger e dar à luz o que nele se gera ou acontece) a mais adequada, em consequência anterior a toda explicação e compreensão, bem como a todo conceito e intuição, que dela então e unicamente deriva.

Em seus grandes traços a filosofia especulativa em geral de Proclo, a filosofia puramente especulativa de Hegel e a filosofia especulativa pura que ora se instaura guardam entre si uma forte familiaridade, constituindo o que se denomina a tradição do idealismo especulativo. Essa, reconhecida primeiramente por Hegel, remonta a Platão e seu estabelecimento da Ideia como ponto de partida fundamental do ser (isto é, da *ousia* ou da substância) e do conhecer; entretanto, é com Plotino e Proclo que, para Hegel, a mesma se põe em marcha. Isso precisamente com a descoberta do Conceito puro em Plotino, que o interpretaria como êxtase, e com o desdobramento deste em Proclo, nos limites da tríade *manência*, *processão* e *conversão* (*moné*, *proodos*, *epistrophe*), por sua vez retomada por Hegel como a tríade Lógico, Natureza e Espírito; pela qual o filósofo de Berlim reinterpreta a tríade ser, vida e intelecto, limitando-a porém ao Intelecto ou à Inteligência, à segunda hipótese do Uno. Hegel parte assim apenas da Díade, embora pressupondo certa unidade originária desta no sentido do pensamento de si ou da intuição de si mesmo do *Nous* ou do espírito ao nível do pensar puro ou da Ideia dentro de si, assumidos a partir

de uma torção do ser mesmo entendido como imediato indeterminado ou como ser sem-reflexão ou ser sem-qualidade. Esse, não obstante os esforços de Platão e Heidegger, bem como de Plotino, Proclo, Dionísio Areopagita, Mestre Eckhart e Schelling entre outros, ainda não fora plenamente assumido como questão, sobretudo enquanto anterior ao Intelecto e ao espírito, portanto a Deus, mas também enquanto posterior a estes. Uma expressão de tal permanecer em aberto da referida questão, que pode então ser verificada enquanto carente de qualquer solução de continuidade, seja pelo pensar tradicional, diversamente tomado enquanto metafísico, seja pelo pensar que se quer pós-metafísico, não é senão a oposição dessas duas formas de pensar hoje pura e simplesmente autodissolventes.

Em vista disso, reivindicando para si a tradição neoplatônica, na qual se reconhece e especificamente reconhece certa familiaridade, para além da indiferença, da indigência e da declinação do pensar moderno e contemporâneo, o idealismo especulativo puro pretende elucidar, de modo rigoroso, aquela dimensão da qual apenas Proclo conseguira avançar certos aspectos, embora não tematizara, e que Hegel e outros, incluso Heidegger, deixaram intocada como ser sem-reflexão ou ser sem-qualidade e abismo. Essa a dimensão que hoje designamos o Abrangente de ser e conceber, que se apresenta anterior e posterior à Ideia, ao próprio acontecimento, ao espírito e a Deus; igualmente, a dimensão constitutiva do Uno mesmo na medida em que este, como transcendente, só se dá a conhecer quando da distinção daqueles elementos, que assim exprimem a própria Díade e o todo imanente no qual ela se desenvolve, mas de um lado como Ideia e de outro como seer (Seyn).

Referências bibliográficas

Fontes primárias:

Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (W)

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971ff. (GA)

Heidegger, M. “Zeit und Sein“ (1962), in *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, ²1976.

Heidegger, M. *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen: Max Niemeyer, 1971.

Schelling, F. W. J. *Sämmtliche Werke*. Hrsg. von K. F. Schelling. TOTAL VERLAG, 1997. [CD-ROM]. (SW)

Outras fontes primárias:

Ammonius, (1992). *On Aristotle's Categories*, Ithaca: Cornell University Press.

Asclepio. (2012). *Commentario al libro <<Alpha meizon>> (A) della <<Metafisica>> di Aristotele*. Roma: Bonanno Editore.

Averrois, (1919). *Compendio de Metafisica*, Madrid: Estanislao Maestre; USA: Bibliolife, s/d.

Aristóteles, (2001). *Metafisica*, Ensaio introdutório, texto grego, tradução e comentário de G. Reale. Tradução brasileira de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

Aristóteles, (1992). *Ética a Nicômacos*. – 3. ed. – Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: EdUnB.

Cacciari, M. (2008). *Dell'Inizio*. Milano: Adelphi.

Cacciari, M. (2004). *Della cosa ultima*. Milano: Adelphi.

Ferré, F. (1996). *Being and Value. Toward a Constructive Postmodern Metaphysics*. Albany: State University of New York Press.

Gazzinelli, G. G. (Org.). (2007). *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Jaspers, K. (1989). *Einführung in die Philosophie*, München/Zürich: Piper.

Jaspers, K. (1971). *Philosophy of Existence*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kant, I. (1956). *Werke in sechs Bänden*, Wiesbaden: Insel Verlag.

Oracles Chaldaïques, (2003). Texte établi et traduit par E. des Places. Paris: Belles Lettres.

Plotin, (1956). *Ennéades*. Paris: Belles Lettres.

Porfirio, (1993). *Commentario al <<Parmenide>> di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.

Proclo, (2004). *Commento alla Repubblica di Platone*. Milano: Bompiani.

Proclo, (1992). *Commentary on Plato's 'Parmenides'*. Princeton: Princeton University Press.

Rosset, C. (1988). *O real e seu duplo*. Porto Alegre: L&PM (original: 1976).

Silva, M. M. da. (2010). Sobre a legitimação da Metafísica enquanto Ciência rigorosa. In Spica, M. A.; Bilibio, E. (Orgs.). *Filosofia: Reflexões contemporâneas*, Guarapuava: Edunicentro.

Scotus, J. D. (1997). *Questions on the <<Metaphysics>> of Aristotle I*. Mansfield: BookMasters.

Yannaras, C. (2005). *On the absence and unknowability of God. Heidegger and the Areopagite*. London/New York: T&T Clark International (original 1967).

Yannaras, C. (2004). *Postmodern Metaphysics*, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press (original 1993).

Fontes secundárias:

Beierwaltes, W. *Identità e Differenza*. Milano: Vita e Pensiero, 1989 (original, 1980).

Brisson, L. (2007). *Introduction*. In Platon. *Le Banquet*, Paris: Flammarion.

Casanova, M. A. (2002). “O salto de volta: a meditação heideggeriana do princípio da filosofia a partir do acontecimento do fim”. In Souza, R. T. de; Oliveira N. F. de (Orgs.). *Fenomenologia hoje II. Significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Faria, M. C. B. de, (1992). “**O que era para ser**: ensaio sobre uma nova leitura da essência”. In *Clássica*. (Suplemento 1): 55-61.

Girgenti, G. (2000). “La metafísica de Porfirio como mediación entre la «henología» platónica y la «ontología» aristotélica: Base del neoplatonismo cristiano medieval”. In *Anuário Filosófico*, (33): 151-162.

Honnefelder, L. (2002). *La métaphysique comme science transcendantale*. Traduit par Isabelle Mandrella. Paris: PUF.

Honnefelder, L. (1990). *Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner.

Honnefelder, L. (1987). Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansatz und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert. In Beckmann, J. P.; Honnefelder, L.; Schimpf, G.; Wieland, G. (Hrsg). *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg: Felix Meiner.

Honnefelder, L. (1979). *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solches als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorf.

Kremer, K. (1960). *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*. Münster, Westf. Aschendorf.

Narbonne, J-M. (2001). “‘Henôsis’ et ‘Ereignis’: remarques sur une interprétation heideggerienne de l’un plotinien”. In *La Métaphysique de Plotin*. Paris: Vrin.

O’Meara, D. (2008). Introduction. In Syrianus, *On Aristotle Metaphysics 3-4*. London: Duckworth.

Reale, G. (1994). *História da Filosofia antiga IV. As escolas da era imperial*. São Paulo: Loyola.

Saffrey, H. D.; Westerink, L. G. (2003). Introduction. In Proclus, *Théologie Platonicienne I*. Paris: Belles Lettres.

Silva, M. M. da. (2000). *Método, Metodologia e Sistema: Da Ciência da Lógica enquanto Crítica de Pressupostos*. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG.

Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2011). *Ammonius*. First published Wed Oct 19, 2005, substantive revision Tue Aug 2, 2011. HTML version. URL = <plato.stanford.edu/entries/ammonius>, acesso em 14/09/2014.

UM SERMÃO DE HEGEL A KANT¹

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Universidade Estadual Paulista

1. Introdução

Trata-se de algo muito interessante a consideração dos primeiros escritos de um filósofo e, em especial, de um filósofo como Hegel. Uma tal consideração pode ser reveladora sobre a relação dos primeiros escritos com os escritos da denominada maturidade. Invariavelmente é na juventude que se encontram as motivações para toda uma vida. De igual modo as razões para o desenvolvimento do pensar numa ou noutra direção, assim como as correções que porventura se acabam por fazer também são na juventude encontradas. Além disso, as experiências vividas na juventude também se refletem no discurso conceitual. Nesse sentido o que Hegel fez durante sua juventude não deixa de estar presente em sua maturidade assim como sua maturidade não é pura originalidade histórica, ou seja, não devedora dos primeiros anos de formação.

Desde as primeiras edições publicadas com os textos do jovem Hegel² este aparece tematizado, predominantemente,

¹ Dedico este texto ao grande amigo Diego E. Z. M. Xisto pela acolhida da Alemanha até a Argentina.

² Hegels theologische Jugendschriften. Hreausg. von Hermann Nohl.

pelo viés religioso.³ Compreende-se isso devido ao período coincidente com os estudos teológicos no Seminário de Tübingen e o interesse do jovem Hegel pela religião até os anos em Berna.⁴ Obviamente Hegel jamais deixaria de se interessar pela religião ao longo de sua vida e esse interesse continuaria a estar presente nas obras da maturidade.⁵ Por outro lado, as preocupações políticas do jovem Hegel⁶ não são igualmente a única modalidade de seu pensamento. O interesse do jovem Hegel não parece ser adequadamente exposto com a separação entre religião e política, pois se a religião⁷, por um lado, é tomada pelo jovem pensador como elemento aglutinador e mobilizador de um povo rumo à sua transformação política esta, por sua vez e por outro lado, não será dissociada da religião como se poderia bem comprovar no Hegel adulto no parágrafo 270 da sua Filosofia do Direito no qual a relação entre Estado e Religião é largamente considerada. Não se pode aqui esquecer ainda a afirmação do Hegel maduro de que o Estado é sempre qualquer coisa de divino. Mas, e no jovem Hegel? Estariam aí religião e

Tübingen, 1907; *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Herausg. von J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

³ Asveld. P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation. Universitaires: Louvain-Paris, 1953.*

⁴ BONDELI, M. *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink: München, 1999.

—. “Hegels Philosophische Entwicklung in der Berner Periode”. In: SCHNEIDER, H.; WASZEK, N. (Hrsg.). *Hegel in der Schweiz (1793-1796)*. Peterlang Verlag. Frankfurt am Main, 1997.

⁵ Note-se a curiosa coincidência da Confissão de Augsburg que o ginasião de Stuttgart menciona em seu Diário e o discurso proferido por Hegel, então reitor da Universidade de Berlin sobre a mesma questão em 1828. Hegel. *Gesammelte Werke*. Bd. I. Herausg. von Nicolin und Schüler. Meiner: Hamburg, 1989.

⁶ Lukács. 1948.

⁷ Hoffheim, M. H. *Baptism and Law in the young Hegel*. In: *Clio*, Fort Wayne, Indiana, 27, (1998), p. 533-550.

política também reunidas? Já se pode aqui adiantar que sim, porém a pergunta será melhor respondida ao longo desse texto.

Não se pretende aqui um total abandono das perspectivas acima enunciadas, ou seja, nem da religiosa nem da política, mas se entende também a importância de se considerar como o jovem Hegel compreendia o mundo a partir da moralidade⁸. Isso porque se pretende também expor um momento do desenvolvimento da crítica hegeliana ao conceito de moral em Kant. Tal crítica é bastante evidente na maturidade, mas, se assume aqui que tem certamente sua origem já na juventude muito embora se reconheça que não se trata de uma clara explicitação no jovem Hegel. A exposição da crítica do jovem Hegel se dá precisamente na identificação deste com o pensamento kantiano. Entende-se nesse sentido que a crítica de Hegel a Kant é a crítica de Hegel a si mesmo, isto é, Hegel ao criticar Kant suprassume-se a si mesmo e apresenta, apresentando-se, então, como o mais elevado em relação a si próprio. Em outras palavras Hegel não somente instaura a suprassunção em seu sistema filosófico, mas também a vive em sua própria história enquanto pensador. Mas, deve-se certamente perguntar qual teria sido a influência do pensamento moral de Kant sobre o jovem Hegel. Teria ele tido contato com a filosofia kantiana já em sua tenra juventude?⁹ Há testemunhos de seus colegas em Tübingen que Hegel teria lido Kant

⁸ Gaziaux, E. L'émergence de la liberté dans les oeuvres de jeunesse de Hegel présentation et ouverture éthique. In: *Revue d'éthique et de théologie morale*. 2006/4 (n° 242) Editions du Cerf. Louvain.

⁹ Que Hegel tenha lido textos que perpassassem a filosofia kantiana não há dúvida, pois, por exemplo, a edição crítica (GW) tomo I menciona um excerto do jovem ginásiano sobre O novo Emílio cujo autor teria apresentado a Crítica da Razão Pura em sua universidade assumindo seu interesse pelo pensamento de Kant. Ver Hegel GW I.

detidamente.¹⁰ Não se pode esquecer que a filosofia kantiana se apresentava como uma filosofia marcante no período de vida do jovem Hegel tanto em Stuttgart quanto mais ainda em Tübingen¹¹. Em Stuttgart, como se sabe pelo seu Diário, Hegel visitava com avidez a biblioteca local e é desse período uma resenha sobre "O novo Emilio"¹² na qual a relação Rousseau-Kant é considerada. Não se trata de uma relação explicitamente nomeada, mas cujo pano de fundo possui tal tessitura. "Em Tübingen Hegel teria escrito o texto cujo título é a primeira linha do manuscrito "A religião é uma das mais importantes realizações da nossa vida"¹³ Nesse manuscrito escrito durante as férias de verão em 1793, Hegel confronta o texto então apenas publicado "A religião dentro dos limites da simples razão" de Kant. A principal crítica de Hegel se dirige contra a religião nos moldes kantianos que, ele entendia ser, por demais, intelectual e desprovida de qualquer sentimento e de calor.

"A religião envolve o coração. (...) Se os motivos religiosos devem ter um efeito sobre a sensualidade eles também devem ser sensuais porque num povo sensual a religião, ela mesma, também é sensual."¹⁴

O esforço para compreender esse ajuste de contas de Hegel consigo mesmo se concentra nessa presente reflexão sobre o período de Tübingen (1788-1793).

Como já mencionado anteriormente trata-se de um período marcante na formação do jovem Hegel, pois é em Tübingen que Hegel delimita seu interesse posicionando-o

¹⁰ Nicolin. F. Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Hamburg: einer, 1970, S. 9-10.

¹¹ Gessmann, M. Hegel. Herder: Freiburg im Breisgau, 1999, p. 18.

¹² Hegel. GW I, S. 19.

¹³ Hegel. GW I, S. 87.

¹⁴ Hegel. 1991, p. 84.

na direção da filosofia e se concentra sobre a construção de sua perspectiva filosófica obviamente ainda numa forma primitiva, muito mais no sentido de primeira, inicial, e ainda não reflexiva aqui tomada como sistemática¹⁵. Numa carta a Schelling, escreve Hegel que "o ideal da juventude deve se transformar em forma reflexiva e por sua vez em sistema".¹⁶ Aqui nos encontramos ao nível da consciência que observa o desenvolvimento de uma outra ainda não ciente de si, pois podemos refazer o próprio caminho do pensar hegeliano que, em cada etapa, não poderia ter mais ciência de si do que teria, então, tido. As influências se encontram aí. Podem, devem e merecem ser consideradas para que se reconheça o processo que conduz Hegel de si a Kant e, daí novamente a si. O jovem Hegel certamente se deixou impressionar pela filosofia prática de Kant o que lhe rendeu conseqüentemente uma certa dependência. Nesse sentido o jovem Hegel se encontraria entre dois caminhos sendo um o moralismo como forma de ver o mundo e outro um totalitário porque o imperativo categórico poderia assim ser compreendido. É inegável que a preocupação com a moralidade, se tornaria um dos elementos centrais de seu futuro sistema filosófico, ganhando corpo e evidência em sua Fenomenologia do Espírito através da expressão "moralische Weltanschauung". Na Fenomenologia do Espírito a moralidade é ultrapassada pelas mais diversas manifestações deixando de se enclausurar na perspectiva kantiana. Não seria nada estranho o reconhecimento de um Hegel que vai de uma revolução negativa à reconciliação, ou seja, do que deve ser ao que é.¹⁷

¹⁵ Fulda, H. F., G.W.F. Hegel. Verlag C. H. Beck: München, 2003, p. 33.

¹⁶ Hegel. Briefe I, S. 59.

¹⁷ "Die moralische Weltanschauung, Die Verstellung, Das Gewissen, die schöne Seele, Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels, Die Tugend und der Weltlauf, Die gesetzgebende Vernunft, Die gesetzprüfende Vernunft, Das unglückliche Bewusstsein."

2. Inspiração

A Edição Crítica das obras de Hegel (Gesammelte Werke - GW) mostra em seu primeiro e segundo volumes uma gama de textos do jovem Hegel que remetem também ao período de Stuttgart. Evidencia-se que o jovem ginásiano se interessava por quase tudo, mas que principalmente lia frequente e intensamente o que caísse sob seus olhos.¹⁸ De forma mais precisa seus interesses versavam, segundo seus escritos, resenhas, anotações e extratos, sobre filologia e história da literatura, estética, estudos sobre fisionomia, as Confissões de Rousseau, aritmética, geometria, matemática, física, psicologia, pedagogia, história filosófica, teologia natural, filosofia e definições sobre todo tipo de tema.¹⁹ O ensino no Ginásio de Stuttgart possuía um carácter mais ou menos enciclopédico, pois os alunos eram levados a se interessar por muito mais do que os limites dados tanto pela Alemanha de então quanto pela Europa.²⁰ Contudo, o interesse pela filologia clássica parece ter sido a grande paixão do jovem Hegel nesses anos. Isso se confirma também por seu interesse pelas línguas clássicas como o latim e o grego.²¹ Seu empenho em traduzir Sófocles nesses anos também confirma a influência desses interesses ainda na juventude. A própria irmã de Hegel atesta isso em uma

Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Herausg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980.

¹⁸ Ver miscelânea de textos do período citado no GW Bd. I.

¹⁹ Rosenkraz, K. *Das Leben Hegels*. Berlin, 1844, S. 112-115.

²⁰ Prova disso é o discurso proferido por Hegel na cerimônia de formatura no Ginásio de Stuttgart no qual o jovem faz referência à Turquia de sua época para comparar a cultura e a história de turcos e alemães. Ver GW Bd I.

²¹ Nicolin. *GW I, Hegels Tagbuch*, 1989.

de suas cartas.²² Ao final de seus estudos em Tübingen escrevera Hegel num certo tipo de currículo que

“Embora ele tenha interrompido seus estudos teológicos tanto desejados por seus pais, ele permacera fiel à teologia na medida em que se inclinara tanto à literatura clássica quanto à filosofia”²³

Conforme Hoffmeister (1936) são precisamente a literatura clássica e a filosofia que lhe garantiram a ocupação como preceptor em Berna.

Em Tübingen²⁴ Hegel se destaca em seus estudos teológicos, mas se mostra mais interessado nos gregos e na filosofia como, aliás, seus próprios professores atestam em suas avaliações. "Philologiae non ignarus, philosophiae multam operam impedit."²⁵ Seus manuscritos dessa época não indicam um estudante de teologia estritamente preocupado com as questões religiosas, pois suas fontes parecem muito mais terem sido Mendelsohn, Fichte, Tertuliano, Lessing, Platão, Kant e Jacobi.²⁶

Muito embora Hegel tivesse um grande interesse tanto pela filologia quanto pela filosofia não é muito certo que seu ideal de vida e de trabalho fosse encontrado ai assim como não se pode precisar absolutamente um pensamento marcadamente filosófico ou religioso, nem político nem moral. Pelo menos não em sua forma mais abstrata podendo-se indicar muito mais uma mistura de interesses e temas, mas faria bastante sentido se se identificasse seu ideal com as provocações diante das quais a juventude

²² Nicolin. 1970, S. 13.

²³ Nohl. 1907, p. 9.

²⁴ Dieter, H. Hegel im Kontext. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981, p. 43-44.

²⁵ Hoffmeister. 1936, p. 39.

²⁶ Hoffmeister. 1936, p. 439.

normalmente não fica indiferente. É evidente que em se tratando de Hegel assim como dos filósofos em geral o que se tem é algo diferenciado ou pelo menos singular. No entanto, o Diário de Hegel referente ao período de Stuttgart revela um jovem bastante comum e afeito aos interesses da juventude. Nesse sentido o Diário registra sua ida a festas e também seu apreço pelo agradável e prazeroso que se encontrava muitas vezes para além dos livros.²⁷ Não coincidentemente aparece Rousseau como uma leitura inspiradora para o jovem Hegel.

"Seu herói era Rousseau, pois ele lia constantemente o Emílio, o Contrato Social e as Confissões. É o que nos diz um de seus antigos colegas, Leutwein, cujo testemunho aqui se evoca. Hegel considerava essas leituras como uma libertação de certas coisas, ou como se exprime o próprio Hegel, de certas correntes."²⁸

Uma tal ideia de libertação parece estar constantemente presente nos anseios do jovem Hegel.

Desse modo uma filosofia que rompe com as limitações da particularidade e que tem na universalidade a realização da liberdade certamente teria começado a se formar desde a juventude do pensador. Coincidentemente, mais tarde nas Lições sobre a História da Filosofia, Hegel afirmaria "É Rousseau que instaura o absoluto como liberdade."²⁹

Nada parece ter representado mais a libertação das

²⁷ GW I, Hegels Tagbuch.

²⁸ Hoffmeister, 1936, p. 30.

²⁹ Hegel. G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970, S. 307, Bd. 12.

correntes do que a bela vida ética grega³⁰ e a Revolução Francesa que marcaram o jovem Hegel e de igual modo ou até mais o Hegel maduro.

É patente em sua formação escolar e pela influência do espírito de sua época (Hegel como filho de seu tempo!) sua admiração pelos antigos. De igual modo ele se deixa influenciar ou para assumir ou para deixar de lado Lessing, Winkelmann, Herder, Goethe, Schiller e muitos outros autores que dentre suas ideias também apresentam o ressentimento pela perda do paraíso no ocidente. Um fenômeno bastante atual quando se afirma o consumismo das sociedades ocidentais, a velocidade de sua vida e a indeterminação de uma ética marcada pelo interesse do indivíduo. Hegel considera a Grécia antiga a idade de ouro de Atenas que mal se distingue do mundo romano cuja aspiração pré-romântica seria o transplante para uma Grécia alemã ou uma Alemanha grega que jamais viria a ocorrer. O encanto pelo mundo grego antigo se deve ao reconhecimento da integração entre os membros da cidade através de suas manifestações culturais e, ainda, pelo fato de que a religião grega possui um carácter natural, pois tudo seria *physis* e também aqui não haveria dissociação alguma, além do que, os membros da cidade viveriam sob uma constituição que a todos satisfaria.³¹ Certamente para o jovem pensador não pareceria haver nada mais desejável.

A aspiração que move os seminaristas de Tübingen não é senão o mesmo entusiasmo percebido em toda a Alemanha da época que também ansiava pela libertação político-religiosa. Afinal, na vizinha França os tiranos haviam sido destronados. Por que isso não poderia também acontecer na

³⁰ Carbó, M R. Nostalgia de Grecia em la Filosofia del jovem Hegel. In: Suplementos de Contrates: Revista Interdisciplinar de Filosofia II, (2010), Girona, p. 241-247.

³¹ Nohl, 1907, p. 219-230.

Alemanha? ³²

Hegel teria frequentado clubes políticos ³³ que se formavam no Seminário de Tübingen o que parece ser confirmado por uma manifestação em francês (!) num livro de notas de um de seus colegas; "In tyrannos!" "Vive la liberte!" "Vive Jean Jacques!" Segue-se ainda conforme documentado por Hoffmeister algo também redigido em francês

"S'il y a avoit un gouvernement des anges ils se gouverneroient democratiquement ou encore et perisse a jamais l'affreuse politique, qui pretend sur les couers un pouvoir absolut." ³⁴

Justamente com os jovens Hölderlin und Schelling Hegel toma os acontecimentos franceses como o renascimento da liberdade grega. Mais tarde ele denunciaria o terror da revolução ³⁵ por não se tratar mais de uma liberdade marcada pela razão (*liberte raisonnee*) conforme anotação em outro livro de colega. ³⁶ Contudo, o jovem Hegel parece reconhecer a ação do universal para além das particularidades o que não o deixa renunciar os ideais da revolução francesa que ele comemoraria todos os dias da sua vida. ³⁷ O que é extremamente vivo na juventude será na maturidade ainda descrito com vivacidade.

³² Leon. 1922-1927, p. 160-173.

³³ Hoffmann, T. S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Eine Propäeutik. Marix Verlag: Eiesbaden, 2004, p. 53.

³⁴ Op. Cit., p. 196, 430-433. "Se houvesse um governo de anjos este deveria governar democraticamente ou pereceria como todo poder absoluto que se pretende impor sobre os corações." (Trad. do autor)

³⁵ Hegel. Briefe I, 24.12.1794, p. 12.

³⁶ Hoffmeister, 1936, p. 433.

³⁷ Ritter. 1957, p. 18.

"O elevar-se de um sol magnífico" (...) "Todos os seres pensantes tomaram parte na celebração desses acontecimentos. Uma emoção sublime reinou nesses dias, um entusiasmo do espírito que fez tremer o mundo." ³⁸

3. O reino de Deus

O que começa a caracterizar o ideal do jovem Hegel recebe do círculo de amigos Holderlin, Schelling e Hegel a expressão "Reino de Deus"³⁹ que também poderia ser compreendida como "a Igreja invisível", "razão e liberdade"⁴⁰ O que isso possa significar no pensamento do grupo de jovens amigos e, em especial, em Hegel, será investigado mais detidamente a partir de agora em dois sermões hegelianos.

Hegel, enquanto estudante de teologia deveria preparar-se, especialmente, para o ministério da palavra. Os pastores de então, e porque também não os de hoje, disseminavam não somente pela religião protestante os ideais cristãos, mas também o pensamento político e a ideologia dos governantes.⁴¹ O Hegel dos "Grundlinien" insistirá na separação entre o Estado e a Igreja, pois o primeiro representa e atualiza a universalidade enquanto a Igreja permanece na representação do universal.⁴² É provável que Hegel tenha proferido inúmeros sermões, mas somente quatro deles permaneceram através de manuscritos

³⁸ Hegel. 1970, VPG, p. 491 e 520.

³⁹ Pöggeler, O. Hegel Philosophische Anfänge. In: Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel. Herausg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1999, p. 76.

⁴⁰ Hegel. Briefe I, p. 18 e p. 9.

⁴¹ Rosenfield, D. Hegel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 8.

⁴² Hegel. GW 12, § 270.

recuperados. Normalmente os estudantes dos últimos anos deveriam proferir uma fala durante a refeição do meio dia que seria avaliada pelos professores. Nesse sentido não é muito fácil precisar se Hegel teria se sentido totalmente à vontade⁴³ para expressar suas ideias, porém é possível reconhecer traços que indicam seu distanciamento em relação a uma teologia tida como vazia e desinteressante. A partir do que Hegel parece deixar para trás como compreensão teológica é viável reconhecer o que ele já estaria elaborando e assumindo ou o que seria ainda sua compreensão em particular.

O primeiro sermão é datado a 10 de janeiro de 1792. Estamos aqui a aproximadamente um ano da conclusão do curso de teologia. O pregador do dia deveria escolher uma passagem bíblica e, a partir daí, construir uma reflexão teológica que seria apresentada como um sermão para a congregação que no caso seria formada pelos demais estudantes de teologia e pelos professores. Como mencionado acima os professores seriam para Hegel muito mais censores ainda mais devido aos acontecimentos na vizinha França e as perturbações políticas e filosóficas que de lá provinham.⁴⁴

Hegel escolheu uma passagem do antigo testamento no livro de Isaías capítulo 61 e versículos 7-8. O sermão está estruturado em duas partes sendo a primeira sob a justiça divina que julga e pune e a segunda parte que versa sobre a recompensa divina. No geral o sermão de Hegel não foge da doutrina tradicional segundo a qual Deus deve ser reconhecido em sua grandeza como criador de todas as coisas, adorado e respeitado pela beleza e generosidade de

⁴³ Hoffheim. Op. cit., p. 539.

⁴⁴ Segundo Plant, R. Hegel: sobre religião e filosofia. Trad. de Oswaldo Giacóia. São Paulo: Editora da Unesp, 2000, p. 15 a radicalismo político do Seminário de Tübingen teria provocado visitas do duque sendo que uma delas tornou-se tema de uma das peças de Hölderlin, ,

sua criação. A gratidão humana denota sua submissão a Deus e, conseqüentemente, merecedora das benesses da providência divina que nos fornece, por sua vez, os meios necessários para que alcancemos nosso destino que é, em última instância, a realização final da existência em Deus. Para tanto Deus teria colocado nos homens uma lei interna pela qual estes se regulariam. Tanto o reconhecimento desta lei quanto de sua obediência podem ser prejudicados pelos sentidos, pela sensibilidade (*Sinnlichkeit*) No antigo testamento a lei foi apresentada através do livro das leis a cura dos sacerdotes, mas depois a lei foi novamente exposta numa forma mais pura na figura de seu filho. Com isso o pecado de todos foi definitivamente perdoado através do sacrifício do filho e, conseqüentemente, a punição que deveria cair sobre todos foi evitada. A recompensa divina é sempre generosa e sua punição não se dá senão na medida de sua misericórdia. Daí, aqueles que permanecem em Deus são recompensados copiosamente e para estes a dor, o sofrimento e ate a morte deixam de ser desgraças e momento de desespero. Por exemplo, morrer é viver, pois se vai ao encontro de Deus. Os enunciados apresentados até aqui são bastante importantes para o Iluminismo na medida em que representam algumas das teses que a razão precisa enfrentar para atingir a sua maturidade.⁴⁵ As teses iluministas teriam sido certamente recusadas no programa de ensino em Tübingen.⁴⁶ Sobretudo a visão de mundo que Kant denomina "doutrina da felicidade" (*Glückseligkeit*) é largamente difundida no seminário de Tübingen. Assim, o pensamento kantiano seria identificado com a doutrina cristã da época, segundo a qual, Deus fez tudo a sua imagem e semelhança, o crime seria sempre inaceitável, a obediência a

⁴⁵ Bondelli, M. Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept: Heges Berner Denken. In: *Der Weg zum System*, Op. Cit., p. 173-174.

⁴⁶ Asveld. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain-Paris, 1953.

lei divina seria sempre benéfica para a humanidade e com isso se garantiria a felicidade de cada e de todo homem. Aquele que obedece, acrescenta Hegel, seria recompensado com o sucesso e muitas bênçãos ou se, por outro lado, não chegasse a obter sucesso algum seria porque seus projetos não estariam de acordo com os desejos da providência e que, ainda, seria melhor para ele assim como para todos que ele fracassasse.

Para ilustrar isso Hegel dá como exemplo a atitude de um homem que se entrega desenfreadamente à satisfação dos prazeres o que acaba por resultar em sua própria destruição marcada pelo exagero e pelo desregramento. Sua aniquilação o torna incapaz do desfrute de prazeres mais nobres fazendo-se assim alguém não respeitado pelos outros e, finalmente, nem por si mesmo. O que ele deixa de receber dos outros ele também deixa de receber do próprio Deus.⁴⁷

A ideia do respeito por si mesmo é no mínimo curiosa porque as teses kantianas parecem ser originárias da perspectiva eudemonista que Hegel apresenta. Mais do que uma perspectiva, devido ao contexto, tratar-se-ia de uma visão teológica fundada sobre o prazer, a felicidade, enfim, sobre a recompensa e não mais sobre uma adesão desinteressada. O início do sermão invoca a concepção kantiana de que habita em nos uma pré-disposição natural-humana a um ordenamento da razão que nos permite agir de um modo ou de outro, porém ciente de um dever. Como o próprio Kant compreende "a moral como fato da razão"⁴⁸ A referida lei seria indestrutível, escrita em nossa alma e independente da nossa sensibilidade e das circunstâncias.⁴⁹ Esta seria o melhor e mais firme sustentáculo de nossas ações (*die feste Richtschnur unserer Handlungen seyn*

⁴⁷ Hegel. GW I, 58.

⁴⁸ Hegel. GW I, 57.

⁴⁹ Hegel GW I, 57, "(...)unabhaengig von unserer Sinnlichkeit und den Unstaenden".

soll).⁵⁰ Contudo, a frase seguinte diz algo que contraria por completo a temática da Crítica da Razão Prática, ou seja, "(...) esta lei vem acompanhada de um sentimento que recompensa por um contentamento (Zufriedenheit) as ações boas e conforme ao dever"⁵¹ Na Crítica da Razão Prática a autossatisfação (Selbstzufriedenheit) ou satisfação (Zufriedenheit) e a não dependência das inclinações (Neigungen) nem dos descontentamentos (Unzufriedenheit) são enfatizados. Satisfação e insatisfação sempre acompanharão o agir moral segundo Kant, mas não devem ser tomadas como determinantes para que uma ação moral livre se realize. Nem se caracterize enquanto tal. A liberdade de agir moralmente, segundo Kant, não pode se deixar motivar por coisa alguma que não seja a pura e simples realização do dever. Contrariamente ao procedimento metodológico kantiano, isto é, incondicionado, Hegel prega a seguinte motivação; a desobediência ou a desconsideração à lei que habita em nós pode resultar em consequências dolorosas e até funestas, mas pode suceder que nenhuma consequência advenha daí. Mesmo assim ficaríamos desconfortáveis aos nossos próprios olhos. Hegel opera aqui um amalgama entre o pensamento kantiano e o tradicional. Para este invariavelmente sempre se seguem consequências desastrosas para aquele que viola a lei e ou a lei divina. Em Kant não faz a menor diferença porque a observância do dever não pode depender de qualquer consequência seja esta boa ou má. No entanto, uma coisa é a que seria esperada e até desejável, mas não é necessariamente assim o desenlace na realidade cotidiana. É difícil assegurar-se das certezas hegelianas em sua juventude, mas ele já parece sugerir plena consciência entre o que é e o que deve ser.⁵² Nesse sentido

⁵⁰ Hegel GW I, 57.

⁵¹ Hegel. GW I, 57.

⁵² Wiedmann, F. Hegel. Rowohlt Verlag: Hamburg, 1999, p. 16-17.

haveria uma teologia a ser aplicada para que se sobreponha aquela que já está em curso. Uma seria tão somente desejada e a outra vivida, praticada.

Um segundo sermão a ser considerado ainda antes daquele que interessa mais aqui pode ter sido proferido pouco antes de Hegel concluir seus estudos em Tübingen. A edição crítica, com edição de Nicolin e Schüler (1989), discute largamente a provável data de sua apresentação e conclui que seria julho ou agosto de 1793. O tema deste sermão foi o reino de Deus, mas predominantemente marcado pelo viés religioso. Aparentemente haveria uma intenção clara do jovem Hegel em dissociar o religioso do profano para com isso promover sua crítica a esta separação. A possibilidade de algo mais preciso sobre a compreensão da expressão “Reino de Deus” tanto de Hegel quanto de seus amigos Hölderlin e Schelling talvez se possa encontrar num denominado manuscrito de Tübingem que não teria passado sob o crivo da censura de seus professores ainda mais por ter sido escrito bem ao final de seus estudos teológicos.⁵³

O que seria esse reino de Deus de que tanto Jesus mencionava em seus discursos? Não é algo desse mundo como o próprio Jesus declara diante de Pilatos, pois não se encontra cercado do tipo de poder que tanto romanos quanto judeus estavam acostumados. Não se trata, portanto, mais da Igreja visível cuja compreensão em Hegel é identificada com tudo aquilo que é exterior (etwas Äusserliches). Nesse sentido não são mais as cerimônias, a prática visível dos sacramentos, as pregações da doutrina cristã que propagam o cristianismo. Não é aquele que diz “Senhor, Senhor” que merece todo o crédito. Hegel repete insistentemente que nada de exterior pode contribuir com a divulgação do cristianismo, mas a observância dos mandamentos divinos. Hegel parece reduzir o cristianismo a uma pura moral racional, pois nem os símbolos nem a

⁵³ Nohl. 1927, 3-29.

própria doutrina são mais determinantes. O Reino de Deus é, então, algo interior (etwas innerliches) como a assembléia invisível daqueles que fazem o bem. Muito embora Hegel, mesmo criticando a exterioridade da doutrina crista, e fazendo uso de algumas passagens do texto bíblico para ilustrar suas ideias como, por exemplo, “(...) despojai-vos do homem velho e revesti-vos do homem novo”⁵⁴ ou “revesti-vos de Cristo”⁵⁵, indica que o significado pretendido por ele vai inteiramente na direção da prática da moral wolffiana, ou seja, o que fazer é bastante claro, porém não exatamente como fazer.

Não se deve imediatamente concluir que Hegel assumisse a empreitada de reduzir a religião a uma razão moral, mas parece haver um caminho entre o abandono de certas verdades tradicionais e a, concomitante, preservação de outras ou preservadas de um modo diferenciado. Nesse sentido Deus continua a ser o pai, Jesus seu único filho, mestre, senhor e rei do reino espiritual, mas, ao mesmo tempo, este mesmo Deus é adorado nas cerimônias da Igreja visível e exterior que não possui mais, para Hegel, valor algum. Se, por um lado, Hegel critica a teologia do pecado original, por outro lado, ele ainda faz referência à “corrupção inata do coração o humano”, que se explica, segundo ele, pelo “poder do mundo e de sua voluptuosidade, - dos hábitos e das paixões preferidas, - uma inclinação bastante forte na direção do tesouro deste mundo”⁵⁶. Numa tal situação Deus nos consola, pois sua graça é maior e mais forte do que todo o poder do mundo e do pecado. Cristo é, para nós, a fonte da vida e da felicidade. Com isso Hegel parece indicar uma crença inabalável na graça divina, nas suas promessas e no seu cumprimento que deriva da

⁵⁴ Efésios 4, 22-24

⁵⁵ Romanos 13, 14.

⁵⁶ Hoffmeiter. 1936, 181.

observância dos mandamentos por amor a Deus e a Cristo. Por esta fé, caracterizada por boas obras, os homens serão

“os filhos da luz, (...) filhos de Deus, ou seja, com uma confiança filial nele; assim como uma criança que sabe receber o que é bom de seu pai (alle gute Gaben); de igual modo esperam e receberão tudo o que é bom.”⁵⁷

O significado da expressão “filhos de Deus” não deixa de se encontrar ainda dentro do contexto das verdades tradicionais, mas a insistência hegeliana nesse sentido permite antever uma certa desmitificação do cristianismo e a compreensão de sua realização para além do identificável nas práticas cerimoniais. Chama a atenção nesse sermão a ausência de uma menção explícita a Kant a não ser a expressão “cidadãos, participantes do reino, no qual Deus é venerado como o supremo legislador e governante”. Talvez a expressão tenha sua origem na tradição leibniziana conhecida por Hegel. De igual modo a expressão “o que se exige é a perfeição, sinônimo do dever” poderia remeter a Leibniz-Wolff.

4. O fragmento de Tübingen

O texto em questão parece conter manifestações a respeito do ensino teológico em Tübingen assim como possíveis referências ao que Hegel teria lido nesse período que seriam material para a reflexão sobre um ideal. Hegel possivelmente teria feito uso de Fichte (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*), Klopstock (*Der Messias*), Mendelssohn (*Jerusalem oder über religiöse Macht und das Judentum*), Lessing (*Nathan der Weise*) e Platão (*O Banquete*).⁵⁸ Hegel

⁵⁷ Hegel. GW I, 464.

⁵⁸ Nohl. 1907, Fichte, 355; Klopstock, 358; Mendelssohn, 355-356; Lessing, 10, 12, 15, 17 e Platão, 27.

demonstra na sequência de pequenos fragmentos o que teria sido o ensinamento desse período, isto é, com uma teologia marcadamente ortodoxa como um manual e com traços de racionalismo que insinuavam o esforço de adaptar a filosofia kantiana à doutrina crista.⁵⁹ Hegel não se põe a combater esse racionalismo doutrinário, mas ele rejeita essa perspectiva identificando-a com um fardo cuja característica é sua abstração e frieza.⁶⁰ Nem o coração, nem a imaginação e nem os sentimentos podem ser satisfeitos pela frieza do entendimento é a acusação hegeliana. O que o jovem teólogo Hegel explicita aqui é, de certa forma, o que ele já havia reconhecido e manifestado nos anos do Ginásio de Stuttgart ao citar “Nathan o sábio” de Lessing com a expressão “kalte Buchgelehrsamkeit, die sich mit toten zeichen ins Gehirn nur drückt”.⁶¹ Hegel vê como a teologia de seu tempo se serve de um certo racionalismo para a partir daí construir um edifício de verdades e deveres infinitos. Em relação à moral são apresentadas leis, motivações, regras de comportamento e restrições as quais as paixões humanas devem se submeter.⁶² Contudo, Hegel entende que o que se obtém com toda essa gama de preceitos⁶³ é justamente o contrário, pois ao agir não se tem em mente senão o receio, a angústia, o escrúpulo de fazer algo ofensivo aos preceitos ou ainda estes são simplesmente deixados de lado por se constituírem num jugo. O modo como Hegel considera tal orientação moral revela um jovem que se perturba diante do que se dá como uma amarra para a jovialidade e a alegria da vida e que a transforma através de regras lineares. Tais regras ele

⁵⁹ Hegel. Briefe I, 1952, 13-18.

⁶⁰ Hegel. Briefe I, 12.

⁶¹ Hoffmeister. 1936, 169-170. “Ensinamento frio que se imprime no cérebro com letras mortas.” (Trad. do autor)

⁶² Nohl. 1907, 356.

⁶³ Nohl. 1907, 12.

identifica no livro de J. H. Campe “Theophron oder der erfahrene Ratgeber für die unerfahrene Jugend”, Tübingen, 1783. Hegel já havia possuía esse livro no Ginásio de Stuttgart ⁶⁴ Segundo Hegel trata-se de um manual extremamente útil para embrulhar um queijo fedorento.⁶⁵ Reação típica de um jovem que não se furta diante da vida e não se submete ao controle artificial e amedrontado. Em seu Diário nos anos do Ginásio em Stuttgart escreve Hegel no dia 1. De janeiro de 1787 sobre si que “(...) vai ao concerto na cidade no qual se entretém com amigos que há tempos não via e com a visão de belas garotas.” ⁶⁶ Não poucas vezes Hegel se refere às mulheres e, por mais que seja filho de seu tempo⁶⁷, ele não deixa de manifestar sua consideração e afeição por elas. É o que também parece confirmar sua autocaracterização.

“Sombrio e ansioso, ele vai conforme os amigos, onde somente é bem-vindo aquele que sabe entreter, com a timidez ele goza de prazeres que somente sabe o gosto aquele que o dá com um coração alegre. Compenetrado com a sensação de sua imperfeição, ele se humilha diante de todos – a frequência às donzelas que não é igualada, pois ele teme que um leve toque de uma menina seja a inserção em suas veias de um fogo ardente - tudo isso lhe dá aspecto estranho e constrangedor - mas não muito mais suportará este estado e rejeita logo o controle desse mandante – e com isso ele se sentirá melhor.” ⁶⁸

⁶⁴ Hoffmeister. 1936, 24.

⁶⁵ Nohl. 1907, 11.

⁶⁶ Hegel. GW I, 1989.

⁶⁷ Em seu Diário em Stuttgart Hegel revela uma forte influência petista que indicava a quase completa supressão das manifestações sentimentais.

⁶⁸ Nohl. 1907, 15-16.

Essa descrição autobiográfica revela um jovem Hegel jovial, leitor de Rousseau, o destruidor de correntes, o apaixonado por mulheres e que já se ressentia de uma moral traumática.⁶⁹

Se, para Hegel, a moral é vista como abstrata e geradora muito mais de tristeza e angústia, seria uma posição mais dogmática e positiva mais interessante? Não se vê nos fragmentos de Tübingen um ataque aos dogmas cristãos, mas estaria aí o sustentáculo do ideal do jovem Hegel assim como sua compreensão da expressão “Reino de Deus”?

Em várias passagens Hegel alude a algo comum entre as religiões que se modificam na exterioridade.⁷⁰ Esse algo em comum seria a afirmação de que Deus existe e que se encontra em relação com o mundo⁷¹ e que a alma é imortal⁷² Hegel acrescenta aqui a moral comum aos homens de boa vontade.⁷³

Hegel não menciona em parte alguma, agora, Jesus nem menciona a figura do homem caído. A crença de que Deus perdoa os pecados por causa das oferendas que lhe são apresentadas é vista por Hegel como superstição.⁷⁴ O cristianismo começa a ser tomado por Hegel através de sua consideração da Grécia antiga e da razão. Ele passa a relacionar sempre o cristianismo à religião grega.⁷⁵ A comparação entre os sacrifícios grego e cristão é bastante ríspida em relação ao cristianismo. Nessa mesma linha de raciocínio, ou seja, indicando sempre a importância da racionalidade que não se dissocia da vida, ele passa a exigir que a religião caminhe pela trilha da razão na afirmação das

⁶⁹ Hoffmeister. 1936, 430-431.

⁷⁰ Nohl. 1907, 8,13,23.

⁷¹ Nohl. Op.cit. 3,5,8,10,20.

⁷² Ibid. 5,8,9.

⁷³ Ibid. 10,16; Lessing, Nathan IV, 7.

⁷⁴ Nohl. 1907, 25-26.

⁷⁵ Nohl. Op. cit., 19, 22-23, 24, 25, 26-27.

verdades seja evitando as falsas verdades seja fazendo com que as verdades possam ser compreendidas pela razão e não somente aceitas devido a crença numa autoridade superior. Essa abordagem afasta cada vez mais o caráter místico e sobrenatural da religião e funda a autossuficiência da razão que em Jena aparecerá como razão divina.

No entanto, Hegel não parece estar se empenhando numa “guerra santa” a favor da razão, mas objetiva muito mais um projeto de educação popular que pode ser constatado em sua troca de correspondência com Hölderlin.⁷⁶ As discussões técnicas, sejam elas teológicas, sejam elas filosóficas não parecem fazer parte dos interesses de Hegel assim como a doutrina cristã, conforme já mencionado, não tem nada a ver com a verdade do Reino de Deus. Mesmo Kant impressionou muito mais Hegel por sua filosofia prática. Hegel escreve a Schelling nessa época que está pouco inteirado do que acontece em termos de novas especulações teóricas e que está muito mais interessado e empenhado na “(...) aplicação dos resultados kantianos às ideias correntes da ordem mais prática”.⁷⁷

Aqui surge a questão de como se faz com que as pessoas aprendam a verdade. Para Hegel seria uma grande ousadia que um mortal pretenda determinar isso. “(...) de uma maneira geral, que ser mortal ousaria decidir sobre o que é a verdade?”.⁷⁸ Porém, ele não teme indicar o caminho não a ser seguido, mas que já se segue, ou seja, por exemplo, que “(...) do ponto de vista político já se faz necessário reconhecer que com isso se supõe como possível uma sociedade humana”.⁷⁹ Não se trata de algo a ser inventado do nada, mas do reconhecimento do que já tem regido a vida

⁷⁶ Hegel. Briefe I, 1952, 20.

⁷⁷ Hegel, op. cit. 16.

⁷⁸ Nohl. 1907, 13.

⁷⁹ Ibid. 13.

humana, isto é, a própria ação humana que se fia em princípios universais e no bom senso. Que aqui já se possa com isso identificar algumas das motivações do jovem Hegel é bastante evidente, mas que sejam todas essas aqui igualmente elencadas é necessário assumir que ainda restam outros aspectos a serem investigados e que não poderão ser considerados no momento. Essa seria a tarefa a ser levada a cabo como continuação da presente investigação.

5. Bibliografia

Asveld. G. (1953) *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain-Paris.

Briefe von und an Hegel. Herausg. von J. Hoffmeister. T. 1, 1785-1812. Hamburg, 1952.

Dokumente zu Hegels Entwicklung. (1936) Herausg. von J. Hoffmeister. Stuttgart.

Hegel. G.W.F. Gesammelte Werke. *Frühe Schriften*. Band 1. Herausg. von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler. Hamburg: Meiner., 1889. (GW)

Hegel. G.W.F. Gesammelte Werke. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Band 14.1. Herausg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010. (GW)

Hegel. G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Band 12, 1970. (W)

Hegel. G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Band 20, 1970.

Hegels Theologische Jugendschriften. (1907) Herausg. von Hermann Nohl. Tübingen.

Leon. X. (1922-1927) *Fichte et son temps.* Paris.

Lessing, G.E. (2013) *Nathan der Weise.* Reclam.

Lukacs, G. (1948) *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie.* Zurich-Wien.

Nicolin, F. (1970) *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen.* Hamburg: Meiner.

Ritter, J. (1957) *Hegel und die französische Revolution.* Köln.

Rosenkranz, K. (1844) *Hegel's Leben.* Berlin.

LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU: UNA SUPERACIÓN DE LA GNOSEOLOGÍA MODERNA

Nancy Ochoa Antich

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

1. Introducción

Parto de la consideración de que conocer la realidad es seleccionar lo común y permanente entre cosas singulares. Conocemos cada cosa porque la incluimos en la clase a la que pertenece. Es decir, la actividad básica del conocimiento humano es la clasificación, generalización o abstracción.

Platón llamó “ideas” a las clases o modelos generales de las cosas singulares. La gran pregunta es por qué las ideas corresponden a lo que las cosas verdaderamente son. Para solucionar ese problema Platón concibió el mundo de las ideas. Su argumento sería el siguiente: si sólo podemos alcanzar verdad mediante ideas, entonces éstas no deben ser realidades exclusivamente cognoscitivas.

En el célebre Prefacio a los *Principios de la Filosofía del Derecho* Hegel reconoce la importancia de ese planteamiento cuando escribe:

Platón se ha revelado, sin embargo, como un gran espíritu, pues el principio alrededor del cual gira lo decisivo de su idea es justamente el eje alrededor del cual se movía entonces la inminente revolución del

mundo. Lo que es racional es real, y lo que es real es racional.¹

En la cita anterior aparece la palabra “racional”, el adjetivo que proviene del sustantivo “razón”, el *logos* de los antiguos griegos, que ya implicaba en ellos la realidad. En la *Fenomenología del Espíritu* encontramos la siguiente definición de “razón”: “La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón”²

Esa visión se enfrenta con la gnoseología moderna, que es un idealismo diferente al de Hegel porque entiende la razón como una facultad del conocimiento humano. Sobre esa visión afirma nuestro filósofo: “Solamente el mal idealismo unilateral hace que esta unidad reaparezca como conciencia en uno de los lados y frente a ella un en sí”³

En esa cita Hegel parece tener en mente la filosofía de Kant, a la cual opone una nueva relación entre conocimiento y realidad, que es la siguiente:

Pero, como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es de un modo inmediato la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo.⁴

¹ Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa: 59.

² Hegel, G.W.F. (1972). *Fenomenología del Espíritu*. La Habana: editorial de Ciencias Sociales: 144.

³ *Ibid.*: 145.

⁴ *Ibid.*: 143.

2. Las dificultades de la teoría del conocimiento en los filósofos modernos

En los siglos XVII y XVIII, para oponerse a las ideas innatas de Descartes, los empiristas se preguntaron cómo se relaciona la racionalidad con las sensaciones. Como es clarísimo en el argumento de Locke, aunque él haya querido mostrar lo contrario, “amarillo”, “blanco”, “caliente”, “frío”, “suave”, “amargo”, “dulce” ya son ideas.⁵

Otra dificultad que no puede superar el empirismo es que si sólo hay ideas de sensaciones, entonces las ideas de sustancias, es decir, de todas las cosas incluidas las ideas sobre los humanos (a quienes Descartes llamaba “cosas que piensan”) son imposibles, como lo muestran los propios argumentos de Locke y Hume sobre la sustancia, a la que consideran “soporte supuesto y desconocido”.

Para Hegel, en cambio, como es clarísimo en el inicio de la *Fenomenología del Espíritu*, en el que también trata el “esto” y la suposición, hay certeza sensible porque la sensación es inmediata o receptiva: “El objeto es, es lo verdadero y la esencia; es indiferente a ser sabido o no; y permanece aunque no sea sabido; en cambio, el saber no es si el objeto no es”.⁶

Siendo la diversidad al mismo tiempo para quien percibe, su comportamiento es un relacionar entre sí los distintos momentos de su aprehensión, sin embargo, si en esta comparación se muestra una desigualdad, no se trata de una no-verdad del objeto, ya que éste es lo igual a sí mismo, sino de una no-verdad de la percepción.⁷

Gnoseológicamente hablando, no hay diferencia entre

⁵ Locke, J. (1977). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Aguilar: 48.

⁶ Hegel, G.W.F. (1972). Op. cit.: 63.

⁷ Ibid.: 74.

una sensación y una sustancia, ya que en ambos casos hay que clasificar para conocer. Por ejemplo, clasifico las sensaciones en dolores y placeres (son “como cosas”), los seres vivos en vegetales y animales. Todos los conocimientos son generalizaciones, abstracciones o clasificaciones. Las sensaciones mencionadas por Locke, como “amarillo” o “dulce”, también son clases o ideas que nos permiten conocer los amarillos y los dulces singulares.

Como los empiristas, Kant también asume que no puede haber conocimiento que sobrepase la experiencia, de allí su posición anti-metafísica. En este sentido “metafísica” significa algo espacial (y temporal, supongo), es decir, la idea de que hay algo “más allá” que no conocemos y no podemos conocer, debido a la diferencia entre realidad material o concreta y realidad ideal o abstracta. Si el conocimiento que es generalizador no puede alcanzar la “cosa-en-sí”, como decía Kant, entonces, ¿qué conocemos los humanos? ¿Las ideas de la realidad, sin poder saber si ellas nos dan conocimiento verdadero?

El idealismo absoluto de Hegel da una respuesta a ese problema de la gnoseología moderna, para la cual lo verdadero es una relación con el sujeto, la verdad se encuentra en los juicios. Por el contrario, Hegel considera que hay lo verdadero en sí que no depende de la conciencia. Concebir o producir un concepto es aprehender lo que el objeto es: “Ser el concepto que plasma lo que se contiene en el resultado; es en este objeto plasmado, que se presenta ante la conciencia como algo que es, donde la conciencia deviene ante sí misma conciencia concipiente”⁸

Para los fines de esta exposición no es necesario diferenciar el concepto de la idea. Producir un concepto o una idea es generalizar, clasificar, abstraer. ¿De dónde provienen, pues, los conceptos o generalizaciones? A Kant le parece que provienen de la razón “pura”. Hegel considera

⁸ Ibid.: 82.

que la realidad no puede ser ajena a la generalización. Le parece sospechoso que los humanos tengamos que conocer mediante ideas y esa manera de conocer no tenga relación con el resto de la realidad. A Hegel no le convence que la realidad se divida en material e ideal.

Se puede suponer que toda la realidad es material, de manera que la generalización se deba al funcionamiento del cerebro porque el humano habla. Hegel observa que no es lógico que la generalización pertenezca a la materia.

Es esencial, aquí, considerar que la pura materia sólo es lo que resta si hacemos abstracción de la vista, del tacto, del gusto, etc., es decir, la materia no es lo visto, gustado, tocado, etc.; lo que se ve, se palpa, se gusta, no es la materia, sino el color, una piedra, una sal, etc.; la materia es más bien la pura abstracción; y así se da aquí la pura esencia del pensamiento o el pensamiento puro mismo, como lo absoluto no diferenciado en sí, no determinado, carente de predicados.⁹

Toda la realidad debe ser ideal para que haya coherencia con el hecho incuestionable de que la conocemos mediante ideas:

Si, inversamente, se considera que la idea es solo una idea, una representación atribuible a una opinión, la filosofía le opone el conocimiento de que lo único efectivamente real es la idea. De lo que se trata, entonces, es de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, en la medida en que con su realidad entra al mismo tiempo en la existencia, se despliega en una riqueza infinita de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con la corteza

⁹ Ibid.: 339.

multicolor en la que en un primer momento habita la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpar en las configuraciones exteriores. [...] La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es, es la razón.¹⁰

La anterior cita de Hegel justifica la objetividad del conocimiento porque “lo único efectivamente real es la idea”. Lo contrario es la opinión subjetiva. Sólo el concepto es capaz de sobrepasar “la apariencia de lo temporal y pasajero” y encontrar la sustancia inmersa en lo real. A Hegel le parece imposible que la sustancia que los humanos captamos mediante el concepto no sea eterna, por lo cual, desde la gnoseología, nuestro filósofo se eleva a la teología. Si la sustancia no fuera eterna, los humanos no podríamos alcanzar la objetividad propia de las teorías científicas. Éstas pueden provenir de la experiencia y pueden utilizar el experimento como procedimiento de comprobación. Pero ¿cómo podría expresarse lo objetivo en la teoría, si lo real no fuera racional?

Recordemos aquí la importancia que tiene en la *Fenomenología* la apetencia, que también permite justificar la independencia del objeto. Es verdaderamente admirable que para explicar la autoconciencia nuestro filósofo recurra a la vida:

La autoconciencia sólo comienza siendo para sí como esta esencia simple y se tiene por objeto como yo puro; a lo largo de su experiencia, que ahora hay que pararse a considerar, este objeto abstracto se enriquecerá para ella y adquirirá el despliegue que hemos visto en la vida. (...) La autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia. Cierta de la nulidad de este otro, pone para sí esta nulidad

¹⁰ Hegel, G.W.F. (1999). Op. cit.: 59-60, 61.

como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como verdadera certeza, como una certeza que ha devenido para ella misma de modo objetivo.¹¹

La objetividad del conocimiento es el fundamento necesario de una filosofía de la realidad, de la vida como realidad, de la vida animal y humana como apetencia y, algo importante para la filosofía y las ciencias modernas, del trabajo que transforma la naturaleza y crea artificialidad real: “La conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma”.¹²

No tengo espacio aquí para desarrollar la influencia del punto anterior en el pensamiento de Marx, pero la encuentro evidente. Lo que se entiende por “materialismo” en Marx está relacionado con el trabajo humano como creador de realidad. Pero el humano trabaja y crea porque es un animal de cultura, que habla, es decir, que conoce mediante abstracciones o generalizaciones.

Gracias a la afirmación de lo otro como independiente de la autoconciencia, según lo plantea Hegel en la apetencia, Marx va a desarrollar la tesis de que el conocimiento humano está determinado por las condiciones materiales. ¿Pero qué son estas condiciones para los humanos sino realidades culturalizadas, como se ve claramente en los ejemplos típicos del marxismo: economía, infraestructura, modo de producción?

Estamos encerrados en un círculo insuperable. No podemos hablar de la materia, olvidando que es, como el ser, la idea más universal y abstracta. Hegel sostiene que más coherente, lógico, racional, es afirmar que todo es ideal.

Lo que más me convence del argumento anterior es el procedimiento: si para afirmar algo, tengo que convertirlo

¹¹ Hegel, G.W.F. (1972). Op. cit.: 111.

¹² Ibid.: 120.

en idea, entonces, por lo menos el idealismo metodológico es la solución más sensata.

3. Lenguaje y conocimiento

El lenguaje no está constituido solamente de palabras sino de gestos, acciones, gráficos. Los significados de esas otras expresiones lingüísticas también pueden expresarse en palabras y éstas siempre son términos generales, es decir, ideas. Que sean términos generales es obvio en los sustantivos, que corresponden a las cosas (incluidas las sensaciones), pero todas las palabras tienen la característica básica de que son clases. Es decir, son generales y las aplicamos a la situación singular que consideramos incluida en una clase.

Como ejemplo paradigmático, el pronombre demostrativo “esto” también es una generalización que aplicamos a distintas cosas singulares.

Lo llamo “ejemplo paradigmático” porque la palabra “esto” pretende referirse a lo singular sin la mediación de lo general y nos muestra que esa pretensión es imposible. En palabras de Hegel:

La certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el esto. La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es. Y siendo la universalidad su principio en general lo son también los momentos que de un modo inmediato se distinguen en ella: el yo es un universal y lo es el objeto.¹³

¿Por qué es universal el yo? Porque, como toda palabra, la aplicamos a diversas realidades singulares. Además, nos estamos refiriendo al yo gnoseológico. Éste debe ser

¹³ Ibid.: 71.

universal para que pueda haber objetividad en el conocimiento humano. Nos estamos refiriendo, pues, al yo que produce ideas que nos permiten alcanzar la verdad. El yo gnoseológico también produce sensaciones y éstas son importantes para el conocimiento, pero ellas deben convertirse en ideas, conceptos, teorías, para que puedan comunicarse y ubicarse en el plano posible de la objetividad. Entonces, el yo “es una autoconciencia para una autoconciencia”.

En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros es el yo. La conciencia sólo tiene en la autoconciencia, como el concepto del espíritu, el punto de viraje a partir del cual se aparta de la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, para marchar hacia el día espiritual del presente.¹⁴

También usamos los nombres propios para referirnos a lo singular, pero cualquier explicación de la cosa a la que se refiere el nombre propio debe expresarse mediante términos generales, es decir, palabras. Ejemplos: “el Chimborazo es un volcán” o “Pedro está sentado en una silla”. No basta la generalización expresada en una palabra sino que es indispensable el juicio, como se puede notar en esos ejemplos.

Conocer el Chimborazo no es solamente haber estado allí o saber decir “Chimborazo”. Conocerlo es saber que es un volcán, aunque la persona que lo diga no haya estado allí, y

¹⁴ Ibid.: 113.

mientras más lo conoce, más características puede expresar de él. La palabra no es ni verdadera ni falsa, sólo el juicio puede serlo: “el Chimborazo queda en Tailandia” es falso y “el Chimborazo queda en América del Sur” es verdadero. “Pedro está sentado en una silla” implica la generalización del sentarse y el término general “silla”.

Aplicada al tema del lenguaje la pregunta que se haría Hegel es por qué la verdad tiene que expresarse en juicios, por qué los humanos no podemos acceder a la verdad sino mediante juicios.

Ahora bien, el tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que sea, como algo que se encuentra, partiendo por ejemplo, de los juicios, y aceptarlas así, constituye, en realidad, como una afrenta a la ciencia: ¿dónde podría el entendimiento poner de manifiesto una necesidad, si no pudiera hacerlo en él mismo, que es la necesidad pura? ¹⁵

Nos preguntamos cuál es la realidad de la lógica implícita necesariamente en los juicios, como también lo notó Kant. Una posibilidad es que la lógica sea un requisito de la razón pura, es decir, del pensamiento o del lenguaje.

Pero Hegel no acepta el dualismo: la lógica es indispensable al lenguaje porque la realidad es lógica, “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”. De lo contrario estaríamos en el callejón sin salida de que lo que pensamos y decimos no tenga vínculo comprensible con la realidad.

4. Hegel y la filosofía moderna

La filosofía moderna desde Descartes es la iniciadora de la teoría del conocimiento, es decir, del giro hacia el sujeto

¹⁵ Ibid.: 146.

cognoscente, hacia el yo que busca en sí mismo las condiciones del conocer. Esa metodología que inaugura el área filosófica que hoy llamamos área epistemológica la continuaron los empiristas, ya que éstos refutaron las ideas innatas, pero quedaron atrapados en la pregunta por el conocimiento.

El aporte de Kant es en este sentido inmenso, pues se dio cuenta de que podía continuar afirmando que el conocimiento humano se produce en la experiencia, aunque haya en ella conocimiento a priori que es, como la misma palabra lo indica, independiente de la experiencia: las intuiciones de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las 12 categorías del entendimiento no son ideas innatas, pero son condiciones de posibilidad del conocimiento universal y necesario.

Se da cuenta Kant que sin intuiciones y categorías, que son trascendentales, pero no metafísicas, las ciencias modernas, fundamentadas en las matemáticas, no podrían haberse desarrollado, como es evidente en el escepticismo sobre los universales, así como sobre las ideas de sustancia y de causa, que caracteriza al planteamiento de Hume.

Ahora bien, en la filosofía moderna hay el supuesto de que el conocimiento se conoce a sí mismo. El argumento moderno, que sabemos es bastante arrogante, nos dice que el realismo antiguo y medieval era ingenuo porque no realizaba la crítica del conocimiento. No reconoce, en cambio, cierta ingenuidad implícita en la creencia de que podemos transparentar nuestra manera de conocer desde el conocimiento mismo.

Además de la carga psicológica, social y cultural que reconoce la filosofía contemporánea, es claro que el sujeto cognoscente tendría que partir desde cero para poder realizar el programa que la teoría del conocimiento moderna plantea, lo cual es imposible. Habría que reconocer a Descartes que al menos se dio cuenta de esta necesidad e intentó aplicarla en su duda metódica, aunque ella sea precisamente el mejor

ejemplo de la dificultad a la que me estoy refiriendo.

Pues bien, la presentación dinámica y por eso histórica que hace Hegel de la realidad y la humanidad al mismo tiempo es verdaderamente profunda para salirle al paso a la dificultad implícita en el programa epistemológico moderno.

En la *Fenomenología del Espíritu* la época moderna, con su escisión implícita en todos los campos de la vida humana (público y privado, Estado y sociedad civil, sujeto y objeto, individuo y sociedad, ciencia y realidad, etc.), se encuentra expresada en la etapa de la autoconciencia, aunque la autoconciencia según Hegel debiera superar tal división.

La autoconciencia ha encontrado la cosa como sí misma y se ha encontrado a sí misma como cosa; es decir, para la autoconciencia la cosa es en sí la realidad objetiva. No es ya la certeza inmediata de ser toda realidad, sino una certeza para la que lo inmediato en general tiene la forma de algo superado, de tal modo que su objetividad solamente vale como la superficie cuyo interior y esencia es la autoconciencia misma.¹⁶

Hegel no sólo supera el problema de la humanidad encerrada en su conocimiento sin poder alcanzar la “cosa en sí” de Kant, sino también en el mismo movimiento, supera el solipsismo cartesiano que en cierta medida sigue presente en toda la teoría del conocimiento moderna, así como en el área epistemológica de las carreras de Filosofía todavía en la actualidad.

Nos motiva a recordar que el conocimiento, así como la ciencia, es una consecuencia de la comunicación humana en sociedad mediante el lenguaje, que es también una realidad cultural e histórica:

Pero el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura

¹⁶ Ibid.: 208.

interioridad, ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia y en el no ser de su diferencia, sino como este movimiento del sí mismo que se enajena de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido.¹⁷

La relación de Hegel con la filosofía de su tiempo se ve clara en la expresión poética de la siguiente cita del prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*:

El espíritu, volviéndose contra quienes lo degradan y prorrumpiendo en denuestos contra su rebajamiento no reclama de la filosofía tanto saber lo que él es como el recobrar por medio de ella aquella sustancialidad y aquella consistencia del ser [...]. A esta exigencia responde el esfuerzo acucioso y casi ardoroso y fanático por arrancar al hombre de su hundimiento en lo sensible, en lo vulgar y lo singular, para hacer que su mirada se eleve hacia las estrellas, como si el hombre olvidándose totalmente de lo divino, se dispusiera a alimentarse solamente de cieno y agua, como el gusano [...]. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan solo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general, que necesita para confortarse. Por esto, por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido.¹⁸

A la filosofía le corresponde principalmente explicar que el espíritu es el ser o, según el Prefacio a los *Principios de la Filosofía del Derecho*, que lo racional es real y viceversa. Hegel nos muestra, además, su pasión por esa tarea filosófica, pues quería cumplir una misión transformadora del empirismo de

¹⁷ Ibid.: 470.

¹⁸ Ibid.: 10-11.

la filosofía moderna.

5. Conclusión.

Para nuestro filósofo, entonces, perder la racionalidad de la realidad es carecer de la posibilidad de la verdad y, al mismo tiempo, perder el sentido trascendente de la vida humana.

Alrededor de dos siglos después de que Hegel escribiera su *Fenomenología*, los intelectuales contemporáneos, la mayoría agnósticos, no podemos desconocer la falta de racionalidad implícita en la creencia de que este animal consciente que es el humano lo sea sin causa ni finalidad. Filósofos y científicos en la actualidad opinan que la conciencia está en el mundo porque sí, de manera tan irracional como cualquier otra existencia. La filosofía hegeliana busca convencernos de que esa creencia es arbitraria e injustificada:

Impulsándose a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ello algo extraño que es solamente para ella y es como otro y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, por consiguiente, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.¹⁹

Según Hegel, la conciencia debe reconocer que su racionalidad pierde sentido si se la entiende como extraña al ser o como si el ser fuera “solamente para ella”. En otras palabras, si la ciencia tiene acceso a la verdad, entonces la ciencia debe ser saber absoluto.

¹⁹ Ibid.: 60.

Bibliografía

Descartes, R. (1971). *Meditaciones sobre la filosofía primera*. La Habana: editorial de Ciencias Sociales.

Hegel, G.W.F. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.

----- (1972). *Fenomenología del Espíritu*. La Habana: editorial de Ciencias Sociales.

Hume, D. (1984). *Tratado de la Naturaleza humana*. Barcelona: Orbis.

Kant, I. (1985). *Crítica de la razón pura*. Barcelona: Orbis.

Locke, J. (1977). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Aguilar.

LIMA VAZ: HEGELIANO OU TOMISTA?

Philippe Oliveira de Almeida

Universidade Federal de Minas Gerais

1. Considerações preliminares

O objetivo de nossa investigação é analisar a apropriação da Filosofia Clássica Alemã pelo neotomismo, na corrente conhecida como *tomismo transcendental*. Para tanto, tomaremos como exemplo paradigmático a recepção, pelo filósofo jesuíta Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921 – 2002), das doutrinas de Hegel e Tomás de Aquino. Trata-se Lima Vaz de um hegeliano ou de um tomista? A qual das duas correntes doutrinárias vincula-se seu pensamento? Essa questão pode dar norte a nossa proposta.

Um problema preliminar precisa ser enfrentado, desde já. “Ismos” – referimo-nos ao sufixo, de origem grega, utilizado para indicar sistemas político-ideológicos, religiosos, filosóficos etc. – são, não raro, reducionistas. A pretensão de, com finalidades didáticas, classificar e agrupar pensadores em grandes sistemas taxonômicos acaba por ignorar as nuances de suas obras.

Rotular um autor – buscando indicar a espécie, o gênero, a família, a ordem, a classe, o filo e o reino ao qual ele pertenceria – é, via de regra, uma maneira de negar a *singularidade* de seu trabalho. Como o físico Albert Einstein disse certa feita: “o segredo da originalidade é saber esconder suas influências”. Um intelectual que não consegue se diferenciar de suas fontes – quer dizer, das figuras às quais

recorre para dar forma a sua argumentação – acaba por se tornar irrelevante em seu campo de estudos.

Nas palavras do escritor francês Paul Valéry: “Plagiador é aquele que digериu mal a substância dos outros: ele apresenta dela pedaços... A originalidade é uma questão de estômago”. A capacidade de dissolver e absorver material alheio, dele apropriando-se, é indispensável ao triunfo no âmbito das idéias. A “angústia da influência” de que fala o crítico literário Harold Bloom¹ (a necessidade, sentida pelo autor mais jovem, de diferenciar-se dos autores mais velhos à sombra dos quais se educou, para não ser por eles devorado) constitui-se numa chave legítima para interpretar não só a literatura de imaginação, mas, também, as artes plásticas, a música, as ciências e – por que não? – a filosofia.

Assim, a pergunta que levantamos – Lima Vaz: hegeliano ou tomista? – deve ser tratada com reservas. Lima Vaz é um pensador original, e sua apropriação da tradição filosófica precedente, longe de pautar-se em um preciosismo exegético, desenvolve-se no afã de responder a dilemas do tempo presente. Suas desleitura de Hegel, Tomás de Aquino, dos hegelianos e dos tomistas atendem a necessidades de seu próprio sistema teórico.

Não obstante, “ismos” podem ajudar-nos a identificar os principais interlocutores que um autor elege na elaboração de sua obra. Se a filosofia é – como entende Richard Rorty – uma “comunidade de conversação”, então a vinculação a uma corrente doutrinária, mais que um atestado de *pedigree*, de estirpe, de linhagem genealógica, representa a escolha de nomes com os quais pretende o intelectual entabular um diálogo. Diálogo que, com frequência, atravessa eras, ligando vivos e mortos. Jules Michelet concebia a atividade do historiador como uma variante da

¹ V. BLOOM, Harold. *A angústia da influência: uma teoria da poesia*. Tradução de Arthur Nestrovski. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

necromancia – o mesmo pode ser dito a propósito do labor filosófico.

Dessa perspectiva, o problema da tradição a qual Lima Vaz se filia está distante de ser artificial. Com quais – e através de quais – pensadores Lima Vaz pretende se comunicar, para tomar partido nos campos de batalha da filosofia contemporânea? Quais pensadores adotou como pais? A forma como seleciona e incorpora suas influências – a hierarquia de fontes que estabelece – é fundamental à compreensão de seu trabalho. No interior desta hierarquia de fontes, a avaliação do *locus* ocupado por Hegel e por Tomás de Aquino pode oferecer elementos importantes para que compreendamos os objetivos que o filósofo jesuíta estipulou em seu esforço especulativo.

2. A Companhia de Jesus e a filosofia no Brasil

São inegáveis as contribuições da Igreja Católica, desde o Medievo, à institucionalização das pesquisas filosóficas e científicas. Na América Latina, a Companhia de Jesus – congregação de natureza missionária e educacional, produto da Reforma Católica iniciada no século XVI – teve, desde o início do processo de colonização, enorme impacto sobre a formação das mentalidades. O grande historiador e crítico literário Wilson Martins dedica um volume inteiro do clássico *História da inteligência brasileira* (constituído de sete tomos) à contribuição dos jesuítas para a edificação da elite intelectual da América Portuguesa.²

Ainda está por ser realizada uma reconstituição histórica do papel da Ordem Jesuíta na difusão, em solo latino-americano, do pensamento filosófico. Em terras brasileiras, diversos são os intelectuais que, associados ou não ao catolicismo, devem sua iniciação filosófica a escolas

²V. MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992, 1 vol.

cessionais presididas pela Companhia de Jesus. Frequentemente ignorado em virtude do preconceito (que leva muitos a ver nas religiões mero dogmatismo infenso à reflexão crítica), o aporte dos jesuítas é capítulo imprescindível à compreensão da trajetória da filosofia no Brasil.

Os elementos acima arrolados seriam, por si sós, mais que suficientes para justificar o estudo da vida e da obra de Lima Vaz. Ordenado em 1948, o autor exerceu o magistério filosófico universitário por quase cinqüenta anos, nas cidades de Nova Friburgo, São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. Lecionando na Faculdade de Filosofia da Companhia de Jesus (que, após sucessivas transferências, fixou-se na capital do Estado de Minas Gerais), Lima Vaz tornou-se figura polar na educação de inúmeras gerações sequiosas por se aproximarem do saber filosófico. Representou inspiração não apenas no âmbito da *theoria* mas, também, no campo da *práxis*: a Juventude Universitária Católica (JUC), que, durante a Ditadura Militar Brasileira (1964 – 1985) estabeleceu-se como força de resistência, encontrou esteio em seus ensinamentos. Lima Vaz é exemplo paradigmático da relação dos jesuítas, na Latinoamérica, com o ensino e pesquisa.

Ademais, se, como mostrou Paulo Margutti Pinto,³ a erudição tende, na filosofia brasileira, a sufocar a originalidade – dedicado a *comentar* pensadores estrangeiros, o filósofo brasileiro resiste à possibilidade de *criar* doutrinas novas –, Lima Vaz aponta para uma perspectiva oposta: seu contato com os clássicos fomenta a elaboração de uma reflexão inovadora. Mais que uma filosofia *no* Brasil, temos,

³Margutti envolveu-se em intensa polêmica ao abordar a questão. A propósito, recomendamos a leitura do texto *O filósofo cordeal como educador e autor*, de sua autoria, que pode ser encontrado no endereço eletrônico http://www.creamundos.net/primeros/artigo%20marguti%20o_filosofo_cordial_como_educador.htm, acessado em 30 de setembro de 2014.

na obra de Lima Vaz, o delineamento de uma filosofia *do* Brasil. Amparado pela tradição filosófica, o autor procura elevar sua própria época ao plano do conceito – forjando estratégias novas para se aproximar da conjuntura cultural na qual se situa.

Lima Vaz⁴ é considerado o mais importante filósofo brasileiro da segunda metade do século XX.⁵ A consistência de seu trabalho teórico o coloca ao lado – ou mesmo acima – de autores de sua geração, como Karl-Otto Apel (nascido em 1922) e Michel Foucault (nascido em 1926). A pouca penetração que obras publicadas em português encontram no mercado editorial internacional pode explicar, em parte, o fato de um intelectual com a destreza de Lima Vaz ser ainda pouco conhecido fora de seu país de origem.

3. Sobre Lima Vaz

Com pretensões sistemáticas, os estudos de Lima Vaz priorizam os campos da Antropologia Filosófica,⁶ da

⁴Para uma introdução à filosofia de Lima Vaz, recomendamos a leitura de SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema* em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006. Uma apreciação da trajetória intelectual de Lima Vaz face à conjuntura política e cultural brasileira pode ser encontrada em MACDOWELL, João A. O pensamento do Padre Lima Vaz no contexto da Filosofia Contemporânea no Brasil. *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, t. 67, fasc. 2, 2011, p. 231 a 253.

⁵Na primeira metade brilha, incontestemente, o gênio de Miguel Reale, que concebeu, já em 1938, a Teoria Tridimensional do Direito. Para um estudo da doutrina de Miguel Reale, bem como do papel nela ocupado pela Filosofia Clássica Alemã, recomendamos a leitura de PINTO COELHO; Saulo de Oliveira; HORTA, José Luiz Borges. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. *O idealismo alemão no culturalismo jurídico de Miguel Reale*. 2009, 307 f., enc. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

⁶V. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 2006. 2 vol.

Ética⁷ e da Metafísica⁸. Nesses três âmbitos, o esforço para operar uma análise conceitual vem acompanhado de uma revisão das principais abordagens que o tema recebeu ao longo da trajetória do Ocidente. É na particularidade histórica – no itinerário que percorrem ao longo das eras – que as idéias universais desvelam seu sentido. Cabe ao filósofo recolher os despojos, avaliar retrospectivamente a evolução dos conceitos, para, numa apreciação de perdas e ganhos, extrair conclusões atualizadas. O método do Lima Vaz baseia-se na “rememoração” (*Erinnerung*, na terminologia hegeliana) dos principais momentos da história da cultura – visando a, amparado pelos mestres do passado, encontrar soluções originais para problemas filosóficos atemporais.⁹

No esforço de Lima Vaz para identificar, subjacente à história da filosofia e das mentalidades de forma geral, o desdobrar do Conceito, podemos anteciper a influência de Hegel. Com efeito, três são os mestres do passado que Lima Vaz assume como interlocutores privilegiados, em suas reflexões sobre o presente (e sobre o eterno): Platão, Tomás de Aquino e Hegel. Não seria forçoso dizer que, para Lima Vaz, a história da filosofia se inicia em Platão e se encerra em Hegel, tendo no aquinatense seu apogeu.¹⁰

⁷V. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Introdução à Ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2002; LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Introdução à Ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2004.

⁸V. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001; LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

⁹ Sobre o uso da “rememoração” no trabalho de Lima Vaz, recomendamos a leitura de LEOPOLDO, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das idéias filosóficas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n° 97, maio-agosto/2003, p. 149 a 158.

¹⁰A história da filosofia se confundiria, pois, em seu entender, com a história da Metafísica, *stella retri*x do pensamento, mais consistente

Muitos acadêmicos, contra indicações do próprio autor, consideram “hegeliano” o trabalho de Lima Vaz. Suas investigações não passariam de uma sucessão de notas de rodapé da obra de Hegel. Os interlocutores eleitos por Lima Vaz, pois, seriam aqueles que dedicaram suas reflexões à herança do Idealismo Absoluto – seja para assumi-lo, seja para rejeitá-lo. No arquipélago em que se constituem os estudos hegelianos, Lima Vaz teria se fixado na ilha da Filosofia da Religião – ou, ainda, no istmo que conecta Religião e Filosofia no interior do sistema.

Isso se deve ao fato de que, por décadas, o filósofo jesuíta traduziu e ensinou Hegel, formando várias gerações de hegelianistas brasileiros (dentre os quais o célebre Joaquim Carlos Salgado, autor do já clássico *A idéia de justiça em Hegel*¹¹). A Lima Vaz se atribui a invenção do neologismo “suprassunção” com vistas a verter para o português o conceito hegeliano de “*aufhebung*”. Seu amigo, também jesuíta, Paulo Meneses¹² (1924 – 2012) – mais significativo tradutor de Hegel no Brasil, responsável pela melhor

empreendimento no sentido de operar uma síntese entre as duas principais idéias do Ocidente, quais sejam, a de Razão e a de Liberdade. Dessa perspectiva, a reflexão pós-metafísica da Contemporaneidade seria, necessariamente, pós-filosófica, a desconstrução do edifício intelectual iniciado pela Grécia Clássica.

¹¹V. SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

¹²Sobre a importância de Paulo Meneses para os estudos hegelianos no Brasil, recomendamos a leitura do texto “Paulo Meneses e a tradução da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel”, escrito por José Pinheiro Pertille e disponibilizado no endereço eletrônico http://www.unicap.br/Pe_Paulo/documentos/fenomenologia%20do%20espírito%20hegel.pdf, acessado em 31 de janeiro de 2014. Uma condensação das opiniões de Paulo Meneses acerca da filosofia hegeliana pode ser encontrada em MENESES, Paulo. Hegel como mestre do pensar. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 23, n.º. 73, 1996, p. 149 a 158.

tradução da *Fenomenologia do Espírito* em língua portuguesa¹³ – teria incorporado a seu labor diversas intuições de Lima Vaz. Ademais, são famosas as monografias de Lima Vaz que procuram esclarecer pontos controversos da obra de Hegel.¹⁴ A terminologia hegeliana permeia o texto de Lima Vaz, o que denuncia uma leitura atenta do filósofo alemão. Porém, a despeito das inegáveis contribuições de Lima Vaz aos estudos hegelianos, é notória sua rejeição à cosmovisão do Idealismo Absoluto.¹⁵

4. Hegel e o catolicismo

Como, há décadas, Heidegger evidenciou, a dialética hegeliana não é um moinho que mói no vazio, uma forma abstrata que pode ser aplicada, indiscriminadamente, a qualquer conteúdo concreto. Ora, à diferença das lógicas de Aristóteles e de Kant, a lógica dialética pressupõe a interpenetração da forma e do conteúdo. Não se trata de um método justaposto a objetos a ele estranhos – mas da manifestação da racionalidade intrínseca ao objeto.

Não é possível – e Lima Vaz parece consciente desse problema – abstrair a forma da dialética hegeliana das

¹³ V. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Efkens e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. Paulo Meneses é autor de didática introdução à Ciência da Experiência da Consciência, publicada em MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*: roteiro. São Paulo: Loyola, 1992.

¹⁴Por todas, citamos LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 8, n° 21, janeiro-abril/1981, p. 7 a 29.

¹⁵Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Transcendência: história e teoria. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 220 e 221; e LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 20 e 44.

considerações que Hegel faz a propósito do conteúdo da realidade empírica. Não é lícito fracionar o sistema, acolhendo uns elementos e rejeitando outros – afinal, a natureza “orgânica” do trabalho hegeliano implica na interdependência das partes que compõe o todo. O compromisso de Lima Vaz com a doutrina católica apostólica romana – e seu esforço para pensar a partir desse horizonte, no intuito de provar (perspectiva descartada por Hegel desde a juventude) a atualidade do catolicismo no enfrentamento de problemas inerentes à Modernidade – exclui o filósofo, de antemão, da tradição hegeliana.

Vale a pena lembrar, aqui, o posicionamento que Hegel assumirá face à Igreja Católica.¹⁶ Como bem acentua Franz Rosenzweig:

Mesmo quando Hegel vê [em trabalhos de juventude, anteriores a 1806] no protestantismo uma fase de decadência do cristianismo, em relação ao catolicismo, ele o considera simultaneamente a forma mais elevada já atingida na história universal das religiões, pois precisamente nele se dissolve o cristianismo e se anuncia a terceira religião, a religião do futuro.¹⁷

O Hegel maduro definirá a Idade Média – momento de apogeu da Igreja Católica – como a era da “consciência infeliz”. No período da Restauração – findo o governo de Napoleão –, Hegel fará críticas à ameaça de catolização da Alemanha, que entende como um revival conservador. O futuro da Alemanha, para o autor, se encontra no protestantismo, e não no catolicismo – o temor da influência dos jesuítas sobre o Império pode explicar, em parte, as

¹⁶ O tratamento exaustivo do tema pode ser encontrado em ANDEREGGEN, Ignacio. *Hegel y el catolicismo*. Buenos Aires:EDUCA, 1995.

¹⁷ROSENZWIEG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 290 e 291.

razões pelas quais o Hegel maduro escolherá a Prússia em detrimento da Áustria.

A tentativa de resgate da filosofia medieval – fundamental ao programa adotado por Lima Vaz – pressupõe o combate ao juízo negativo que Hegel lança sobre a doutrina católica.¹⁸ Longe de ser um momento já superado – supressumido – da história universal, o catolicismo preservaria seu potencial crítico, tendo melhores recursos que o humanismo ateu para solucionar tensões desencadeadas pelo processo de modernização.

É essa a orientação assumida por Juvenal Savian Filho, que traduziu, para a língua portuguesa, a tese de doutoramento de Lima Vaz – defendida em 1953, sob orientação de René Arnou, na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Intitulada *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*, a obra (escrita originalmente em latim) contrapõe-se a tendência – representada por André-Jean Festugière – de ver, na contemplação platônica, uma experiência mística, supra-racional. A identificação, feita por Lima Vaz, da presença do intelecto discursivo no ato contemplativo poderia ser entendida, por um leitor incauto, como mais um indicativo do hegelianismo do filósofo. Entretanto, contra tais inferências, Savian Filho argumenta:

Acentuando o caráter profundamente intelectualista da contemplação platônica, Lima Vaz não recebia já certa influência hegeliana, ainda que “indecisa”, tal como ele qualificou posteriormente? Mas não parece possível, em todo caso, recorrer a Hegel para “explicar” a tese de Lima Vaz, inclusive porque, como ele mesmo diz, o pensamento hegeliano é um dos melhores exemplos da maneira como a noção de transcendência foi eliminada da filosofia e de como a exigência platônica de um

¹⁸V. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A história da filosofia medieval revisitada. *Síntese*, Revista de filosofia. Belo Horizonte: FAJE, v. 27, n° 89, 2000.

absoluto foi transposta e alterada em termos de imanência.¹⁹

4. Hegel transcendentalista, Hegel imanentista

Alexandre Kojève via em Hegel o primeiro e mesmo o único filósofo completamente ateu. Sempre foi objeto de polêmica a questão da compatibilidade da Filosofia Especulativa com a crença em um Deus pessoal e transcendente.²⁰ O problema estabeleceu-se desde o século XIX, sendo um dos principais fatores da divisão entre hegelianos de esquerda e de direita. Será a obra de Hegel a tradução especulativa do ateísmo, como condenavam os filósofos cristãos e celebravam os hegelianos de esquerda? Essa questão é capital, não só à compreensão dos fundamentos do conceito de espírito em Hegel, mas, também, à análise da situação da escola hegeliana após o falecimento do filósofo alemão. Os temas do “Deus pessoal” e da “alma imortal” – as duas proposições nucleares do teísmo – foram os principais objetos de conflito no decênio que se seguiu à morte de Hegel, condicionando as tensões subseqüentes no cerne do “idealismo tardio”. Assim José Henrique Santos apresentou o problema:

No que se refere ao absoluto, impõe-se a questão: deve-se identificá-lo com o Deus da tradição cristã (o que é consistente com a fé luterana de Hegel), ou simplesmente com o inventário sistemático dos

¹⁹SAVIAN FILHO, Juvenal. Nota de apresentação do tradutor brasileiro. Em LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012, p. 13 e 14.

²⁰Sobre o tema, v. JAESCHKE, Walter. *Philosophy of religion after the death of god*. Em DESMOND, William; ONNASCH, Ernst-Otto; e CRUYSBERGHS, Paul. *Philosophy and religion in german idealism*. New York: Kluwer Academic Publishers, 2004.

momentos dialéticos que o ser e o nada engendram em seu movimento? Deve-se dizê-lo imanente ou transcendente? Se o absoluto for apenas imanente, não seria mais adequado indicar, desde já, que se trata do todo inerente às partes, de uma espécie de pressuposto necessário para articular os segmentos do discurso e dar-lhes coerência? Ou seria o caso de considerá-lo, numa forma conciliatória, ao mesmo tempo imanente e transcendente, com a transcendência *posta* na imanência?²¹

Não são raros os eruditos que vêem, na doutrina do Saber Absoluto, uma tentativa de transplantar, para o sujeito finito, atributos até então associados ao Deus infinito.²² A Providência Divina, exterior e superior à *práxis* histórica, teria sido substituída pela Astúcia da Razão. A filosofia hegeliana poderia ser compreendida como uma – nas palavras de Walter Jaeschke – “progressiva secularização da riqueza espiritual da religião”,²³ que a expropria de seus fundamentos, conferindo aos mesmos um caráter mundano e reinserindo-os no interior da vida social e do labor filosófico. O pensamento hegeliano, assim, inauguraria a idade pós-metafísica. Segundo Jaeschke, o Deus pessoal do cristianismo não passa, no sistema hegeliano, de um “ser mitológico domesticado filosoficamente”, algo “cuja existência é passível de discussão”.²⁴

²¹ SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 51.

²² É o caso, por exemplo, de Eric Voegelin (pensador detidamente estudado por Lima Vaz), que encarava as filosofias da história como imanentizações falaciosas e deformadas do *eschaton* cristão. A propósito, v. SANDOZ, Ellis. *A revolução voegeliniana: uma introdução biográfica*. Tradução de Michael Henry. São Paulo: É Realizações, 2010, p. 318.

²³ JAESCHKE, Walter. *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Ediciones Akal, 1998, 47.

²⁴ JAESCHKE. *Hegel...*, *cit.*, p. 38.

Lima Vaz definia-se como “filósofo cristão”,²⁵ comprometido com a sinergia entre fé e razão. Tomou o cuidado de salvaguardar, em seu sistema filosófico, a abertura da inteligência humana à contemplação do Absoluto transcendente, irredutível às categorias criadas pelo Espírito no curso da história. É essa a divergência a separar Lima Vaz do Idealismo. Ora, longe de dar uma resposta definitiva ao problema do (a)teísmo em Hegel, Lima Vaz optou por contorná-lo. Se não reconhecia em Hegel um dos responsáveis pela “morte de Deus”,²⁶ tampouco o enxergava como esperança de sua ressurreição no âmbito das elucubrações teóricas.²⁷ Frente a tal impasse, Lima Vaz empregou métodos da Filosofia Clássica Alemã (como a “rememoração”) para recuperar conteúdos por ela vistos como ultrapassados – a tradição aristotélico-tomista, fundamentalmente.²⁸

A ambivalência de Lima Vaz no que tange ao problema do (a)teísmo em Hegel fica evidenciada no cotejo de diferentes passagens da obra do filósofo jesuíta. Tanto uma leitura transcendentalista quanto uma leitura imanentista de Hegel são possíveis – e Lima Vaz, a nosso

²⁵Nesse sentido, recomendamos a leitura da entrevista de Lima Vaz publicada em REALE, Miguel *et. al.* *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

²⁶Como fará, dentre outros, Carlos Enrique Restrepo. Nesse sentido, *v.* RESTREPO, Carlos Enrique. La frase de Hegel: “Dios há muerto”. *Escritos*, Medellín, v. 18, n.º. 41, julho-dezembro/2010, p. 427 a 452.

²⁷Como fará, dentre outros, Alfredo de Oliveira Moraes. A propósito, *v.* MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Porto Alegre: EDIPUCRS; Recife: UNICAP, 2003.

²⁸Era uma solução conservadora, ao fim e ao cabo: dar uma roupagem moderna a uma doutrina encampada pela Igreja desde o fim do Medievo. Em termos hegelianos, poderíamos dizer que Lima Vaz estanca face à passagem da Representação ao Conceito.

juízo, flerta com ambas, em momentos distintos de seu trabalho.

Exemplos da leitura transcendentalista podem ser encontrados nos seguintes trechos:

Uma das exigências da leitura imanentista de Hegel é justamente a interpretação do Espírito absoluto em termos redutivamente antropológicos e históricos, o que significa uma completa desarticulação do Sistema e a formação dos mitos do Saber absoluto como expressão do “antropocentrismo” (A. Kojève), e da absolutização do Estado (K. Popper).²⁹

E:

Estamos aqui, sim dúvida, diante daquele *durus sermo* que a posteridade de Hegel, quase sem exceção, se recusou a ouvir, traçando assim o destino do historicismo na filosofia pós-hegeliana. De L. Feuerbach a A. Kojève, passando por K. Marx e por todas as variantes da tradição marxista, pelo historicismo idealista e culturalista, pela fenomenologia de cunho existencialista, a leitura de Hegel, de qualquer ângulo que tenha sido feita, deteve-se obstinadamente nas fronteiras da História e erigiu um paradigma de antropologismo radical como o único adequado para interpretar Hegel, mesmo *contra* Hegel, ou para desvendar a verdade e o segredo de Hegel.³⁰

Em contrapartida, identificamos um exemplo da leitura imanentista na passagem que segue:

A titânica empresa especulativa que Hegel se propôs levar a cabo tinha por alvo justamente assegurar ao

²⁹LIMA VAZ. *Introdução à Ética Filosófica I...*, cit., p. 401.

³⁰LIMA VAZ. *Introdução à Ética Filosófica I...*, cit., p. 400.

homem a conquista da profundidade infinita da subjetividade pela *imaneitização*, no discurso do saber – a Filosofia – do Absoluto que é Idéia (tema da *Ciência da Lógica*) e do Absoluto que é palavra mundana e histórica (tema da *Filosofia da Natureza* e da *Filosofia do Espírito*). A grandiosa aventura intelectual de Hegel é, pois, a primeira – a mais ambiciosa e coerente – tentativa de redução da estrutura *meta-analógica* do discurso filosófico cristão à *univocidade* de uma Lógica do Absoluto que na sua “exposição” (*Darstellung*) no saber do homem, tornado no filósofo Saber Absoluto, atesta nele a imanência da subjetividade infinita – Espírito Absoluto.³¹

Imanência ou transcendência? Não há, em Lima Vaz, uma conclusão que encerre o debate. Ora, era necessário enfrentar as críticas de Kant à ontologia tradicional,³² sem, no entanto, incorrer na suspeita de absolutização da subjetividade que recaía Idealismo Alemão. A alternativa encontrada por Lima Vaz, com o fito de preservar a identidade cristã de seu pensamento, foi abraçar o *realismo crítico* do tomismo transcendental.

5. Lima Vaz e o tomismo

Certa feita, Lima Vaz referiu-se a si mesmo como “maritainiano” – i.e., continuador do trabalho do filósofo

³¹LIMA VAZ. *Filosofia e cultura...*, cit., p. 51.

³²O sistema crítico de Kant opera uma clivagem entre fé e razão, o que põe em xeque toda e qualquer tentativa de formular uma investigação racional acerca de temas de ordem teológica e metafísica. Enfrentar Kant tornou-se, pois, imperativo aos autores que, na Idade Contemporânea, optaram por se manter fiéis a um projeto de “filosofia cristã”.

Jacques Maritain (1882 – 1973).³³ A influência de Maritain sobre Lima Vaz liga-se menos a teorias que a sua figura pública. Lima Vaz instruiu-se em um período no qual o estudo da filosofia cristã se resumia à leitura de manuais, de qualidade duvidosa, que filtravam a *filosofia perene* de Tomás de Aquino, em interpretações descontextualizadas. Maritain foi um dos primeiros a, atendendo aos ensejos de Leão XIII expostos na encíclica *Aeterni Patris*,³⁴ voltar-se ao aquinatense para dialogar com o tempo presente. Tornou-se, assim, emblema do *Aggiornamento*, de um cristianismo “progressista” preocupado em “modernizar-se”. Muitos jovens católicos, na América Latina, tomaram Maritain como modelo.³⁵

Embora se considerasse “paleotomista” (visto que, rejeitando as glosas, propunha o enfrentamento direto do texto do aquinatense), Maritain pode ser encarado como o mais significativo pensador do *neotomismo*, corrente que, no século XX, propunha atualizar a doutrina tomásica para responder a dilemas modernos. Diversas são as ramificações do neotomismo, que podem ser distribuídas de acordo com

³³Para uma introdução à filosofia de Maritain, recomendamos a leitura de PERINE, Marcelo. *Maritain: um contemporâneo*. Belo Horizonte: FUMARC/PUC Minas, 1998.

³⁴ Que encontra-se disponibilizada, integralmente, no endereço eletrônico <http://www.aquinate.net/portal/Tomismo/Tomistas/papaleao-XIII-aeterni%20patris.php>, acessado em 30 de janeiro de 2014.

³⁵ A propósito, *v.* RODRIGUES, Cândido Moreira. Catolicismo e democracia cristã na América do Sul: a influência do filósofo Jacques Maritain. *Saber acadêmico* – revista multidisciplinar da Uniesp, n° 6, dezembro de 2008, págs. 186 e 187. Disponível em <http://www.uniesp.edu.br/revista/revista6/pdf/19.pdf>, acessado em 30 de janeiro de 2014. Um exemplo do impacto de Maritain sobre católicos latino-americanos pode ser encontrado na trajetória do filósofo, jurista, jornalista e político brasileiro Edgar de Godói da Mata Machado. *V.* ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do debitum em Mata Machado. Belo Horizonte, 2009. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

os movimentos da filosofia contemporânea com os quais se propuseram dialogar – fenomenologia, existencialismo etc.³⁶

Dentre tais ramificações, Lima Vaz filia-se, inquestionavelmente, àquela conhecida como tomismo transcendental. Trata-se de uma tentativa de intercâmbio entre o neotomismo e o Idealismo Alemão, que remonta ao trabalho do jesuíta belga Joseph Maréchal (1878 – 1944).³⁷ O pioneirismo de Maréchal pode explicar, em parte, o interesse de estudiosos da Companhia de Jesus, no século XX, pela Filosofia Clássica Alemã. Ajuda a entender, em contrapartida, as limitações das leituras desenvolvidas por membros da Ordem. Concebido, inicialmente, para oxigenar a filosofia cristã de cariz aristotélico-tomista, o estudo jesuíta do Idealismo Alemão se subordina às necessidades daquela.³⁸

³⁶ Acerca das ramificações do neotomismo, v. CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola; Santos: Leopoldianum, 1989. V., ainda, CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.

³⁷ Sobre a filosofia de Maréchal, recomendamos a leitura de SOUSA, Luís Carlos Silva de. A metafísica enquanto teoria transcendental absoluta em Joseph Maréchal e Vittorio Hösle. *Síntese*, v. 33, n. 107, 2006, p. 393 a 412. A mais conhecida dentre as obras de Maréchal, que articula o essencial de sua doutrina, encontra-se em MARECHAL, Joseph. *Le point de depart dela metaphisique: leçons sur le developpement historique et theorique du probleme de la connaissance*. Bruxelles: L'edition Universelle; Paris: Desclee de Brouwer, [19-]. 5v.

³⁸ Trata-se de uma das inúmeras tentativas, na inspiradíssima observação do filósofo José Luiz Borges Horta, de “domesticação de Hegel”. O autor contrapõe leituras fecundas e leituras castrantes de Hegel, e, especificamente quanto ao papel dos jesuítas nos estudos hegelianos, pontifica: “A história das idéias filosóficas no Brasil está por nos oferecer uma análise dos limites da intervenção da *Companhia de Jesus* – que para nossa alegria elegeu Hegel como seu pensador nodal (e dá a primazia dos padres Lima Vaz, em Minas, e Paulo Meneses, em Pernambuco) – não somente sobre todos nós como, até mesmo, sobre os jesuítas que nos iniciaram, direta ou indiretamente, na leitura de Hegel. Afinal, trata-se de uma *ordem*”. HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e

Maréchal focou suas investigações nas obras de Kant e Fichte, buscando traduzir para o dialeto da “filosofia crítica” a metafísica tomásica. Pretendia, com Kant, contra Kant, demonstrar a “atualidade” do tomismo, que seria capaz de fazer face à “teoria do conhecimento” moderna. Natural que, em sua esteira, outros intelectuais católicos – como o jesuíta Johannes Baptist Lotz – tenham aprofundado a apropriação neotomista da Filosofia Clássica Alemã, recorrendo a autores como Schelling e Hegel. É essa a tradição que Lima Vaz se vincula, como deixa claro em sua última obra publicada em vida, *Raízes da modernidade*.³⁹

Referência bibliográfica

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do debitum em Mata Machado. Belo Horizonte, 2009. Monografia (Bacharelado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz. *Pensar* – Revista eletrônica da FAJE. Belo Horizonte, v. 2, n.º. 1, 2011, p. 56 a 61.

ANDEREGGEN, Ignacio. *Hegel y el catolicismo*. Buenos Aires:EDUCA, 1995.

o Hegel real. Em BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013, p. 135, nota 115.

³⁹Para uma compreensão mais detida da influência de Maréchal sobre o trabalho de Lima Vaz, v. ALMEIDA, Philippe Oliveira de. A doutrina tomista do juízo em Lima Vaz. *Pensar* – Revista eletrônica da FAJE. Belo Horizonte, v. 2, n.º. 1, 2011, p. 56 a 61. Disponível em <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/viewArticle/1055>, acessado em 1º de fevereiro de 2014.

BLOOM, Harold. *A angústia da influência: uma teoria da poesia*. Tradução de Arthur Nestrovski. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo hoje*. São Paulo: Loyola; Santos: Leopoldianum, 1989.

CAMPOS, Fernando Arruda. *Tomismo no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HORTA, José Luiz Borges. Entre o Hegel racional e o Hegel real. Em BAVARESCO, Agemir; MORAES, Alfredo (Orgs.). *Paixão e astúcia da razão*. Porto Alegre: Editora Fi, 2013

JAESCHKE, Walter. *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Tradução de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

JAESCHKE, Walter. Philosophy of religion after the death of god. Em DESMOND, William; ONNASCH, Ernst-Otto; e CRUYSBERGHS, Paul. *Philosophy and religion in german idealism*. New York: Kluwer Academic Publishers, 2004.

LEOPOLDO, Franklin. Notas para um estudo dos procedimentos metódicos em Lima Vaz: singularidade e transcendência na apreensão das idéias filosóficas. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 30, n° 97, maio-agosto/2003, p. 149 a 158.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. A história da filosofia medieval revisitada. *Síntese*, Revista de filosofia. Belo Horizonte: FAJE, v. 27, n° 89, 2000.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 2006. 2 vol.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Tradução de Juvenal Savian Filho. São Paulo: Loyola, 2012.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Introdução à Ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Introdução à Ética filosófica II*. São Paulo: Loyola, 2004.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Raízes da modernidade*. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 8, n° 21, janeiro-abril/1981, p. 7 a 29.

MACDOWELL, João A. O pensamento do Padre Lima Vaz no contexto da Filosofia Contemporânea no Brasil. *Revista portuguesa de filosofia*, Braga, t. 67, fasc. 2, 2011.

MARECHAL, Joseph. *Le point de depart dela metaphisique: leçons sur le developpement historique et theorique du probleme de la connaissance*. Bruxelles: L'edition Universelle; Paris: Desclee de Brouwer, [19-]. 5v.

MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1992, 1 vol.

MENESES, Paulo. Hegel como mestre do pensar. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 23, n.º. 73, 1996, p. 149 a 158.

MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*: roteiro. São Paulo: Loyola, 1992.

MORAES, Alfredo de Oliveira. *A metafísica do conceito*: sobre o problema do conhecimento de Deus na Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Porto Alegre: EDIPUCRS; Recife: UNICAP, 2003.

PERINE, Marcelo. *Maritain*: um contemporâneo. Belo Horizonte: FUMARC/PUC Minas, 1998.

PINTO COELHO; Saulo de Oliveira; HORTA, José Luiz Borges. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. *O idealismo alemão no culturalismo jurídico de Miguel Reale*. 2009, 307 f., enc. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

REALE, Miguel *et. al.* *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000.

RESTREPO, Carlos Enrique. La frase de Hegel: “Dios há muerto”. *Escritos*, Medellín, v. 18, n.º. 41, julho-dezembro/2010, p. 427 a 452.

RODRIGUES, Cândido Moreira. Catolicismo e democracia cristã na América do Sul: a influência do filósofo Jacques Maritain. *Saber acadêmico* – revista multidisciplinar da Uniesp, n.º 6, dezembro de 2008, págs. 186 e 187.

ROSENZWIEG, Franz. *Hegel e o Estado*. Tradução de Ricardo Timm de Souza. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SAMPAIO, Rubens Godoy. *Metafísica e modernidade: método e estrutura, temas e sistema em Henrique Cláudio de Lima Vaz*. São Paulo: Loyola, 2006.

SANDOZ, Ellis. *A revolução voegeliniana: uma introdução biográfica*. Tradução de Michael Henry. São Paulo: É Realizações, 2010

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 2007

SOUSA, Luís Carlos Silva de. A metafísica enquanto teoria transcendental absoluta em Joseph Maréchal e Vittorio Hösle. *Síntese*, v. 33, n. 107, 2006, p. 393 a 412.

LA *CRÍTICA* A LA METAFÍSICA A TRAVÉS DE LA CONSTITUCIÓN DEL SIGNO LINGÜÍSTICO. HEGEL, ENTRE KANT Y HAMANN.

Zaida Olvera

Universidad Nacional Autónoma de México

1. Introducción

Mi intención con la siguiente comunicación es mostrar que una buena forma de comprender la crítica hegeliana a la metafísica y su postura al respecto, es la revisión de las objeciones que Hegel dirige contra la filosofía kantiana, en particular a lo que Hegel entiende por psicologismo. Al mismo tiempo pretendo hacer evidente que en la crítica que Hegel dirige contra Kant está implícita la crítica de Hamann al purismo de la razón y que ello es posible verificarlo analizando el proceso dialéctico de la formación del signo lingüístico y la tesis hegeliana de la pertenencia del lenguaje a la comunidad.

Mostrando las objeciones contra la filosofía kantiana así como retomando algunos aspectos de la crítica de Hamann al filósofo de Königsberg, pretendo indicar los hilos conductores que nos permitirían pensar que la crítica hegeliana a un tipo de metafísica así como la concepción de otra posible, se encuentran en estrecha relación con su filosofía del lenguaje.

Tanto Kant como Hamann son para Hegel autores que, en cierta medida, contribuyeron a la superación de la metafísica dogmática. Sin embargo la falla de ambos estriba, según Hegel, en permanecer en la unilateralidad de la subjetividad. Cómo superar la unilateralidad de la subjetividad tanto del “idealismo malo” de Kant como del *excesivo subjetivismo* lingüístico de Hamann, cargos que Hegel levanta contra ambos autores, es la pregunta que intentaré responder.

2. La crítica de Hegel a la filosofía kantiana

Mucho se ha escrito sobre la postura de Hegel con respecto a Kant, y ello no es de extrañar dadas las constantes referencias a Kant en la obra de nuestro filósofo, las cuales guardan un tono que va desde la admiración más respetuosa hasta la desaprobación.

Por mi parte, no pretendo aquí adentrarme en esta amplia gama de tonos. Lo que pretendo es poner en evidencia que abordar la crítica de Hegel a Kant es una buena forma para comprender en clave lingüística la postura de Hegel con respecto a la metafísica.

A continuación me concentraré en el punto central de lo que Hegel considera uno de los mayores problemas de la filosofía kantiana, no sin antes mostrar lo que para nuestro autor constituye el mérito de dicha filosofía.

Como lo señala en la *Ciencia de la Lógica* el gran avance de la filosofía kantiana se encuentra para Hegel en el concepto clave de la unidad *originariamente sintética de la apercepción*. Hegel dice:

Diese ursprüngliche Synthesis der Apperzeption ist eines der tiefsten Prinzipien für die spekulative Entwicklung; sie enthält den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs und ist jener leeren Identität oder abstrakten Allgemeinheit, welche keine

Synthesis in sich ist, vollkommen entgegengesetzt [W 6, p. 260-261].

Kant abriu a via para entender de maneira verdadeira as relações entre o objeto e o sujeito, proponendo para ele a descrição de a unificação de as representações. De dicha descrição se desprende para Hegel a conclusão de que sólo a unidade sintética de a apercepção é capaz de dar validade objetiva a as representações fabricadas por o entendimento¹. Para Hegel, Kant abriu o caminho para operar um cambio em a definição de o conceito de “representação”, acercándola a a de “objeto verdadeiro”. Dicho cambio sólo é posible si pensamos o objeto - e quando se mienta “objeto” se dice sempre “objeto válido” e no quimera o mera representação subjetiva - como objeto transcendental. Para Kant este é o correlato entre a unidade de a apercepção (yo autoconsciente) e a unidade de a multiplicidade em a percepção sensível².

Sin embargo, según Hegel, Kant no supo pensar a relação entre a unidade de a apercepção e as facultades coordenadas por ella, pues incluso manteniendo a importante figura de a unidade de a apercepção originariamente sintética, Kant conservó a su vez una dicotomía entre o entendimento e lo diverso de a intuição, echando de esta manera por a borda a idea de a unió originária. Este é un punto muy importante que según mi

¹ Cfr. W 6, 262.

² Kant dice: "Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung; aber dieses Etwas ist insofern nur das transzendentale Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können" *KrV*. A 150., (1956). Hamburg: Felix Meiner, p. 299.

opinión Hamann, a su manera, también detecta, pero ello lo veremos más adelante.

La crítica de Hegel a Kant expuesta en la *Ciencia de la Lógica* señala precisamente la separación entre el material empírico, lo diverso de la intuición y la actividad unificadora que realiza el entendimiento. La actividad sintética del entendimiento parece ser expresada por Kant, según Hegel, como una mera *relación* que alude a una previa separación entre la multiplicidad del material empírico y el entendimiento³, lo cual, nuevamente, va en contra de la supuesta síntesis originaria de la apercepción. La filosofía kantiana parece mentar con la actividad del entendimiento una pérdida de lo singular en beneficio de lo universal formal⁴; a esta actividad Hegel la llama abstracción. El que Hegel vea en la epistemología kantiana la primacía de dicha actividad es la razón por la cual Hegel relega esta la teoría kantiana de la representación a la psicología tradicional.

La ventaja teórica que Kant había visto en mantener el pensamiento ligado a lo que él mismo denominaba *experiencia*, es considerada por Hegel no como una postura antidogmática o como un sano empirismo, sino como la falla misma del sistema que hace de la filosofía kantiana un mero *reflejo psicológico del concepto*⁵.

Hegel descubre defraudado que Kant fracasa en su fundamentación metafísica pues dada la separación del concepto y de la intuición, o bien, dado el psicologismo kantiano, lo verdaderamente originario en Kant es escindido por éste. En ese sentido, para Hegel Kant no llega a la expresión filosófica de la verdad.

Hegel afirma que, según la deducción de las categorías, Kant hace del objeto, en tanto que unidad de lo diverso de

³ *Cfr.* W 6, 261. .

⁴ *Cfr.* W 6, 357-358.

⁵ *Cfr.* W 6, 261-262.

la intuición, una unidad producida por la unidad de la conciencia de sí. Ello significaría, en efecto, la verdad como la adecuación entre el objeto y el pensamiento. El inconveniente es que Kant hace de este objeto conocido un mero fenómeno contingente y sostiene, por otra parte, que es imposible para nosotros conocer las cosas tal y como éstas son en y para sí. Hegel dice respecto al problema en este aspecto de la filosofía kantiana:

Die Objektivität des Denkens ist also hier bestimmt ausgesprochen, eine Identität des Begriffs und des Dinges, welche die Wahrheit ist. Auf gleiche Weise wird auch insgemein zugegeben, daß, indem das Denken einen gegebenen Gegenstand sich aneignet, dieser dadurch eine Veränderung erleidet und aus einem sinnlichen zu einem gedachten gemacht werde, daß aber diese Veränderung nicht nur nichts an seiner Wesentlichkeit ändere, sondern daß er vielmehr erst in seinem Begriffe in seiner Wahrheit, in der Unmittelbarkeit, in welcher er gegeben ist, aber nur Erscheinung und Zufälligkeit [sei], daß die Erkenntnis des Gegenstandes, welche ihn begreift, die Erkenntnis desselben, wie er an und für sich ist, und der Begriff seine Objektivität selbst sei. Auf der andern Seite wird aber ebenso wieder behauptet, wir können die Dinge doch nicht erkennen, wie sie an und für sich seien, und die Wahrheit sei für die erkennende Vernunft unzugänglich; jene Wahrheit, welche in der Einheit des Objektes und des Begriffs besteht, sei doch nur Erscheinung, und zwar nun wieder aus dem Grunde, weil der Inhalt nur das Mannigfaltige der Anschauung sei. [W 6, 262.]

Analizando la cuestión de la verdad en Hegel y en Kant, Béatrice Longuenesse afirma que para Hegel, ésta sólo se alcanza cuando los elementos de la adecuación son, precisamente, homologables. Dichos elementos en adecuación son el pensamiento y el objeto pensado.

Longuenesse advierte la posibilidad de tomar esta postura como un regreso al dogmatismo que Kant combatía, sin embargo agrega acertadamente que para Hegel el objeto pensado no es un objeto exterior al pensamiento que fuera eventualmente abstraído por éste, sino un objeto propio del pensamiento⁶. En este sentido, la crítica de Hegel a Kant consiste, en palabras de Gwendoline Jarczyk, en no haber expresado *la realización de la realidad de la razón*⁷, lo cual constituye la verdad y es la clave para entender la metafísica hegeliana.

Para Hegel la crítica a la metafísica también tiene que ver con el rechazo al carácter subjetivo de las representaciones. En lugar de ser sólo producciones mías⁸, éstas contienen el concepto. Hegel dice al respecto:

[...] eben im Begriffe vielmehr diese Mannigfaltigkeit, insofern sie der Anschauung im Gegensatze gegen den Begriff angehört, aufgehoben werde und der Gegenstand durch den Begriff in seine nicht zufällige Wesenheit zurückgeführt sei; diese tritt in die Erscheinung, darum eben ist die Erscheinung nicht

⁶ Cfr. Longuenesse, Béatrice (2007). *Hegel's critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 25.

⁷ Cfr. Hegel, G.F.W. (1976). *Science de la Logique*, traducción, introducción y notas de Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière. Paris: Aubier Montaigne, p. 45. Nota 26 de Jarczyk G.

⁸ Cfr. Crítica al lenguaje privado en el apartado sobre la *certeza sensible* de la *Fenomenología del Espíritu*. Sobre todo el uso de los conceptos *mein* y *meinen*. Para la comprensión cabal del contenido filosófico que se juega en este juego de palabras es útil tener en cuenta la siguiente afirmación de Hegel: „Indem die Sprache das Werk des Gedankes ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. **Was ich nur meine, ist mein**, gehört mir als diesem besonderen Individuum an; **wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur meine.**“ Werke 8, p. 74. Cita tomada de Fetscher, I. (1970). *Hegels Lehre vom Menschen*. Stuttgart: Friedrich FrommannVerlag, p. 172. Subrayado por la autora.

bloß ein Wesenloses, sondern Manifestation des
Wesens. [W 6, 266]

En este sentido, según Hegel una apariencia no carece de esencia pues el concepto está en ella. Por ello el propio fenómeno o la apariencia- *Erscheinung*- es la manifestación de la esencia. Así, es posible decir que las apariencias son en ellas mismas – y no sólo para nosotros, apariencias.

Para dejar en claro la importancia de esta afirmación y su pertinencia en esta presentación se ha de aclarar que, tal y como John McCumber lo expresa, el concepto al interior de la apariencia, es, en realidad, la universalidad del lenguaje.⁹

Longuenesse agrega que con esta redefinición del concepto de apariencia Hegel deshecha la pregunta por la posibilidad de conocer la cosa en sí, sustituyéndola por la pregunta por la posibilidad de alcanzar el acuerdo entre el pensamiento con el pensamiento mismo¹⁰.

Yo sostengo que una buena forma para responder a esta cuestión se encuentra en la descripción del desarrollo orgánico [*organische Entwicklung*] de las diversas facultades en la inteligencia¹¹, desarrollo dentro del cual es posible percibir cómo Hegel va borrando, siguiendo ese mismo desarrollo, la separación entre la apariencia y cualquier fundamento subjetivo diferente de ésta última. El culmen, por así decir, de la anulación de la diferencia como diferencia de dos elementos autónomos, aparece con el signo lingüístico que Hegel llama “nombre” [Namen].

Sin embargo, hay que agregar que es insuficiente abarcar la cuestión del “nombre” abstrayéndolo de su dimensión gramatical y social. Por cuestiones de espacio no abordaré aquí la debatida cuestión del papel de la gramática

⁹ Ver McCumber, J. (2013). *Understanding Hegel's Mature Critique of Kant*, Stanford: Stanford University Press, p.113 y Hegel, W10, adición al §455.

¹⁰ *Cfr.* Longuenesse, B. *op. cit.*, p. 25

¹¹ *Cfr.* W 10, adición al §451.

en Hegel. Pero sí me avocaré al tratamiento del lenguaje siguiendo la crítica de Hegel a Hamann que se tocará a continuación y que consiste, en líneas generales, en atacar posturas poco filosóficas que tratan el tema del lenguaje como una cuestión privada. Para Hegel es necesario, además, considerarlo como un elemento del mundo del espíritu. A ello regresaremos después de la siguiente sección.

3. Crítica de Hamann a Kant y crítica de Hegel a la Metacrítica de Hamann.

Como es mi intención mostrar, en la respuesta que Hegel ofrece al problema de la metafísica está presente la impronta hamanniana y, en general, la impronta de la tradición inaugurada por Hamann y Herder. Por ello, antes de mostrar cómo Hegel responde a la pregunta por la posibilidad de la adecuación entre el pensamiento consigo mismo, respuesta que señala la postura de Hegel con respecto a la metafísica, me gustaría introducir el punto central de la crítica de Hamann al purismo de la razón kantiana.

La crítica de Hamann es en realidad muy sucinta y, como lamentará Hegel, incompleta e injusta¹²; sin embargo Hamann apunta precisamente a la problemática que, como hemos visto, Hegel hace explícita en la *Ciencia de la Lógica*.

La crítica de Hamann, a grandes rasgos, señala la a-lingüisticidad de la razón kantiana. De dicha a-lingüisticidad se sigue necesariamente para Hamann la pérdida de la unidad de las facultades: Como acabamos de ver, para Hegel las facultades cognitivas hubiesen debido permanecer unificadas en la síntesis originaria de la apercepción. Si bien Hamann, en su *Metacrítica*, no hace una referencia específica al concepto kantiano de síntesis originaria de la apercepción, si se refiere a una raíz común de la sensibilidad y el

¹² Cfr. W 11, 331.

entendimiento. El descuido de dicha raíz común por parte de Kant tuvo como consecuencia, dice Hamann, el haber disociado lo que la naturaleza había unido *en el lenguaje*¹³.

La forma en que Hamann presenta lo que para él constituye el error metodológico en Kant es un tanto tendenciosa ya que hace hablar a Kant en términos de lo que Hamann considera la constitución del lenguaje. De este modo el error metodológico de Kant consistiría en la presentación dicotómica de la receptividad del lenguaje y de la espontaneidad de los conceptos¹⁴, mientras que para Hamann, como sostiene Jürgen Villiers, el lenguaje es la mediación de la receptividad y la espontaneidad¹⁵.

Hamann considera que la constitución de la receptividad es lingüística y por ello critica el hecho de que en Kant el entendimiento sea la parte activa del conocimiento mientras que la sensibilidad se considera únicamente como un elemento pasivo. En otras palabras, Kant, a sus ojos, no logra conectar esta actividad basada en

¹³Hamann se pregunta: „Entspringen (d) aber Sinnlichkeit u. Verstand als zwey Stämme der menschl. Erkenntnis aus Einer gemeinschaftlichen Wurzel, so, daß durch jene Gegenstände gegeben und durch diesen gedacht werden ; zu welchem Behuf nun eine so gewaltthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat! Werden nicht alle beyde Stämme durch eine Dichotomie und Zweyspalt ihrer gemeinschaftl. Wurzel ausgehen u. verdorren? Sollte sich nicht zum Ebenbilde unserer Erkenntnis ein einziger Stamm beßer schicken mit 2 Wurzeln, einer obern in der Luft und einer unten in der Erde?“ <http://www.hamann-kolloquium.de/metakritik>. Ver también, Hamann, J. G. (2007). *Metacritique*, en *Writings on Philosophy and Language*. Traducción y edición de Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, p. 212. Y Villiers, J. (1997). *Kant und das Problem der Sprache*: Die historischen and systematischen Gründe für die Sprachlosigkeit der Transzendentalphilosophie. Konstanz: am Hockgraben, p. 244.

¹⁴Cfr. Hamann, J. G, *Metacritique*, *op. cit.*, p. 208.

¹⁵Villiers, J. *op. cit.*, p. 246.

la experiencia- en la intuición- con la constitución de los conceptos del entendimiento

Para Hamann las palabras – lo que parece designar como “lenguaje”- contienen tanto la facultad estética como la lógica pues son, por un lado *objetos* audibles y, por el otro, *conceptos* que poseen un significado en virtud de su pertenencia a la sociedad¹⁶.

En la reseña que Hegel dedica a la publicación de las obras completas de Hamann, nuestro autor señala que en la *Metacrítica*- aunque no sólo en ella- Hamann parece saltar de una conclusión a otra sin darse el trabajo de mostrar filosóficamente sus argumentos. Además, y sobre todo, la afirmación según la cual el lenguaje es histórico y social resulta cuestionable viniendo de Hamann por el hecho de que tan alabado carácter social es constantemente menospreciado por el así llamado Mago del norte, en tanto que escritor. Ello obliga a Hegel a denunciar en Hamann una subjetividad que se regodea en la expresión desenfrenada de la peyorativamente llamada originalidad. Hegel dice:

Unter ihnen ist wohl Hamann nicht nur auch originell, sondern mehr noch ein Original, indem er in einer Konzentration seiner tiefen Partikularität beharrte, welche aller Form von *Allgemeinheit*, sowohl der Expansion denkender Vernunft als des Geschmacks, sich unfähig gezeigt hat. [W 11, 280. Yo subrayo]

¹⁶Por eso, Hamann concluye: „Wörter haben also ein ästhetisches und logisches Vermögen. Als sichtliche und lautbare Gegenstände gehören sie mit ihren Elementen zur Sinnlichkeit und Anschauung, aber nach dem Geist ihrer Einsetzung und Bedeutung zum Verstand und Begriffen. Folglich sind Wörter so wol reine und empirische Anschauungen, als auch reine und empirische Begriffe; empirisch, weil Empfindung des Gesichts oder Gehörs durch sie bewirkt; rein, in so fern (in) ihre(r) Bedeutung durch nichts, was zu jenen Empfindungen gehört, (angetroffen) bestimmt wird.“ <http://www.hamann-kolloquium.de/metakritik>.

Para Hegel, Hamann es un autor que desprecia la universalidad del lenguaje y en general, a la sociedad en tanto que público susceptible de leer sus escritos¹⁷. Esta actitud que contradice lo que Hamann mismo predica, echa completamente por la borda la credibilidad de la crítica dirigida por Hamann hacia Kant. En este sentido Hegel es un crítico de la crítica de Hamann al criticismo kantiano, pero no, según pienso, porque considerase el punto neurálgico de dicha crítica erróneo –a saber la denuncia de la a-lingüisticidad de la razón y su consiguiente división-, sino porque como Kant, Hamann, tal como Ilana do Amaral lo explica¹⁸, permanece, dada su rebuscada originalidad, en el insuficiente punto de vista de la subjetividad unilateral.

¹⁷ *Cfr.* W 11, 329, 331, 330, 336 y 337.

¹⁸ Do Amaral sostiene que: “Tal acolhimento por Hegel da linguagem enquanto mediação não deve ocultar, entretanto, a completa ressignificação que esta mediação sofre por meio da sua incorporação ao desenvolvimento especulativo. [...] Embora central, entretanto, a exposição hamanniana permanece, quando pensada a partir do ponto de vista especulativo, presa a um momento simplesmente subjetivo da experiência humana [...] mediação insuficientemente positiva para expor a liberdade do espírito em sua verdade. [...] O limite fundamental da apropriação hamanniana – e assim também do alcance da sua crítica à filosofia transcendental – consiste, para Hegel, na subjetividade desta mediação da linguagem, na insuficiência da objetivação linguística que só o trabalho, como objetivação que perdura, e o Estado, como seu desenvolvimento na esfera da vida autoconsciente do espírito, podem adequadamente expor. O que aqui se encontra em questão para Hegel, atentemos, é a esfera de alcance ou a validade desta apropriação da verdade apenas subjetiva, pensada a partir da exposição da totalidade aspirada por ele e desenvolvida na especulação conceitual. É claro que como apropriação da idéia, ainda que subjetiva, a perspectiva hamanniana inclui o ponto de vista da unidade ou da totalidade. É isso que lhe dá a possibilidade de apresentar uma crítica da razão purificada do idealismo transcendental. *Cfr.* Do Amaral, I. (2009). “Hegel e Hamann: alguns diálogos”. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 10: 123-135, p. 133.

Sin embargo en su recensión de las obras completas de Hamann, Hegel también hace referencia al juicio que el Mago del norte emite con respecto a las contraposiciones entre el idealismo y el realismo¹⁹ presentadas por Jacobi en su escrito sobre Hume. En dicho texto Jacobi contrapone el realismo en tanto que postura que admite que la realidad es cognoscible indubitadamente para el sujeto a partir de la creencia que proporcionan los sentidos, y el idealismo, que hace de esta creencia sólo una herramienta de nuestra imaginación, sin representar ninguna certeza de que conozcamos el mundo exterior²⁰.

Dichas contraposiciones son para Hamann *narices de cera*²¹. Hegel no hace explícito el motivo de este juicio, sin embargo podemos asumir que la negativa de Hamann a aceptar tal contraposición estriba en su fuerte convicción de que la realidad se constituye lingüísticamente, así como el hombre se constituye, en tanto que tal, por el lenguaje que hereda. Esta última es una tesis esbozada en la *Metacrítica* y constituye el eje central de la postura de aquel otro metacrítico que es Herder.

Si recordamos lo dicho por Hegel en el sistema de Jena de 1803-1804 con respecto a la misma disputa entre el realismo y el idealismo encontramos que el punto central de la negativa de Hegel a participar en esta discusión coincide con la tesis de Hamann, a saber, en la constitución lingüística de nuestro pensamiento²². Esto nos lleva a la última recta de nuestra presentación.

¹⁹ Cfr. W 11, p. 346.

²⁰ Cfr. Ayrault, R. (1961). *La genèse du romantisme allemand II*. Paris: Aubier, p. 500.

²¹ Cfr. W 11, p. 346.

²² En ese texto Hegel sostiene: „Es ist also ganz auf dem Standpunkte des Gegen-Satzes, wo sich der sog. Realismus und der sog. Idealismus bilden und sich darüber [entzweien], entweder ob nämlich dies, daß etwas Farbe ist, im Objekt oder im Subjekt, in der Seite der Tätigkeit /

4. Hegel y la crítica a la metafísica a través de la exposición de la configuración del nombre

El punto que pretendo señalar con esta comunicación es que en la crítica que Hegel dirige contra Kant está implícita la crítica de Hamann al purismo de la razón aunque al mismo tiempo Hegel hubiese guardado una actitud crítica frente a la originalidad de este metacrítico. Que en la crítica hegeliana contra Kant perviven elementos de la crítica de Hamann a este último es posible verificarlo analizando el proceso orgánico que la inteligencia experimenta y que lleva a la formación del signo lingüístico en tanto que nombre y la tesis hegeliana de la pertenencia del lenguaje a la comunidad.

Siguiendo estas tesis, la ausencia de lingüisticidad de la razón que Hamann denuncia en Kant habría llevado a este último a ignorar la existencia verdadera de la apariencia, pues la verdad de la apariencia, que es para Hegel un movimiento, está en la universalidad [*Allgemeinheit*], que, como se había indicado con McCumber es, en realidad, el carácter social del lenguaje.

En este tenor, la universalidad del lenguaje no debe confundirse con la universalidad formal, es decir, no debe concebirse como el resultado de una operación realizada por un entendimiento capaz de abstraer la multiplicidad del mundo

oder der Seite der Passivität des Bewußtseins gegründet, so daß diese beiden Seiten absolut an und für sich bestehen und nicht vielmehr im Bewußtsein selbst nur als aufgehobene seien.[...] Es ist über einen solchen unvernünftigen Streit eigentlich nichts Vernünftiges zu sagen; die Farbe ist in ihren drei Potenzen, in der Empfindung als Bestimmtheit des Blau z. B. und dann als Begriff formell, ideell als Namen, als bezogen auf andere, als ihnen entgegengesetzt und zugleich ihnen gleich darin, daß sie Farbe sind, und hierin einfach, allgemein als Farbe. Diese wesentliche Totalität der drei Potenzen der Bestimmtheit trennt jener Realismus und Idealismus.“ Hegel G.W.F. (1986). *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Düsing/ Kimmeler. Hamburg: Felix Meiner Hamburg. P. 203.

sensible bajo un concepto- movimiento que coincide con lo que Hegel cree percibir en la deducción trascendental kantiana-, sino como la subsunción [*Aufhebung*] de lo que llamamos “cosas” en nombres y la existencia de éstos en el mundo espiritual.

Para Hegel las cosas no son *objetos externos* sino que son, en tanto que percibidos, el producto de una serie de síntesis producto de la imaginación. Revisaremos sucintamente este proceso analizando brevemente la primera síntesis y concentrándome en los movimientos de la imaginación que Ann Bates llama interiorización²³.

Este movimiento del proceso orgánico de la inteligencia en particular, muestra la superación de la esfera del Ser para pasar a la del *Dasein*, y tiene un rol lingüístico fundamental. En él se refleja uno de los aspectos, si no el más importante de la crítica de Hegel a Kant pues es el primer movimiento con el cual Hegel mostrará que la apariencia es en y para sí, y no, por el contrario, dependiente de un sujeto incapaz de percibir las cosas en sí, apto únicamente para percibir la contingencia fenoménica.

El término lógico de apariencia [*Erscheinung*] será desarrollado en este contexto a partir del concepto equivalente de Representación [*Vorstellung*]. La formación de la representación da inicio desde la intuición y este movimiento es subsumido bajo los movimientos de la imaginación, subsunción que le hace adquirir su verdad- en el sentido de verdad que Hegel emplea en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, el paso de una figura a otra con lo cual la figura anterior puede ser apreciada como movimiento completo.

Esa etapa que le otorga su verdad a la intuición es un momento del desarrollo orgánico de la inteligencia que

²³ Cfr. Bates, J. A. (2004). *Hegel's theory of imagination*, New York: SUNY, p. 55.

puede dividirse en tres: El momento del recuerdo (*Erinnerung*), el de la imaginación y el de la Memoria.

El primer momento es descrito por Hegel como una noche inconsciente en donde lo resguardado – intuiciones - carece por completo de objetividad o bien, en donde lo diferente todavía no se vuelve discreto²⁴. El recuerdo, como un pozo, al que se acude constantemente, permanece disponible a nuestras percepciones siguientes. Es gracias a él que reconocemos las cosas como previamente intuidas.

La posibilidad de extraer la imagen, como recuerdo, del pozo de imágenes inconscientes, se debe a la imaginación reproductiva. Ahora bien, en su avatar asociativo, la imaginación reúne en algo general *imágenes similares* [*ähnlichen Bilder*]²⁵.

A la imaginación reproductiva y a la imaginación asociativa se sumará otra a la que Hegel llama imaginación creadora de símbolos y signos.

El trabajo de dicha imaginación es el de hacer compatibles la imagen que advino gracias a la imaginación reproductiva²⁶, con la representación general, resultado de la imaginación asociativa.

Lo que deriva de esta combinación es un *Dasein* imaginario [*bildisches Dasein*] que es al mismo tiempo un *Dasein* sensible [*sinnliches Dasein*]²⁷ o bien, una relación de dos contrarios, a saber, la relación entre imaginaciones reproductiva [que es el recuerdo en tanto que producto de la

²⁴ W 10, §453.

²⁵ W 10, adición al §455.

²⁶ Hegel dice: „Die Reproduktion der Bilder geschieht aber von seiten der Einbildungskraft mit *Willkür*, und ohne die Hilfe einer unmittelbaren Anschauung. Dadurch unterscheidet sich diese Form der vorstellenden Intelligenz von der bloßen *Erinnerung*, welche nicht dies selbstätige ist, sondern einer gegenwärtigen Anschauung bedarf und *unwillkürlich* die Bilder hervortreten lässt. „W 10, Adición §455.

²⁷ W 10, Adición al §455.

imaginación reproductiva, o bien *lo exterior*] y el producto de la imaginación asociativa [que es la representación general interior²⁸ puesta del lado del sujeto²⁹]. Las síntesis que lleva a cabo la imaginación en sus diversos avatares (reproductiva, asociativa, creadora de signos) deben ser entendidas como el proceso de producción de la apariencia al interior de la inteligencia.

El momento en el que la imaginación produce sus propias apariencias, convirtiéndolas en signos es, como observan Gwendoline Jarczyk³⁰ o Béatrice Longuenesse³¹, un momento clave. Hegel escapa, por medio del concepto de signo, al idealismo puramente subjetivo, en donde la cosa

²⁸ W 10, Adición §456.

²⁹ W10, Adición §457.

³⁰ Gwendoline Jarczyk afirma lo siguiente : « D'un point de vue logique, cette réflexion de la chose en elle-même « hors » du savoir manifeste l'objectivité du réel en même temps qu'elle en est la condition. Par là le savoir échappe à un idéalisme seulement subjectif ». G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* I et II, *op. cit.* nota 26, p. 682.

³¹ Longuenesse explica de forma muy precisa lo que considero que es el problema al momento de entender la oposición con la que Hegel sigue explicando la relación entre el Yo y la cosa. Dicho problema es expresado con el concepto clave de “lo dado”. Longuenesse se encuentra explicando el momento de la reflexión externa, en la lógica de la Esencia. Ahí dice: “This second moment [reflexión externa] is one where it is recognized that the “presupposed” has being of its own, or is self-standing. In other words, if the immediate is “posited”, it is not by virtue of a mere transposition from the real of the given to that of thought, but by virtue of the confrontation between what is given and the unity of reflection that *transforms* it into thought. What needs to be done then is to understand how the thought of the given is constituted *in* but also *against* the given – ***with the added complication that the “given” itself is not in fact given, but always already thought, always already the product of this same confrontation between “givenness” and thought***”. Longuenesse, B. *op. cit.* p. 53. Subrayado por la autora.

Este movimiento me parece concordar con la explicación del nacimiento del signo en todos los escritos aquí analizados.

estaría sólo del lado de lo ideal, pues el signo producido por la imaginación es una *exterioridad*. **Sin embargo** dicha exterioridad no se encuentra fuera de la conciencia sino que es la expresión del poder de desdoblarse de la conciencia misma.

La objetividad así creada por las síntesis de la imaginación, hay que decirlo nuevamente, no debe ser tomada como aquella con respecto a la cual la certeza sensible en la *Fenomenología del espíritu* creía relacionarse. *Se trata, más bien, de una objetividad, de una exteriorización, creada por la conciencia misma o, si se prefiere, una exterioridad interna. Para Hegel no hay dos esferas ontológicas diferentes sino una diferencia metodológica pasajera al interior de la unidad de la conciencia.*

De esta manera el signo tiene un significado en sí mismo puesto que el lado de la representación general se ha puesto sobre la imagen, anulándola. En otros términos, la representación o la asociación de ideas se ha puesto en lugar de lo que en nuestro mundo de “percepciones” son las cosas. Así, el objeto A deviene mesa, sin ser otra cosa más ni otra cosa menos³². Hegel dice:

Das Zeichnen muß für etwas Großes erklärt werden. Wenn die Intelligenz etwas bezeichnet hat, so ist sie mit dem Inhalte der Anschauung [producto de la imaginación reproductiva, claro está, y no lo que podría confundirse con el ser percibido, como el ser de la lógica del ser] fertig geworden und hat dem sinnlichen Stoff eine ihm fremde Bedeutung zur Seele gegeben. So bedeutet zum Beispiel eine Kokarde oder eine Flagge oder ein Grabstein etwas ganz anderes als dasjenige, was sie unmittelbar anzeigen. Die hier hervortretende Willkürlichkeit der Verbindung des sinnlichen Stoffes [que era el primer momento dialéctico del signo, es decir

³² Hegel dice: “Die wahrhafte Stelle des Zeichens ist die aufgezeigte, das die Intelligenz, welche als anschauend die Form der Zeit und des Raums erzeugt [...] W 10 §458.

la cosa puesta como exterior] mit einer allgemeinen Vorstellung [que es el signo sólo puesto del lado subjetivo] hat zur notwendigen Folge, daß man die Bedeutung der Zeichen erst lernen muß. Dies gilt namentlich von den Sprachzeichen. [W10, §457]

De-signar es ya estar separada la inteligencia de la intuición. Pero no en el sentido de que la intuición estaría por un lado y la inteligencia por otro, sino que el “material sensible” producto de la síntesis producida en la intuición, realizada por la imaginación en tanto que recuerdo, adquiere autonomía respecto de las síntesis anteriores que la generaron. Así, el significado del signo no es la cosa “intuida”, como lo intuido simple, sino, como sostiene Hegel, algo extraño a la intuición. Ello quiere decir, según mi interpretación, no que se le coloque una etiqueta extraña y arbitraria a los objetos del mundo (aunque Hegel exprese la idea recurriendo a una relación entre lo sensible y la representación debe recordarse el constante movimiento de los elementos, y sobre todo, la exterioridad interna de eso sensible), sino precisamente, que los objetos del mundo son todas esas etiquetas arbitrarias.

El signo está todavía del lado de la exterioridad y en este sentido la intuición misma es lo que constituye el significado del signo, pues son lo mismo. Precisamente por ello Hegel sostiene:

Die Anschauung gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern etwas anderes vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine selbständige Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine Bedeutung. **Diese Anschauung ist das Zeichen.** Das Zeichen ist [...] die Pyramide, in welche eine fremde Seele verstzt und aufbewahrt ist [...] [W 10 §458. Subrayado de la autora]

Sin embargo este momento será superado por el momento interiorizante en el cual la cosa considerada como exterior – signo – será separada de su significado. En otras palabras, el significado, que estaba *pegado* a la cosa “exterior” será trasladado ahora del lado del sujeto- aunque no del sujeto unilateral sino del lado subjetivo siempre en movimiento.

El trabajo de *despegar* el significado de la cosa le atañe a la memoria productiva; ella aniquila el contenido particular del signo. Este es el primer movimiento configurador del nombre. Sólo el nombre hace posible el pensamiento y es precisamente por ello que de forma clara Hegel afirma que: “**Es ist in Namen, daß wir denken**”³³. Ello significa que para pensar no tenemos necesidad de recurrir a la intuición ni a la imagen. En el primer movimiento del signo no tenemos, propiamente, *entendimiento*, porque el signo es la cosa externa, por ello mismo podemos afirmar que ese momento corresponde a una especie de *percepción interpretativa*.

Ahora bien, la siguiente etapa del desarrollo orgánico de la inteligencia es la de la memoria mecánica. La memoria mecánica es para Hegel el movimiento que relaciona los nombres, según su significado interior, con la objetividad que se le vuelve a presentar a la inteligencia en su actividad perceptiva. Dicha memoria es una relación puesta entre la objetividad y el significado que tiene como consecuencia la aparición de la identidad de ambos, aunque colocada en el aspecto exterior. Esta identidad es “falsa”, en la medida en que sólo se trata de un tipo de aprendizaje que en español llamamos “de memoria” y que en alemán Hegel expresa con el término equivalente de *auswendig*. Según mi lectura, la memoria mecánica es la que hace del entendimiento un receptáculo inerte de nombres, pues lo aprendido de memoria está relacionado entre sí de forma carente de vida.

³³ W10, §462. Subrayado de la autora.

Lo que hará falta es la inversión de esta relación, lo que equivale a la apropiación del nombre, en la idealidad del entendimiento, lo que significa volverlo algo interno [*innwendig*]. Esto logra la verdadera objetividad de la inteligencia representadora y es el arribo de la inteligencia hacia sí misma.

Para la lectura de esta sección de la Enciclopedia me baso en la lectura del *Sistema de Jena* de los años 1805-1806, en donde Hegel, jugando con el término *auswendig* y su opuesto *innwendig*, explica la tarea de fijación que ejerce la memoria a este nivel. Hegel dice en dicho texto: „Tun d. h. reflektiert sich aus ihm. und macht es sich zum Gegenstand; - das nächste Produkt ist, daß wir etwas **auswendig** WISSEN; aber noch nicht **inwendig** wissen [...] „ [JS III, 180- Subrayado por la autora].

Que algo no sólo tenga que saberse de memoria sino que además tenga que dejarse libremente en movimiento al interior del pensamiento es lo que me lleva a interpretar el momento de la memoria mecánica como una figura o un movimiento que le sirve a Hegel no sólo para mostrar el desarrollo de la inteligencia pensante-lingüística, sino para establecer un tipo de crítica al entendimiento que fija las relaciones entre los nombres. Dado que el entendimiento es una etapa necesaria en el desarrollo de la inteligencia, la mecanicidad del significado, algo así como el hábito de unir nombres y su significado, no puede desaparecer, pero sí que puede superarse. Explicar esta posibilidad rebasa el propósito de la presente comunicación, sin embargo no debo dejar sin indicar que el desarrollo de esta cuestión abre otra posible teoría del significado en Hegel, además de la expuesta en el apartado sobre el signo.

5. La voz como puente hacia la generalidad del lenguaje.

Hegel ha mostrado hasta aquí que las cosas, o fenómenos, son, ciertamente, productos de la subjetividad, pero no por ello menos verdaderos. Su verdad reside en que las apariencias producidas por la imaginación y “depuradas” de cualquier referencia a imágenes en el proceso orgánico de su devenir nombres, proceso que continúa tanto en la memoria mecánica como en la productiva y por último en el pensamiento, son lo que conforma nuestro mundo de objetos.

En este orden de ideas podemos afirmar que Hegel superó la problemática kantiana de la apariencia pues en lugar de considerar lo singular como la multiplicidad unificada de la intuición que sería la representación para Kant, hizo de éste un nombre o un universal. Sin embargo, a diferencia del universal del entendimiento kantiano, que como Hegel considera, es una abstracción, la universalidad que Hegel pone en juego no es, por así decir, colocada sobre la multiplicidad de la intuición sino que, dicho especulativamente, es el universal que hace de la multiplicidad de lo intuido, un singular que expresamos en el lenguaje. Hegel dice en la *Fenomenología del Espíritu*:

Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen, ist: Dieses, d. .h. das allgemeine Diese, oder: es ist; d.h. das Sein überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus. [W 3, 85]

Al ser el universal lo que expresamos en nuestro lenguaje, Hegel está construyendo el camino para entender de qué manera el pensamiento es idéntico a sí mismo. John

McCumber llama a este fundamento de la apariencia la idea universal divina, que no es otra cosa que el lenguaje mismo como institución cultural³⁴.

En este punto Hegel se encuentra del lado de Hamann, al seguir el precepto que guía la metacrítica a la filosofía crítica, y que es el de la lingüisticidad de la razón.

Sin olvidar que Hegel guarda una postura crítica frente a Hamann en virtud de que para Hamann, a pesar de sus afirmaciones, el lenguaje es para él, en realidad, sólo la manifestación de una libertad subjetiva, no debemos soslayar que Hegel también asume, de manera implícita, una de las tesis centrales de la Metacrítica, a saber, la publicidad del lenguaje y su carácter espiritual.

- Tengamos en cuenta el papel de la voz: la voz no es sólo lo que contiene el significado de los nombres³⁵

³⁴ Cfr. McCumber, J., *op. cit.*, p. 31.

³⁵ Hegel dice: „Bedeutung des Dinges, gibt ihm einen Namen, und spricht dies als das Sein des Gegenstandes aus; was ist dies? antworten wir, es ist ein Löwe, Esel u.s.f. es ist, d.h. es ist gar nicht ein gelbes, Füße und so fort habendes, ein eigenes Selbständiges, sondern ein Name, ein Ton meiner Stimme; etwas ganz anderes als es in der Anschauung ist, und dies sein wahres Sein. Dies ist nur sein Name, das Ding selbst ist etwas anderes; d. h. wir fallen dann zurück in die sinnliche Vorstellung; oder nur ein Name in höherer Bedeutung, denn der Name ist selbst nur erst das sehr oberflächliche geistige Sein. - Durch den Namen ist also der/Gegenstand als seiend aus dem Ich heraus geboren.-Dies ist die erste Schöpferkraft, die der Geist ausübt; Adam gab allen Dingen einen Namen, dies ist das Majestätsrecht und erste Besitzergreifung der ganzen Natur, oder das Schaffen derselben aus dem Geiste; *logos* Vernunft, Wesen des Dinges und Rede, Sache und Sage, Kategorie. Der Mensch spricht zu dem Dinge als dem seinigen,1 und dies ist das Sein des Gegenstandes. Geist verhält sich zu sich selbst; - er sagt zum Esel, du bist ein Inneres und dies Innere ist Ich - und dein Sein ist ein Ton, den ich willkürlich erfunden - Ese1 ist ein Ton, der ganz etwas anderes ist, als das sinnliche Sein selbst; insofern wir ihn sehen, auch fühlen oder hören, sind wir es selbst, unmittelbar eins mit ihm. erfüllt; zurücktretend aber als Name, ist er ein Geistiges“ *Jenaer Systementwürfe III* (1987). Horstmann, R.P. (Ed.). Hamburgo: Felix Meiner, p. 175.

sino también es el de la exteriorización en el medio del Éter³⁶ o bien en el Espíritu.

En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel se refirió al lenguaje como el vehículo de la inteligencia individual que la hará conciencia colectiva; el lenguaje hablado es incluso para Hegel una suerte de contagio [*Ansteckung*] que se trasmite por la voz. Es en este medio patógeno, por así decir, que el Espíritu se propaga. Hegel dice al respecto:

Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht Ich aus, es selbst. Dies sein Dasein ist als Dasein eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. Ich ist dieses Ich - aber ebenso allgemeines; **sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäußerung und das Verschwinden dieses Ichs und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit.** Ich, das sich ausspricht, ist vernommen; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewußtsein ist. [W 3, 376. Subrayado por la autora].

El Yo como concepto general que representa la universalidad del lenguaje es el contagio que se produce al hablar. El yo dicho representa de la mejor manera lo que es la alienación pues el hablante sufre su desaparición en el reino de la generalidad³⁷. Hegel recordará un poco más adelante en este texto- La certeza. El alma bella, el mal y su perdón- el carácter sacrificial del lenguaje y con ello su poder de presentación de las autoconsciencias las unas para las otras.

³⁶ „Der absolute Geist eines Volkes ist das absolut allgemeine Element, der Äther, der alle einzelnen Bewußtseine in sich verschlungen, die absolute, einfache, lebendige, einzige Substanz.“ *Jenaer Systementwürfe I, op. cit.* p. 224.

³⁷ W 3, 376

Wir sehen hiermit wieder die *Sprache* als das Dasein des Geistes. Sie ist das *für andere* seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar *als solches vorhanden* und als *dieses* allgemeines ist [...] [W 3, 478]

La posibilidad del lenguaje de devenir Dasein del espíritu reside en su posibilidad de ser dicho y escuchado³⁸. Ello constituye su posibilidad de ser actualizado o, en otras palabras, su performatividad³⁹.

Para Hegel la voz es el movimiento final – y por ello principal, según la economía de la dialéctica especulativa - en donde lo ideal se vuelve material⁴⁰, en donde lo interno del intelecto individual se vuelve el verdadero ser de las cosas, su ser espiritual⁴¹. También constituye el momento de la alienación de la conciencia individual en la Universalidad compartida que es la vida en el medio social⁴², y por último también es el medio en donde la palabra desaparece en el tiempo⁴³.

Ahora, cuando la palabra es escuchada, la voz se vuelve una exterioridad dentro de una interioridad que conserva dicha exterioridad como exterioridad. Y cuando el otro habla se repite nuevamente el ciclo en donde una exterioridad guardada vuelve a expresarse y a dejarse guardar por la inteligencia que escucha⁴⁴.

El lenguaje, en realidad no designa, sino que pone nombres sonoros en relación, independientemente de esa

³⁸ Se trata del mutuo reconocimiento. *Cfr.* W10, §462.

³⁹ W 3, 376

⁴⁰ Ver JS I, *op. cit.*, 194.

⁴¹ Ver JS III, *op. cit.*, p. 175.

⁴² Ver W 3, 376.

⁴³ Ver W 10, §462.

⁴⁴ Ver W 10, §462.

mal llamada “realidad sensible” a la que de todas formas el hombre no accede pues el hombre vive, como Hegel dice desde los *Sistemas de Jena*, en un reino de nombres⁴⁵.

6. Conclusión

Con lo que se ha expuesto hasta ahora me parece haber demostrado cómo Hegel logra sortear uno de los problemas del idealismo trascendental. Uno de los problemas con Kant era el de afirmar por un lado la objetividad del objeto mientras al mismo tiempo se afirma que el objeto es una apariencia cuyo fundamento es impenetrable para nosotros.

Para Hegel, en cambio, la objetividad del objeto está expresada en el signo o cosa que la imaginación ha producido. Pero esa cosa que el signo es, no tiene otro fundamento más que la subjetividad de la que ella es producto. Ahora, si bien esto nos reconduciría al idealismo kantiano, Hegel escapa de él gracias al hecho de que este proceso de objetivación del objeto está dentro del marco de la inteligencia que piensa en nombres. El resultado de dicho proceso es la cosa como apariencia en y para sí cuya transformación en nombre es una versión del cumplimiento de la metafísica, pues si el pensamiento se da en nombres, y que el nombre es la subsunción de la cosa en tanto que signo, hay una identidad entre el pensamiento y sus objetos.

Aquí se hacen evidentes dos críticas a Kant: por un lado el objeto que percibo no es una apariencia falsa, sino el

⁴⁵ Die Welt, die Natur ist nicht mehr ein Reich von Bildern, innerlich aufgehobene, die kein Sein haben, sondern ein **Reich der Namen**. - Jenes Reich der Bilder ist der träumende Geist, der mit einem Inhalte zu tun hat, der keine Realität, kein Dasein [hat] - sein Erwachen ist das Reich der Namen. [...] JS III, *op. cit.*,175. Subrayado por la autora.

producto de un proceso orgánico o dialéctico propia de la inteligencia hablante y por ello una apariencia en y para sí, y además, el yo mismo, productor de dichas apariencias, es, a su vez, un universal lingüístico cuya definición reside en su relación con la comunidad.

Así, la posición de Kant que podría resumirse en “la apariencia, aunque falsa, es mía” es superada por la postura de Hegel que sostiene que la apariencia es la verdad y que dicha verdad existe por estar dentro de un sistema lingüístico comunitario. Es gracias a ambos elementos - la verdad de la apariencia y la existencia de ésta en el medio común del lenguaje, en tanto que producto permanentemente actualizado en una sociedad - que la postura subjetiva unilateral tanto de Kant como de Hamann queda superada por Hegel.

Bibliografía

G. W.F. Hegel:

Jenaer Systementwürfe I, Das System der spekulativen Philosophie, Düsing, K. & Kimmerle, H. (Eds.). Hamburgo: Felix Meiner (1986).

Jenaer Systementwürfe III. Horstmann, R.P. (Ed.). Hamburgo: Felix Meiner, 1987.

Weke 3, *Phänomenologie des Geistes* (1986). Werke: in 20 Bd., Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Werke 5, *Wissenschaft der Logik, 1* (1986). Werke: in 20 Bd., Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Werke 6, *Wissenschaft der Logik II* (2003) Werke: in 20 Bd., Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Werke 8, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (1970). Werke: in 20 Bd., Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Werke 10, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III* (1999). Werke: in 20 Bd., Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Werke 11, *Berliner Schriften 1818 – 1831*. (1986) Werke: in 20 Bd., Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bibliografía secundaria

Ayrault, Roger (1961). *La genèse du romantisme allemand II*. Paris: Aubier.

Bates, Jennifer Ann, (2004). *Hegel's theory of imagination*, New York: SUNY.

Do Amaral, Ilana Viviana (2009). “Hegel e Hamann: alguns diálogos”. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, 10: 123-135.

Fetscher, Iring (1970). *Hegels Lehre vom Menschen*. Stuttgart: Friedrich FrommannVerlag,

Hamann, Johann, Georg (1784). *Metakritik über den Purismus der Vernunft* : <http://www.hamann-kolloquium.de/metakritik>

Kant, Immanuel, (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner

Longuenesse, Béatrice (2007). *Hegel's critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

McCumber, John (2013). *Understanding Hegel's Mature Critique of Kant*, Stanford: Stanford University Press.

Villers, Jürgen (1997). *Kant und das Problem der Sprache: : Die historischen and systematischen Gründe für die Sprachlosigkeit der Transzendentalphilosophie*. Konstanz: am Hockgraben.

Traducciones

Hamann, Johann Georg (2007). *Metacritique*. En Haynes, K. (Ed.) *Writings on Philosophy and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F. (1993). *Phénoménologie de l'Esprit* I et II. Traducción, introducción y notas de Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière. Paris: Gallimard.

Hegel, G. W. F. (1976). *Science de La Logique*. Traducción, introducción y notas de Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière. Paris: Aubier Montaigne.

DIE ABSOLUTE MITTE.

LA LECTURA HEGELIANA DEL ENTENDIMIENTO INTUITIVO DE KANT

Sandra Viviana Palermo

CONICET

I.

Existe un acuerdo relativamente general entre los estudiosos de Hegel a cerca del rol fundamental que juega el concepto kantiano de entendimiento intuitivo en la interpretación hegeliana de la filosofía crítica. Tal rol se pondría en evidencia sobre todo en *Fe y saber*, texto en el que Hegel – como decía Hyppolite – nos ofrece «su punto de vista más profundo sobre el sistema kantiano»¹. Así, por ejemplo, Beatrice Longuenesse, sostiene que en *Fe y saber* la interpretación de Hegel se nos ofrece como reorganización del sistema crítico como un todo a partir de la *Crítica de la facultad de juzgar*, y sobre todo, a partir de la idea verdaderamente especulativa que Hegel encuentra en ella, la idea del entendimiento intuitivo². Con un enfoque muy diferente al

¹ En los textos de la madurez, segundo Hyppolite, como, por ejemplo, las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, «el pensamiento hegeliano se presenta esclerotizado y el filósofo separa demasiado a Kant de su contexto histórico con la intención de resumir su filosofía en relación a sí mismo; Hyppolite, J. (1954). “La critique hégélienne de la réflexion kantienne”, *Kant-Studien*, 45, 83-95.

² Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press. Cfr., sobre todo la segunda parte del

de Longuenesse, Sally Sedgwick también insiste en poner en el centro de la lectura hegeliana de Kant la figura del entendimiento intuitivo como modelo de conocimiento capaz de aferrar una unidad superior de pensamiento y realidad sensuada en la cual el dualismo de concepto e intuición sensible pueda ser superado³. Recientemente, también Eckart Förster ha subrayado la importancia de la figura del entendimiento intuitivo – y de la intuición intelectual – no sólo para la filosofía hegeliana, sino para todo el idealismo post-kantiano, cuya «reconstrucción sistemática» el autor emprende⁴, analizando tal figura no sólo como la llave metodológica más adecuada para comprender las transformaciones del periodo en cuestión, sino al mismo tiempo como una alternativa teórica aún abierta para el pensar contemporáneo.

volumen: *Point of View of the Man or Knowledge of God. Kant and Hegel on Concept, Judgment and Reason*, pp. 165-191.

³ Sedgwick, S. (2012). *The Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*. United Kingdom: Oxford University Press. Pueden verse, de la misma autora: (2004). "Hegel on Kant's Idea of Organic Unity: the Jenaer Schriften". En Doyé S.-Hainz M.-Rameil U. (Hg), *Metaphysik und Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag*. Berlin: De Gruyter, pp. 285-298; (2005). "The Emptiness of the "I". Kant's transcendental Deduction in *Glauben und Wissen*". En *Hegel-Jahrbuch: Glauben und Wissen* (Dritter Teil), Berlin: Akademie Verlag, pp. 171-175. Klaus Düsing, por su parte, afirma que para Hegel se trata de mostrar que nosotros, en la consideración teleológica de los organismos realizamos el «representar del mismo entendimiento intuitivo (1986). "Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels idealistische Umdeutung". *Hegel-Studien*, 21, 1986, pp. 87-128; aquí, p. 126.

⁴ Förster E. (2010), *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag; del mismo autore véase también: (2002). "Die Bedeutung von §§76-77 der *Kritik der Urteilskraft* für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 56, 2, (Teil I, pp. 169-190; Teil II, pp. 321-345).

El desacuerdo entre los comentaradores comienza en cambio cuando se trata de determinar el significado que el entendimiento intuitivo reviste para el proyecto filosófico hegeliano; si el recurso a tal figura implica un intento de substituir el entendimiento discursivo por un entendimiento intuitivo o, si así no es, cuando se trate de decidir cuáles son las características del entendimiento intuitivo que Hegel reconoce y asume como propias de nuestro entender. Cuestiones, éstas, intrínsecamente relacionadas con uno de los núcleos problemáticos fundamentales a la hora de analizar la opción filosófica hegeliana en su respuesta a Kant, es decir el tipo de relación que el pensador de Stuttgart concibe entre concepto e intuición, entre pensar y ser.

Dentro de este cuadro problemático, el objetivo del presente paper es el de ofrecer una pequeña contribución a cerca de cómo lee Hegel el concepto de entendimiento intuitivo en los primeros años de Jena, en un momento de la reflexión del autor en el cual la intuición intelectual ocupa aún un rol importante en el proceso de acceso al Absoluto. Analizaremos entonces la lectura hegeliana del entendimiento intuitivo, intentando mostrar los elementos que Hegel toma de Kant y la curvatura que imprime al enfoque kantiano. En este sentido, junto con Sally Sedgwick, creemos que es posible mostrar que, ya en los primeros años de Jena, Hegel se sirve del entendimiento intuitivo no en virtud de su carácter aconceptual – como algunos críticos han sostenido – sino más bien en virtud del modelo de «unidad orgánica» que el mismo presenta. Al mismo tiempo, respecto del trabajo de Sedgwick, creemos que, en este periodo de la reflexión del autor, la exigencia de una unidad pensada a partir de la «determinación recíproca de concepto e intuición», que según la autora dominaría el enfoque hegeliano, convive con un modelo de unidad tendiente a estructurarse todavía como identidad indiferenciada en la cual toda heterogeneidad se disuelve. En los textos hegelianos de los primeros años de Jena, a nuestro modo de

ver, están presentes dos modelos de unidad diferentes y el concepto de entendimiento intuitivo aparece como una de las figuras en las que este doble posicionamiento teórico se expresa.

II.

«Para poder comprender y aprender algo de los escritos tempranos de Hegel es necesario superar la falta de claridad alrededor del concepto de entendimiento intuitivo»⁵. Esta frase de Kenneth Westphal confirma la importancia de esta figura para encuadrar la reflexión hegeliana de los primeros años de Jena. Como se sabe, en este periodo, Hegel no habla sólo de entendimiento intuitivo, sino además de intuición intelectual. En la introducción al texto que marca su «debut público», la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, el filósofo dedica un apartado a lo que él llama «intuición trascendental», presentándola como el lado positivo de la razón y por ende de la especulación, en la cual se aferra finalmente que los opuestos son sólo en la relación identitaria que los constituye como tales. A diferencia de Schelling, de quien seguramente Hegel toma el concepto, la intuición intelectual, para Hegel, constituye *sólo un lado* de la verdadera especulación y exige, para su completamiento, el otro lado, el lado puramente negativo, que es el lado de la reflexión y por ende de la antinomia: «el saber trascendental – se lee en la *Diferencia* – une a ambos, reflexión e intuición»⁶. La intuición no se constituiría entonces, como sucedía con

⁵ Westphal K.(2000). “Kant, Hegel and the Fate of “the” intuitive Intellect”. En Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant’s critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 283-305, aquí, p. 283.

⁶ *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold’s Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 4, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1968 ff., p. 27 (de ahora en adelante cit. en el texto como *DS.*, seguido por el número de página)

la religión en los años de Frankfurt, como contrapuesta a la reflexión; tampoco implicaría la exclusión de toda distinción reflexiva⁷. De todas formas, y si es cierto que el cuadro teórico de los primeros años jenenses comporta la necesidad de incorporar, en el camino de acceso al Absoluto, el momento de la mediación reflexiva, éste sigue configurándose, en algunos pasajes, como lugar de diferencias que han de “caer” o disolverse en la medida en que se acceda a la absoluta unidad, la cual se presenta, de acuerdo a este cuadro, como *Abgrund* en el que toda distinción o separación «precipita» o «se hundee»⁸.

En *Fe y saber* no se retoma la cuestión de la intuición intelectual – o trascendental – como lado positivo de la especulación. Aquí no se trata, para Hegel, de formular su propia articulación sistemática, sino de mostrar de qué manera las tres filosofías de la reflexión – que delinear la totalidad de las formas posibles que el principio de la subjetividad finita puede asumir – constituyen la ocasión del

⁷ Sobre la diversa colocación de la intuición intelectual en Hegel y Schelling, cfr. Düsing, K. (1969). “Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena”. *Hegel-Studien*, 5, pp. 95-128. La diferencia fundamental que el autor encuentra entre ambos reside en el hecho de que Schelling contrapone la intuición intelectual, como conocimiento y acceso inmediato al Absoluto, a la reflexión. Para Schelling ésta última, al menos hasta 1803, no desempeña ninguna función constitutiva en el conocimiento del Absoluto. Sobre la intuición intelectual en la *Differenzschrift* y sobre las afinidades y diferencias de este concepto con el de “religión” en los años de Frankfurt, véase, Kang, S-J (1999). *Reflexion und Widerspruch. Eine Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs* (Hegel-Studien, Beiheft 41). Bonn: Bouvier Verlag, pp. 50-55.

⁸ Tómese como ejemplo el siguiente paso: «pues la especulación exige en su más alta síntesis de lo consciente y lo carente de conciencia también la aniquilación (*Vernichtung*) de la conciencia misma: de tal modo la razón precipita (*versinken*) en su propio abismo, y con ella su reflexión de la absoluta identidad, su saber y ella misma, y en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento racionante, que es el mediodía de la vida, pueden salir al encuentro uno y otra» (*Diff.*, 23)

desplegarse de la auténtica filosofía. En este contexto Hegel presenta el entendimiento intuitivo como verdadera idea de la razón que debe constituir el *Anfang* de la filosofía, que no puede venir «al final» como sucede en el enfoque kantiano, pues se debe «comenzar la filosofía únicamente a partir de esa idea y reconocerla como su único contenido»⁹. De este modo, la noción de entendimiento intuitivo domina toda la lectura hegeliana de Kant en *Fe y saber*, y a partir de ella Hegel intenta mostrar que la idea verdaderamente especulativa no es ajena a la filosofía kantiana, pues Kant mismo la encuentra en la *experiencia* de su pensar como idea «necesaria»: «[...] Kant tiene frente a sí ambas cosas, la idea de una razón en la que posibilidad y realidad son absolutamente idénticas, y la manifestación de la misma en cuanto capacidad de conocer, donde están separadas. Encuentra en la experiencia de su pensar ambos pensamientos; en la elección entre ambos su naturaleza ha despreciado la necesidad, lo racional, una espontaneidad intuyente, y se ha decidido exclusivamente por el fenómeno» (*GuW*, 341; *FyS*, 82-83).

Frente a la idea de un pensar en el que concepto e intuición no son «completamente heterogéneos», entonces,

⁹ *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 4, cit., p. 325; trad. esp. de V. Serrano, *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 65. Que la idea expresada con el concepto de entendimiento intuitivo deba constituir el *Anfang* de la filosofía queda certificado por el hecho que tal idea es la misma, para Hegel, que se expresa en los conceptos de unidad sintética originaria de la apercepción e imaginación productiva; mas sobre todo porque en el concepto del entendimiento intuitivo Hegel reconoce el mismo concepto expresado en la noción spinoziana de substancia, que en otros textos él mismo declara como el «comenzar de la filosofía con la filosofía» (*DS*, 24). Sobre la identificación de entendimiento intuitivo e imaginación productiva, cfr., Verra V. (1981), “Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo”. En Verra, V. (ed.), *Hegel interprete di Kant*. Napoli: Prismi, pp. 67-89.

Kant retrocede y le prefiere lo que llama «facultad cognoscente humana», es decir el entendimiento finito. ¿Pero qué significa, para Hegel, que Kant encuentra *en la experiencia de su pensar* la idea de un entendimiento para el que la relación entre universal y particular no se presenta como externa y contingente? Y ¿cuál es el lugar textual de Kant que consiente a Hegel tal afirmación? Hegel es claro al respecto: es en el *juicio reflexionante* que Kant encuentra el «término medio entre el concepto de naturaleza y el concepto de la libertad»; es éste el *absolute Mitte*, en virtud del cual la armonía de universal y particular queda garantizada, pues ambos conceptos, como tales, tienen su origen y génesis en tal «síntesis». En el juicio reflexionante, entonces, Kant *hace experiencia* de un pensar diferente al del entendimiento discursivo, pues encuentra la posibilidad de acceder a una totalidad a partir de la cual cada una de las partes se constituye y adquiere significado como tal, como parte de un todo. Y cuando Hegel afirma que el juicio reflexionante ofrece a Kant la posibilidad de acceder a esta modalidad cognoscitiva está convencido de retomar lo que el mismo Kant dice en el §77 de la *Kritik der Urteils kraft*, allí adonde sostiene que si queremos representarnos la posibilidad del todo no como dependiente de las partes – como sucede de acuerdo a las características de nuestro entendimiento discursivo – sino representarnos «la posibilidad de las partes según su constitución y unión como dependiente del todo», debemos pensar «en conformidad al entendimiento intuitivo (arquetípico)». (KU, 349; CJ, 272).

El Juicio reflexionante, según Kant, nos permite pensar *nach Maßgabe des intuitiven Verstandes*, pues cuando hace uso del principio de la finalidad imita o reproduce el modo de operar de un entendimiento intuitivo, cuya modalidad cognoscitiva debe seguir si quiere dar cuenta de ciertas formas naturales que no pueden explicarse en base a las leyes universales y necesarias que nuestro entendimiento impone

a la naturaleza¹⁰. Hegel se hace eco entonces del rol positivo que Kant atribuye al entendimiento intuitivo en el §77 de la tercera *Crítica*¹¹ como *modelo* de la facultad de juzgar, para consolidar su tesis de que gracias a la *reflektierende Urteils kraft* experimentamos un modo de pensar a la manera de, o «en conformidad a», un entendimiento intuitivo. Por eso mismo, le resulta inaceptable que Kant termine por considerar tal modalidad como simplemente reflexionante, como una máxima subjetiva que *nosotros* debemos pensar en virtud de la peculiar constitución de nuestras facultades cognoscentes, sin por ello atribuirle carácter determinante y objetivo¹².

¹⁰ Así interpreta el rol del intelecto intuitivo un acreditado estudioso kantiano como Silvestro Marcucci, quien sostiene que nuestra *Urteils kraft* funciona como un análogo del entendimiento divino, que está en condiciones de comprender la universalidad sintéticamente. De hecho «precisamente a través del Juicio nos es dado concebir la experiencia fenoménica como un sistema fundado sobre la idea de una totalidad que precede lógicamente, si bien no temporalmente, las partes». Se trata de un modo de proceder que, según el estudioso italiano, es típico del entendimiento intuitivo del §77; S. Marcucci, *Aspetti epistemologici della finalit  in Kant*, Le Monnier, Firenze 1972, p. 212 y ss. (n. 3).

¹¹ Que en el discurso kantiano, el entendimiento intuitivo posea, además del rol “negativo” como *Grenzbegriff* que permite delimitar, por contraposición, las características de nuestro entendimiento discursivo, un rol positivo, ha sido reconocido por muchos críticos; véase al respecto Longuenesse, B. (2007). *Point of View of Man or Knowledge of God. Kant and Hegel on Concept, Judgment and Reason*. En Id., *Hegel’s Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 165-191. Para una lectura que parece asignar un rol sólo negativo al entendimiento intuitivo, como “cierre” del cuadro trascendental en su conjunto, cfr., Nuzzo, A. (2009), “*Kritik der Urteils kraft §§76-77: Reflective Judgment and the Limits of Transcendental Philosophy*”. En *Kant Yearbook 1/2009: Teleology*. Berlin: De Gruyter, pp., 143-172.

¹² Aquí se puede notar uno de los puntos problemáticos del discurso kantiano y de la introducción del entendimiento intuitivo: Kant introduce la figura del entendimiento en condiciones de intuir para mostrar la contraposición, la peculiaridad de nuestras facultades cognoscentes; peculiaridad en virtud de la cual el principio de la finalidad resulta un principio sólo subjetivo que no nos es lícito leer como objetivo,

III.

Ahora bien, si es cierto que Hegel acentúa el rol positivo del entendimiento intuitivo en Kant, como así también su estrecha relación con la facultad de juzgar, veamos cuáles son

atribuyendo a las formas de la naturaleza lo que pertenece solamente a nuestra facultad de juzgar. Ahora bien, cuando en el §77 Kant dice que un entendimiento distinto del nuestro, capaz de intuir, podría encontrar el fundamento de los seres que nosotros llamamos productos naturales (*Endzwecke*) en el mecanismo de la naturaleza, y que esto nos obliga a usar el principio teleológico como máxima de nuestra facultad reflexionante de juzgar, utiliza un argumento que sería válido también para los principios del entendimiento; decir, de hecho, que un entendimiento intuitivo podría ver la naturaleza de manera diferente a como la vemos nosotros, no justifica de por sí el carácter reflexionante de la máxima teleológica, pues el mismo concepto de naturaleza, con sus leyes trascendentales, si bien tiene carácter objetivo, no puede decirse válido para un entendimiento que a diferencia del nuestro, esté en condiciones de intuir, para el cual, como dice Kant en la primera *Crítica*, las categorías no tendrían sentido ni significado (cfr., *KrV*, B 145). Con esto lo que se quiere decir es que intentar justificar el carácter simplemente subjetivo del principio de la finalidad, distinguiendo entre *nuestra* modalidad cognoscitiva y la de un entendimiento en condiciones de intuir, justamente porque a tal entendimiento se apelaba también como *Grenzbegriff* en la primera *Crítica*, llevaría a Kant o a identificar como *subjetivos* el juicio determinante y el reflexionante – es decir a aplastar los principios del entendimiento sobre el juicio reflexionante – o a identificar los principios objetivos del entendimiento sobre la cosa en sí – es decir a aplastar las leyes trascendentales de la naturaleza sobre la cosa en sí; como cuando en el apartado 70, Kant afirma que nuestra razón no podrá nunca resolver la cuestión de si «en el fundamento interno, para nosotros desconocido, de la naturaleza misma, no coincidirían en un mismo principio el nexo físico-mecánico y el finalista de la misma cosa», y por ello la facultad de juzgar se ve obligada a concebir ciertas formas de la naturaleza sobre la base del principio teleológico, mas siempre como facultad de juzgar «reflexionante (a base de un principio subjetivo), no como determinante (a consecuencia de un principio objetivo de la posibilidad de *las cosas en sí*)» (*KU*, 316; corsivo nuestro).

las características de tal figura que él retoma. Se trata de un tema complejo, pues ya en Kant la noción de entendimiento intuitivo, aún cuando se la considere sólo en la *Crítica de la facultad de juzgar*, presenta varios desplazamientos semánticos. Como algunos críticos han puesto en evidencia, Kant recurre al entendimiento intuitivo para resolver cuestiones diferentes, de suerte que tal figura tiende a variar su fisionomía ante cada problemática que con ella se intenta resolver. Así, por ejemplo, Moltke Gram distingue entre tres tipos de entendimiento intuitivo: un entendimiento que conoce las cosas en sí mismas, independientemente de las condiciones de la sensibilidad; un entendimiento que crea los propios objetos con su mismo acto de conocer y un entendimiento que conoce la suma total de todos los fenómenos. Mientras que para el segundo tipo de entendimiento las categorías no entrarían en juego y valdría lo que Kant sostiene en el §21 de la primera *Crítica* a cerca de la superfluidad de las mismas para un entendimiento que creara sus propios objetos por el sólo hecho de pensarlos¹³, en el primer y el tercer tipo de entendimiento intuitivo las categorías no necesariamente caen, de suerte que no se puede afirmar que el entendimiento intuitivo kantiano es aconceptual.

¹³ El texto de Gram se propone discutir y demostrar la falsedad de lo que el autor llama la «continuity thesis», es decir la tesis que sostiene: 1. que la noción de intuición intelectual denota un único espacio problemático para Kant, la relación entre un entendimiento y los objetos en sí mismos; 2. que los objetos de tal entendimiento no son dados sino creados por él; 3. que Fichte y Schelling afirman lo que Kant niega cuando rechaza la posibilidad de la intuición intelectual (Gram, M.S. (1981). “Intellectual Intuition: the Continuity Thesis”. *Journal of the History of Ideas*, vol.2, n. 2, pp. 287-304. Al texto de Gram hace eco Westphal Kenneth (2000). *Kant, Hegel and the Fate of “the” Intuitive Intellect*. En Sedgwick S. (ed.), *The Reception of the Kant’s Critical Philosophy*. Cambridge; Cambridge University Press, pp. 283-305. Para Westphal, el primer Hegel toma el concepto de entendimiento intuitivo como adiscursivo y aconceptual y esta falta de articulación conceptual es lo que se modificará a partir de 1804.

También Eckart Förster ha puesto en evidencia que en los §§ 76 y 77 de la *Kritik der Urteilkraft* Kant pone en juego dos facultades cognoscitivas distintas, ninguna de las cuales puede ser reducida a la otra: a partir de la diferente designación de *intuición intelectual* y *entendimiento intuitivo*, el estudioso alemán intenta mostrar que cada una de estas designaciones responde a una problemática diferente y posee a su vez dos modalidades expresivas distintas, cada una de las cuales remite al contexto precrítico de la físico-teología y al contexto crítico relativo a la caracterización del entendimiento y de la sensibilidad humanos, a los cuales se contraponen. Así, mientras la intuición intelectual se declina como unidad productiva de posibilidad y realidad (correspondiente al contexto precrítico), y como intuición no sensible de cosas en sí (propia en cambio del contexto crítico), ambas presentes en el §76; el entendimiento intuitivo se conjuga como entendimiento originario, autointuitivo (cuyas raíces se remontan al enfoque precrítico), y como entendimiento universal sintético (correspondiente en cambio al enfoque crítico)¹⁴. Este último sería el entendimiento del que Kant habla en el §77.

De este modo la noción de entendimiento intuitivo, que el mismo Kant nos ha acostumbrado a leer como unitariamente compacta, se multiplica en una pluralidad de conceptos distintos, cuya fisionomía precisa Kant no aclara; como así tampoco explicita a qué tipo de entendimiento intuitivo se refiere en cada contexto problemático o de qué

¹⁴ Véase Förster, E. (2002). “Die Bedeutung von §§ 76,77 der Kritik der Urteilkraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie”, cit.; del mismo autor, *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, cit. Para un comentario de las distinciones operadas por Förster respecto del concepto de entendimiento intuitivo, cfr., Haag, J. (2013). “Grenzbegriffe und die Antinomie der teleologischen Urteilkraft”. En Haag, J.-Wild, M. (Hrsg.), *Übergänge –diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Försters Die 25 Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, pp. 141-172.

manera han de articularse entre ellos (por ejemplo, los entendimientos de los §§76 y 77 y el entendimiento del §IV de la *Introducción*)¹⁵ y con la facultad de juzgar estos diversos tipos de entendimiento: mientras que el entendimiento intuitivo como unidad compacta de posibilidad y realidad, como tal que no tiene «otros objetos que lo real» – pues lo que él piensa es y lo que es es en tanto y como él lo piensa – parece excluir toda conformidad a fin, pues para un entendimiento de este tipo no subsistiría la contingencia, que es condición necesaria de la *Zweckmäßigkeit*, el entendimiento del §77, como capaz de aferrar un «universal sintético», es decir como entendimiento capaz de ir del todo a las partes –

¹⁵ En el §IV de la *Introducción*, Kant afirma que el principio de la conformidad a fin implica que las leyes empíricas, con respecto a lo que en ellas queda indeterminado por nuestro entendimiento, tienen que ser consideradas «como si un entendimiento (aunque no fuera el nuestro) las hubiera dado a los fines de nuestras facultades de conocimiento para hacer posible un sistema de la experiencia según leyes especiales de la naturaleza» (*KU*, XXVII; *CJ*, 23). Este entendimiento pareciera ser un entendimiento creador, mientras que el §77 no lo es. Por otra parte, este entendimiento, como el del §77 muestran una estrecha relación con la facultad de juzgar, mientras que el del §76 se constituye como *Grenzbegriff* de la misma. Manfred Baum intenta mostrar que uno de los momentos fundamentales de la lectura hegeliana de Kant pasa por la identificación de la figura del entendimiento intuitivo con el entendimiento divino del que Kant habla en la *Introducción*, y por la consiguiente identificación de dos funciones que, según el autor, podrían corresponder al intelecto divino, pero no al intelecto intuitivo del §77: la orientación de las leyes de la naturaleza como conformes a nuestra facultad de conocer y el modo de conocer del mismo intelecto intuitivo. Estas dos funciones, según Baum, no son identificables, pues Kant introduciría el intelecto intuitivo como concepto negativo, necesario para iluminar el carácter puramente contingente y antropomórfico del pensamiento teleológico; es decir, el filósofo de Königsberg, «en este entendimiento introduce una instancia para la cual la finalidad de la naturaleza no tiene ningún sentido»; cfr., Baum, M. (1990). “Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs”. En Fulda, H.F.-Horstmann, R.P. (Hrsg.), *Hegel und „die Kritik der Urteilskraft“*. Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 158-173, aquí, p. 169.

y no como el nuestro de las partes al todo como causa de éste – mantiene una estrecha relación con el Juicio reflexionante, constituyéndose como *modelo* del principio de la *Zweckmäßigkeit*. Esta última está estrechamente enlazada con la contingencia – que el entendimiento del §76 excluye – más también con la idea de totalidad, a la cual el entendimiento del §77 accede. Por otra parte, mientras el entendimiento como universal sintético no parece implicar un entendimiento en condiciones de crear su propio objeto y por ende no necesariamente excluye los conceptos – sino sólo los conceptos analíticos de nuestro intelecto – en el entendimiento del §76 la unidad compacta de posibilidad y realidad parece excluir toda articulación conceptual¹⁶.

De esta pluralidad de tipos de entendimiento intuitivo y de las problemáticas que tal figura abre en el discurso kantiano no parece haber un registro en los textos de los primeros años jenenses. En *Fe y saber*, después de haber dicho que en la belleza Kant abraza el concepto de lo

¹⁶ En este sentido, si la distinción operada por Förster puede ser de algún modo o por lo menos parcialmente superpuesta a la operada por Gram, hay un punto en el que los dos estudiosos se distinguen y es en el hecho de que para el primero ni la intuición intelectual ni el entendimiento intuitivo, cada uno con sus dos modalidades, parece presentar un carácter conceptual. El concepto, escribe Förster, es una representación que se obtiene por abstracción a partir de caracteres comunes, de suerte que un entendimiento en condiciones de intuir, capaz de ir del universal al particular o de acceder a la cosa en sí por medio de la sola intuición, no necesitaría de tales conceptos. Para Gram, en cambio, sólo el concepto de entendimiento intuitivo como tal que crea sus propios objetos conociéndolos implica la exclusión del aparato conceptual. Desde este punto de vista, la posición de Förster contrasta con la de Sedgwick, para la cual el concepto de entendimiento intuitivo del §77 no implica de ninguna manera la supresión de los conceptos, sino sólo de los conceptos analíticos propios de nuestro entendimiento discursivo; los conceptos de un entendimiento intuitivo serían entonces «sintéticos»; cfr., Sedgwick, S. (2012). *The Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, cit., pp. 18-19.

suprasensible, Hegel sostiene que es en la reflexión sobre la naturaleza orgánica que la idea verdadera de la razón se expresa «de manera más determinada»; es decir

en la idea de un entendimiento intuitivo, para el que posibilidad y realidad son una y lo mismo, para el que conceptos (que *sólo* se dirigen a la posibilidad de un objeto) e intuiciones sensibles (que nos ofrecen algo sin que por ello se dejen conocer como objeto) desaparecen (*wegfallen*); de un entendimiento intuitivo que no va de lo universal a lo particular y de esto a lo singular (mediante conceptos), para el que no tiene lugar la *contingencia* en el acuerdo de la naturaleza y sus productos según leyes *particulares* del entendimiento, en el que, como entendimiento arquetípico, la posibilidad de las partes, etc., su estructura y conexión, dependen del todo (*GuW*, 340; *FyS*, 36; trad. ligeramente modificada).

Como se puede ver, Hegel lee la figura del entendimiento intuitivo¹⁷ sin prestar atención a las diferencias que el mismo presenta: el concepto de un entendimiento en condiciones de aferrar el todo y a partir de él, la posibilidad de las partes, su lugar y significado dentro del todo, como así también la relación entre ellas y su conexión con el todo, se presenta para él como el mismo entendimiento creador de sus objetos, para el cual la distinción entre conceptos e intuiciones sensibles no subsiste, y en el que éstos, como

¹⁷ En estas páginas Hegel no habla nunca de intuición intelectual, sino solo de entendimiento intuitivo. De intuición intelectual hablará Hegel sólo en relación a Fichte, para criticar que en su filosofía la intuición no es verdadera intuición intelectual, sino sólo abstracción, que vuelve metódica la contingencia de la conciencia común, sin quitarle nada de su contingencia y vulgaridad. También hablará de intuición intelectual en el apartado dedicado a Jacobi, afirmando que la «infinitud de la substancia y su conocer es la intuición intelectual». Véase también *GuW*, 368; *FyS*, 114.

tales, desaparecerían. Es más, en varios pasos Hegel repite que en el entendimiento intuitivo concepto e intuición «*wegfallen*»¹⁸, desaparecen, pareciendo así avalar la idea de Kenneth Westphal, para el cual el concepto hegeliano de entendimiento intuitivo en *Fe y saber* se presenta como figura exclusivamente aconceptual y adiscursiva¹⁹. A nuestro modo de ver, como intentaremos mostrar, esta acentuación del caer o desaparecer de concepto e intuición, responden a una idea de Absoluto, aún presente en la reflexión hegeliana de este periodo, como unidad «más allá» (*Jenseits*) de las diferencias, como unidad compacta e indiferenciada.

Sin embargo, otros pasajes del texto ponen en evidencia que lo que a Hegel más le interesa de tal figura es el hecho de que con la misma Kant haya accedido a la idea de una unidad verdaderamente orgánica, es decir a una totalidad en la cual y para la cual las partes adquieran significado, sin a su vez perder la especificidad que las constituye como partes distintas entre ellas y del todo. Así, escribe Hegel, si ante Spinoza, Kant no hubiese tenido presente sólo su unidad intelectual, mas hubiese leído la substancia a la luz de su mismo concepto de entendimiento intuitivo, entonces

habría debido tomar la unidad spinozista no por una unidad abstracta que rechaza la conformidad a fin [...] sino como una unidad orgánica inteligible absolutamente en sí, y habría reconocido de ese modo inmediatamente esa unidad orgánica, el fin de la naturaleza (*Naturzweck*), que él concibe como determinación de las partes por el todo, como identidad de la causa y del efecto (*GW*, 342; *FyS*, 83-84).

¹⁸ S. Sedgwick lee en cambio estos pasajes en el sentido de que Hegel, como ya Kant, no afirma que los conceptos desaparecen, sino que sostiene que desaparecen los “conceptos analíticos” de nuestro entendimiento, mas no los conceptos sintéticos; cfr., Sedgwick, S. (2012). *The Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, cit., pp. 18-19.

¹⁹ Cfr., K. Westphal, *op. cit.*, p. 285.

Mas allá del problema de la identificación de la substancia spinoziana con el entendimiento intuitivo²⁰, en el paso citado se ve no sólo que Hegel toma el concepto de entendimiento intuitivo en su rol positivo como *modelo* de la *Urteilkraft* – acentuando así una cercanía entre ellos que el uso kantiano de la analogía deshecha – sino además que el concepto que Hegel persigue es el de unidad orgánica, el de fin de la naturaleza o *Naturzweck*, que el mismo Kant, en el §64 de la tercera *Crítica*, define como tal que es causa y efecto de sí mismo, es decir como tal que aquí la serie causal no se despliega sólo en una dirección, descendiente, sino, al mismo tiempo, en la dirección inversa, ascendente. Este concepto, que según Kant explicita la posibilidad de un todo que se auto-organiza y en el cual las partes operan de tal suerte que la conservación de una de ellas depende de la de las demás y viceversa, es el concepto que Hegel entiende como la verdadera idea especulativa de Kant.

Esta idea de unidad orgánica, en la cual partes y todo se combinan entre sí, adquiriendo sentido y significado en tal articulación recíproca, es la que Hegel seguramente vislumbra en el concepto kantiano de «universal sintético», como unidad en la cual identidad y alteridad no se contraponen ni permanecen una frente a la otra, sino que se compenetran en una totalidad orgánica. Y nos parece importante subrayar que leyendo el universal sintético como totalidad a partir de la cual las partes se constituyen como tales, sin perder sin embargo su especificidad y alteridad – es decir sin ser absorbidas dentro de una unidad indiferenciada –, Hegel muestra aferrar – radicalizándola – una de las características esenciales que tal concepto tenía en Kant:

²⁰ Sobre la identificación de entendimiento intuitivo y substancia spinoziana véase Di Giovanni, G. (1991). “The Spinozism of Kant. Paragraph 76 of the *Critique of Judgment*”. En Funke, G. (Hrsg.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*. Bonn: Bouvier, pp. 21-31.

como ha puesto en evidencia Silvestro Marcucci, el concepto de «universal sintético» habría de ser leído a la luz del concepto de «unidad sintética» que Kant introduce en la así llamada *Primera Introducción* a la *Crítica de la facultad de juzgar*, contraponiéndolo a la «unidad analítica» de las leyes de nuestro entendimiento y calificándolo como lugar de unificación de lo diferente/heterogéneo, de lo contingente o *a posteriori*: Kant habla aquí de «unidad sintética de la experiencia como sistema que reúne bajo un único principio las leyes empíricas, *también por lo que ellas tienen de diferentes*»²¹. En este sentido, la unidad sintética se constituye como tal que es a su vez unidad de lo heterogéneo (las leyes empíricas) con lo homogéneo, con la «unidad analítica» que constituye la naturaleza en general (las leyes trascendentales producidas por nuestro entendimiento), pues el principio de la facultad de juzgar debe garantizar el *pasaje* de la analogía general (unidad analítica) a la analogía particular de la experiencia (unidad sintética).

El universal sintético que Kant atribuye al entendimiento intuitivo del §77 y cuyo *modelo* la facultad de juzgar sigue, se constituye entonces como totalidad que contiene las partes y formas naturales (lo distinto, heterogéneo) y los nexos en virtud de los cuales tales partes o formas se conectan en una totalidad única (lo que identifica lo heterogéneo); es decir como unidad que contiene la *ratio* de la *identidad* de las partes (en virtud de lo cual se transforman en miembros de una única totalidad), y, al mismo tiempo, la *ratio* de su *diversidad* (lo que hace que esta totalidad no sea una unidad indiferenciada, de suerte que A sea distinguible de B, ambos como partes concretamente distintas del todo unitario). Así se llega a una unidad que presenta la estructura de una unidad de lo idéntico (homogéneo) y de lo diferente (heterogéneo); concepto análogo a la definición hegeliana de Absoluto como «identidad de la identidad y de la no identidad», es

²¹ EEKU, 204.

decir como totalidad unitaria que no deja lo heterogéneo fuera de sí.

IV.

A partir del recorrido propuesto, se pueden poner en evidencia algunas cuestiones conclusivas: en principio nos parece se puede afirmar que Hegel retoma la noción kantiana de entendimiento intuitivo poniendo el acento en el concepto de universal sintético como totalidad en la que todo y parte se constituyen articulándose en estrecha relación, sin que ello signifique la absorción de la particularidad en una unidad que de ese modo se volvería unidad indiferenciada. Desde este punto de vista, estamos de acuerdo con Sally Sedgwick cuando sostiene que ya en *Fe y saber* el modelo hegeliano de unidad de universal-particular es el de la unidad orgánica, y que tal modelo no implica una reducción de lo particular (de la intuición) al universal (del concepto) – o viceversa – sino que en él «parte y todo están uno frente al otro en una relación de recíproca causalidad o determinación»²². La propuesta hegeliana, para la autora, comportaría entonces una lectura del problema de la relación universal-particular a la luz de la figura kantiana del entendimiento intuitivo, como «recíproca determinación» de los mismos²³.

²² Sedgwick, S. (2004). *Hegel on Kant's Idea of Organic Unity: The Jenaer Schriften*, cit., pp., 285-298. Véase, de la misma autora, *The Hegel's Critique of Kant. From Dichotomy to Identity*, cit.; cap. II: *Organic Unity as the "True Unity" of the Intuitive Intellect*.

²³ Si la opción hegeliana fuera la de asumir que la realidad no es más que una creación de los actos de nuestro entendimiento, de suerte que no habría ninguna diferencia entre entendimiento intuitivo y entendimiento discursivo, entonces no habría forma de evitar concluir que el modelo cognoscitivo de Hegel es el de un «proto-racionalismo». Ésta es una interpretación bastante común de Hegel, dice Sedgwick, pero es claramente errónea: Hegel no busca la eliminación de conceptos e intuición, ni pretende afirmar que para conocer nosotros no

Este concepto de «recíproca determinación» (*reciprocal determination*) de universal y particular, que Sedgwick utiliza para leer la posición hegeliana, recorre seguramente los escritos de los primeros años de Jena; y es evidente que mediante tal concepto Hegel intenta pensar un modelo de conocimiento alternativo al kantiano, que él ve como determinación causal puramente mecánica y, con ello, como dominio de un lado sobre el otro²⁴: en diversos textos la *Wechselwirkung* o el *gegenseinander Wirken* se presentan como expresión de una verdadera relación especulativa. Así, en la *Differenzschrift* Hegel afirma que «cuando el poder de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres, y las oposiciones perdido su relación viviente (*lebendige Beziehung*) y acción recíproca (*Wechselwirkung*) y ganado independencia, surge entonces la necesidad de la filosofía (*das Bedürfnis der Philosophie*)» (*Diff.*, 14). Y en el mismo texto habla de la «bella relación recíproca de vida» (*schönes Wechselverhältnis des Lebens*) como verdaderamente libre, infinita e ilimitada para sí misma (*GW IV 54*).

Estos pasajes – a los cuales se podrían añadir otros – muestran que en este periodo Hegel se sirve del *Wechselverhältnis* para pensar la estructura teórica de un Absoluto, que como él mismo dice en el ensayo sobre el escepticismo «no es otra cosa que relación» (*nichts als das Verhältnis ist*). Y el concepto de universal sintético, con la idea

dependemos de intuiciones sensibles dadas independientemente de nuestra espontaneidad intelectual, sino que lo que él discute es el hecho de que estas dos fuentes del conocer sean «originariamente heterogéneas», como Kant sostiene. Cfr. al respecto Sedgwick, S. (2006). *Hegel, McDowell and recent Defenses of Kant*. En Deligiorgi, K. (ed.), *Hegel: New Directions*. Chesham: Acumen, pp. 49-68.

²⁴ En la *Differenzschrift* se lee que la relación de causalidad es una «falsa identidad», pues dado que en la base de tal relación subsiste una «oposición absoluta», «la unificación es violenta. Uno pone al otro por debajo de sí; uno domina, el otro es sometido» (*Diff.*, 32). Cfr., además *GW*, 331.

de una *relación recíproca* de todo y parte, ofrece a Hegel un incipiente modelo de articulación del Absoluto como unidad orgánica. Sin embargo, como dijimos, el concepto de Absoluto como «relación», como «recíproca determinación» de las partes con el todo, convive en este periodo con otro concepto de Absoluto como unidad *más allá* de las diferencias, como *Abgrund* en el cual las mismas precipitan. Esta convivencia puede leerse también en la ambigüedad que atraviesa el concepto de *Wechselwirkung*, del cual se dice que expresa la idea especulativa más alta, pero también, a veces, que es expresión de finitud, de limitación y de pensar puramente reflexivo, y que sólo como razón la reflexión ha «aniquilado» (*vernichtet*) la contraposición y sí misma y «precipitado en el abismo de su acabamiento» (*in dem Abgrund ihrer Vollendung gestürzt*) (*Diff.*, 51)²⁵. Esa *Vernichtung* de heterogéneos es lo que Hegel más de una vez retoma del concepto kantiano de entendimiento intuitivo, como figura en la cual y para la cual el dualismo entre concepto e intuición cae (*wegfällt*).

A través del análisis de la lectura hegeliana del entendimiento intuitivo se pone en evidencia entonces que en el Hegel de los primeros años de Jena conviven dos conceptos de Absoluto, uno como identidad analítica y compacta en la cual toda distinción cae, y el otro como relacionalidad totalitaria que es *ratio* no sólo de sí como identidad, sino además de la diferencia o distinción. Este último es el concepto de unidad sobre el que Hegel trabajará durante el «largo invierno jenense», intentando encontrar la articulación metodológica más adecuada para el mismo. Y si

²⁵ «[...] la especulación exige también en su síntesis suprema de lo conciente y de lo carente de conciencia la aniquilación (*Vernichtung*) de la conciencia misma, de tal modo que la razón hunde (*versenkt*) en su propio abismo (*Abgrund*) su reflexionar la identidad absoluta, su saber y ella misma, y en esta noche de la pura reflexión y del entendimiento racionante, que es el mediodía de la vida, pueden salir ambos al encuentro» (*Diff.*, 23).

bien es cierto que la intuición intelectual dejará pronto de representar una opción cognoscitiva para Hegel, el entendimiento intuitivo no desaparece en los escritos de la madurez, en los que aparece como el concepto en el cual Kant accede a la idea de un «universal concreto» sin implicar ninguna *Vernichtung* conceptual. Es más, tal universal se presenta como el movimiento específico del *Begriff* hegeliano, en cuanto movimiento determinativo de autorrealización o auto-objetivación, cuyo espacio teórico no ha de limitarse al de una simple máxima de carácter subjetivo, pues el proceso en el cual el concepto plasma dentro de sí y a partir de sí mismo la realidad es el proceso de su autorrealización. Por eso, cuando en el célebre *Prefacio* a la *Fenomenología del espíritu* Hegel escribe que *das Wahre ist das Ganze* está convencido de estar retomando y elevando a verdad la idea kantiana de un entendimiento intuitivo como universal sintético.

EL CONCEPTO HEGELIANO DE HISTORIA Y SU REPLANTEO POSCOLONIAL E INTERCULTURAL

Dina V. Picotti C.

Universidad Nacional de General Sarmiento

1. La noción de historia en Hegel

Sin duda alguna Hegel representa una culminación del movimiento histórico, que en el ámbito occidental comenzó con Herder en el siglo XVIII. En sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*¹, obra original y revolucionaria, la historia aparece por primera vez plenamente desarrollada en el escenario del pensamiento filosófico, desplegando el trabajo de sus predecesores en una teoría coherente que merece singular consideración. Propone una ‘filosofía de la historia’, como lo había planteado en su momento Voltaire, aunque no en calidad de una reflexión filosófica sobre la historia sino de la historia misma elevada a un grado superior y vuelta filosófica, diferenciándose de la meramente empírica, por no orientarse a una mera comprobación de hechos sino a su comprensión a través de la aprehensión de las razones por las cuales éstos acontecieron. Después de

¹Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 4 t., Meiner Verlag, Hamburg. Trad. al castell.

por J. Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

describir la historia como un permanente y doloroso cambio, no permanece en la concepción oriental, que representaría la vida de la naturaleza como el fénix mítico que eternamente prepara su propia pira funeraria sobre la que se consume para resucitar luego de sus cenizas a una nueva vida, sino que expresa que para nosotros en Occidente la historia es la historia del Espíritu y aunque éste también se consume a sí mismo no vuelve meramente a la misma forma, sino que en cada una de sus fases sucesivas aparece exaltado, glorificado, convirtiéndose a su vez en un material sobre el cual la vida espiritual del hombre avanza hacia un nuevo ideal de perfección; así la concepción del mero cambio deja lugar al de perfección espiritual, aunque relacionada con las condiciones naturales. Sin embargo, esta concepción de la historia que implica una dirección irrevocable hacia una meta futura no es meramente occidental, sino un supuesto hebreo y cristiano de dirigirse hacia un fin último y ser gobernada providentemente por una suprema percepción y voluntad, en expresiones hegelianas por el Espíritu o la Razón. Hegel afirma que el único pensamiento que la filosofía ofrece a la contemplación de la historia es el simple concepto de razón como soberano del mundo, puesto que entiende el proceso histórico como la realización del reino de Dios y a la filosofía como el culto intelectual de un dios filósofo².

Esta historia filosófica es además una historia universal de la humanidad, como lo había planteado Herder y muestra un progreso desde los tiempos primitivos hasta la civilización de nuestros días en el desarrollo de la libertad, que se identifica, siguiendo el planteo kantiano, con la razón moral del hombre, tal como se muestra en un sistema externo de relaciones sociales, de modo que esta historia filosófica tiene que responder a la pregunta de cómo cobró existencia el Estado. En tanto historia no sabe nada del

²Hegel, *Briefe von und an Hegel*, Meiner. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op.cit.

futuro, no culmina en una utopía futura sino en el presente actual, como expresaba Schiller. La libertad humana se identifica con su conciencia de la libertad, de tal modo que el desarrollo de la libertad es un desarrollo de la conciencia, un proceso de pensamiento o desarrollo lógico, en el que se alcanzan sucesivamente las diversas fases o momentos necesarios del concepto, como lo había planteado Fichte. Finalmente la historia filosófica muestra un proceso no sólo humano sino cósmico, en el que el mundo llega a realizarse en autoconciencia como espíritu, según ya lo afirmaba Schelling.

Si bien Hegel distingue la historia de la naturaleza, en tanto los procesos de ésta no serían históricos, sino cíclicos, repetitivos, sin que nada nuevo se erija, ni la ley que gobierna el ciclo cambie a medida que éste se repite, mostrándose como un sistema de organismos superiores e inferiores interdependientes, siendo los primeros lógicamente pero no temporalmente posteriores, mientras por el contrario la historia nunca se repite, su movimiento no se da en círculos sino en espirales, y las repeticiones aparentes siempre se distinguen por haber adquirido algo nuevo, por ej. las guerras reaparecen pero cada una es en algunos aspectos nueva debido a las experiencias adquiridas de las anteriores y los diferentes contextos y factores, sin embargo, desde Darwin, o más contemporáneamente con figuras como W. Heisenberg y el principio de indeterminación o Ilya Prigogine y el carácter creativo del tiempo, nos vemos obligados a aceptar la evolución en la naturaleza, a concebir su proceso asemejándose al histórico en cuanto produce modificaciones de sí mismo, si bien siga diferenciándose de aquél en cuanto se dan acontecimientos como la sucesión de períodos geológicos pero no actos con sentido.

La fuerza o resorte principal del proceso histórico es la razón, como aparece en Kant. Lo que en Hegel significa que todo lo que sucede en la historia es por voluntad del hombre siendo que el proceso histórico consiste en acciones

humanas, y la voluntad humana no es sino el pensamiento exteriorizándose en acciones. Ante la objeción posible de que el pensamiento humano con frecuencia está lejos de ser razonable, Hegel replicará que ello significa no aprehender la situación histórica en que acontece un pensar dado, que nunca se da en el vacío, por lo que cada personaje histórico en cada situación histórica piensa y actúa tan racionalmente como puede hacerlo y nadie puede hacer más; el hombre abstractamente racional concebido por la Ilustración no es real, es al mismo tiempo racional y apasionado; el hecho admitido de que la historia humana se muestre como una exhibición de pasiones no muestra para Hegel que no esté controlada por la razón, que utiliza a la misma pasión para consumir sus fines. Habiendo pasado revista a los defectos del concepto clásico de razón, Hegel se enfrenta con la idea cristiana de la Providencia, que se entronca con su propia tesis de que la razón gobierna al mundo; pero mientras la idea común de providencia tendría la debilidad filosófica de ser demasiado indefinida y estrecha para aplicarse al entero curso de la historia humana, aunque se suponga que el plan de la providencia excede a la comprensión humana y que parece manifestarse él mismo en casos aislados o circunstancias particulares, en la historia del mundo se trata no de individuos sino de pueblos y estados, “el propósito último del mundo tiene que ser percibido” y si la teología es incapaz de explicar este proceso la filosofía tendrá que mostrar la realización del designio de Dios en la historia; para ello Hegel introduce la idea de la ‘astucia de la razón’. Hegel parece personificar la razón en algo fuera de la vida humana, que a través de la agencia de hombres ciegos o racionales y apasionados, efectúa propósitos que son los suyos y no de los hombres; no por azar, sino por constituir a la misma esencia de la historia, el resultado último de las acciones históricas es siempre algo que excede lo deseado por los hombres. Pareciera acercarse a la posición teológica de la providencia, para la que en la historia se ejecutan los planes

de Dios a través de los hombres, o a la cripto-teológica de los historiadores de la Ilustración y de Kant, según la que los planes que se ejecutan en la historia no son de los hombres sino de la naturaleza; sin embargo en general se advierte que Hegel quería apartarse de esta posición, al no tratarse de una razón natural abstracta, ni de una razón divina trascendente, sino de la razón humana, de personas finitas, en relación con una pasión humana, y no entre Dios y la naturaleza, lo que significa una concepción dinámica del hombre frente a la teoría abstracta y estática de la naturaleza humana que prevaleciera en el s. XVIII, y que no puede calificarse de mero racionalismo al concebir a los elementos irracionales como esenciales para la razón misma.

Contemplado entonces el mundo con “los ojos de la razón” presenta un aspecto razonable, de lo cual hace un esbozo: la historia del mundo comenzó en el este y termina en el oeste, comenzó con los grandes imperios orientales de China, India y Persia, a través de la decisiva victoria de Grecia sobre Persia pasó al mundo mediterráneo y termina en los imperios germano-cristianos del oeste, apareciendo Europa como la meta. En este movimiento de este a oeste el Espíritu ha sido educado en la realidad y conciencia de la libertad, es d., en volver a sí después del íntimo descarrío de sí mismo; en Oriente solamente uno, el déspota, era libre, en Grecia y Roma lo fueron sólo algunos, los ciudadanos frente a los esclavos, el mundo germánico llegó a la conclusión, por influencia del cristianismo, de que el hombre como tal es libre. Es así como los orientales constituyen la infancia del mundo, los griegos y romanos su juventud, los pueblos cristianos su madurez. La limitación connatural al mundo clásico consistió en que los antiguos dependían todavía de la fatalidad exterior que conformaba sus supremas decisiones por medio de oráculos y adivinaciones, el Cristianismo liberó al hombre de toda autoridad externa estableciendo la propia personalidad en relación con el absoluto, “...la tierra es rodeada y por así decirlo resulta completa para los europeos,

con Cristo se cumple el tiempo y el mundo histórico se convierte, en principio, en perfecto, porque sólo el Dios cristiano es Espíritu verdadero y al propio tiempo hombre, eje sobre el cual gira la historia del mundo; toda la historia se dirige a dicho punto y una vez alcanzado, de allí en adelante”. Se trata para Hegel de una historia antes y después de Jesucristo, no incidental o convencionalmente sino por esencia; sólo en base a esta tesis de que la religión cristiana es la verdad absoluta Hegel pudo construir sistemáticamente la historia universal, de China a la revolución francesa; es en este sentido según K. Löwith³ el último filósofo de la historia, mientras en las modernas concepciones de la historia universal el cómputo cristiano del tiempo se convierte en un mero marco de referencia, convencionalmente aceptado entre otros y aplicado a una multitud de culturas y religiones que no presentan un núcleo de significado desde el cual puedan ser organizadas, como lo habían sido desde S. Agustín a Hegel. Pero lo que en principio distingue a Hegel de San Agustín es el interpretar la religión cristiana en términos de razón especulativa y la providencia como “el ardid de la razón”. Con esta secularización de la fe cristiana que Hegel entendía como realización del Espíritu y al transmutar la esperanza cristiana de una consumación final en el proceso histórico como tal, contempló la historia del mundo como una consumación en sí misma, “la historia del mundo es la corte de justicia del mundo -*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*-, frase tan cristiana en su significación original de que la historia del mundo tendrá su consumación en un juicio final, como irreligiosa en su aplicación secular al significar que el juicio es contenido en el proceso histórico como tal. Quien considera que Hegel no habría percibido la gran ambigüedad de su intento de transmutar la teología en filosofía y de realizar el reino de Dios en términos de historia del mundo, no experimentó

³K. Löwith, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968.

dificultad en identificar la idea de libertad, cuya realización sería el fin último de la historia, con la voluntad de Dios, ya que como sacerdote del Absoluto condenado por Dios a ser filósofo conocía esta voluntad y el designio de la historia, no como profeta sino al investigar y justificar las realizaciones del Espíritu. Sería fácil, expresa Löwith, señalar después de un siglo, las limitaciones de su visión histórica y la singularidad de algunas de sus aplicaciones, por ej. a la monarquía prusiana y al protestantismo liberal; su mundo era todavía el occidente cristiano, la vieja Europa, América y Rusia estaban en la periferia de su interés aunque les dedicó proféticas páginas, no previó el efecto de las ciencias técnicas sobre la intercomunicación del mundo histórico, no obstante de espíritu menos universal que en la Edad Media o durante el Imperio romano; pero más decisiva que las limitaciones materiales habría sido la debilidad de su principio de que la religión cristiana se realizaría en la historia del mundo secular por medio de la razón, una filosofía de la historia que no es sagrada ni profana sino una mezcla de ambas, Cristianismo en términos de un logos autosuficiente que absorbe la voluntad divina en el espíritu del mundo –*Weltgeist*- y de los pueblos –*Volkgeist*-.

Puesto que toda la historia lo es del pensamiento y muestra el auto-desarrollo de la razón, el proceso histórico es un proceso lógico. Las transiciones históricas son lógicas, en una escala temporal; la historia es una especie de lógica en la que la relación de prioridad o posterioridad lógica no es tanto reemplazada como enriquecida o consolidada al convertirse en una relación temporal. De allí que los desarrollos históricos nunca sean accidentales sino necesarios y nuestro conocimiento de un proceso histórico no sea simplemente empírico sino a priori, en tanto podemos ver su necesidad. Nada ha suscitado más rechazo que esta idea de la historia como un proceso lógico y generado más malentendidos que es preciso analizar: Hegel evitó dos errores opuestos -el de creer que la historia puede

reconstruirse sólo a priori, como para Fichte, así como el de que el conocimiento histórico es puramente empírico-, considerando que la historia tiene elementos a priori, que consistía en acontecimientos empíricos, relacionados en el espacio y el tiempo, que eran la expresión exterior de pensamientos, que formaban una cadena de conceptos lógicamente conectados; el historiador debe entonces primero trabajar empíricamente estudiando los documentos y otras pruebas históricas para establecer lo que son los hechos, pero luego debe considerar a éstos desde su interior. Uno de los críticos más serios, B. Croce, sostenía que Hegel confundía oposición y distinción, y si los conceptos se distinguen por oposición, ej. bueno-malo, verdadero-falso, libertad-necesidad, etc. como se ve en la teoría dialéctica que describe la relación necesaria de un concepto con su contrario, generándolo primero para negarlo después, la manera en que vive el concepto creando y superando oposiciones, las cosas individuales nunca se relacionen entre sí por medio de oposiciones sino de distinciones, las relaciones nunca son dialécticas, en consecuencia en la historia que es de acciones individuales y de personas y civilizaciones no hay dialéctica como ocurre en la filosofía de la historia de Hegel en que cada proceso histórico es dialéctico, cada forma de vida, por ej. Grecia, genera su propio contrario, Roma, y de esta tesis y antítesis brota una síntesis, el mundo cristiano. Sin embargo, podría replicarse con Collingwood que si bien es factible no emplear términos dialécticos para hablar de los acontecimientos externos de la historia, al referirnos a los pensamientos que los sustentan parecen no poder evitarse, no sólo hay diferencias sino también oposiciones.

Si bien, como arguía el historiador E. Fueter, parece más aceptable una filosofía de la historia que traza el curso de la vida humana desde sus comienzos hasta el fin del mundo y el juicio final como lo hacían los historiadores medievales, que hacerla terminar en el presente porque

acabaría por ideologizar y glorificar a éste, negando un progreso ulterior y proveyendo una pseudo-justificación filosófica para una política conservadora, sin embargo, en el planteo hegeliano, termina en el presente en el sentido de que no ha sucedido nada más y que el historiador no tiene conocimiento del futuro, no es un profeta, el futuro no es objeto de conocimiento sino de esperanzas y temores.

. Más allá de estas objeciones que más bien reposan en malentendidos, para otros críticos, la Filosofía de la historia de Hegel, a pesar de su importancia, tendría defectos notables como los que se mencionarán, y sería superior su Historia de la Filosofía, en la que triunfaría el método histórico, convirtiéndose en modelo de las historias subsecuentes. Su método, basado en el principio de que toda la historia es historia del pensamiento, muestra ser legítimo y muy eficaz cuando se trata del pensamiento filosófico. Aunque el mismo Hegel hablaba de otros tipos de pensamiento que difieren por sus grados de racionalidad: el subjetivo, propio de la psicología, apenas más que la conciencia de sus propias sensaciones del organismo viviente; el objetivo, creando manifestaciones externas en sistemas políticos y sociales; el absoluto, con sus tres formas de arte, religión y filosofía, que trascienden la esfera de la vida social y política y superan la oposición entre sujeto y objeto, el pensador y la institución o ley que encuentra en la existencia y a la cual tiene que obedecer, porque una obra de arte, una creencia religiosa o un sistema filosófico son expresiones perfectamente libres y al mismo tiempo objetivas de la mente que las concibe.

La filosofía de la historia de Hegel restringe el campo de su estudio a la historia política, siguiendo a Kant. Pero mientras para éste se justificaba, porque distinguiendo entre fenómenos y cosas en sí, consideraba como fenómenos los acontecimientos históricos en una serie temporal de la que el historiador es espectador, las acciones humanas como cosas en sí son acciones morales, como fenómenos acciones

políticas, de allí que la historia sólo podía serlo de la política. Pero Hegel rechazaba la distinción entre fenómeno y cosa en sí y por lo tanto la idea kantiana de que toda la historia es política y de que es un espectáculo; de allí que la posición central del Estado en su filosofía de la historia resulte un anacronismo, y para ser coherente consigo mismodebiera haber sostenido que la tarea del historiador es estudiar no tanto el proceso de la mente objetiva como el de la mente absoluta, es decir, el arte, la religión y la filosofía, a las que de hecho dedica la mitad de su obra, donde se observa el fruto legítimo de su revolución en el método histórico.

Si la crítica corriente de Hegel se equivoca al afirmar que lo insatisfactorio que se puede constatar en su filosofía de la historia resulta de tratar la historia como racional, parece más justo opinar que ello resulta de tratar toda la historia como historia política, cuando el historiador debiera integrar los hechos políticos con desarrollos económicos, artísticos, religiosos y filosóficos y no contentarse con nada que no sea una historia del hombre en su realidad concreta, lo que parece haber influido conciente o inconcientemente sobre ciertos historiadores del s. XIX.

La obra de Hegel no sólo contiene una filosofía de la historia y una historia de la filosofía, sino que todo su sistema está pensado históricamente, de un modo más fundamental que toda filosofía anterior. De hecho, su filosofar se inicia con tratados histórico-teológicos sobre el espíritu del cristianismo, que sobrepasan en mucho el sentido histórico de autores como Voltaire, Hume, Gibbon; le siguieron escritos histórico-políticos y los primeros sistemas de la eticidad, en los que rige el poder incondicionado de la historia como “el tiempo que todo lo vence” y como “destino originario y primero”⁴; en ellos se menciona por primera vez ‘el espíritu cósmico’, que en cada configuración

⁴Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson, Leipzig, 1913, pág. 409.

“tiene el sentido de sí mismo, más oscuro o más desarrollado, pero absoluto” y en cada pueblo expresa una “totalidad del vivir”. Sigue luego la *Fenomenología*, entendida como la historia de la evolución de las manifestaciones del espíritu y de los grados de las configuraciones del saber, en la que se interpenetran los pasos sistemáticos del pensar y las referencias históricas, de tal modo que unas no pueden prescindir de la otras. La meta de esta construcción del movimiento dialéctico del espíritu, que vive en el elemento de la historia, es el ‘saber absoluto’, que se alcanza por el camino del recuerdo’ de los espíritus que ya no son. Tal camino, siempre presente, sobre el ser-sido de la historia del espíritu, no es un mero rodeo que se podría esquivar, sino el único sendero transitable hacia la plenitud del saber, porque lo absoluto o el espíritu no sólo tiene una historia de algún modo externa, como el hombre lleva sus vestiduras, sino que es desde lo más íntimo el movimiento o el desenvolverse de un ser que sólo es en cuanto llega a ser: en cuanto espíritu que se enajena y se recuerda progresivamente es en sí mismo histórico, aunque la dialéctica del devenir no desemboque en línea recta en lo infinito, sino que siga un curso circular, de tal modo que el fin completa al comienzo; cuando el espíritu por este camino del ‘progreso’ alcanza finalmente su pleno ser y saber, es decir, la autoconciencia, se ‘consume’ su historia, en el sentido de una suprema plenitud, por la que todo lo acontecido y pensado hasta entonces se reúne en unidad, pero en el sentido también de llevarla a una terminación históricamente final, en la que la historia del espíritu se concibe finalmente a sí misma; y puesto que la esencia del espíritu es la ‘libertad’ del estar siendo en sí mismo, con el acabamiento de su historia alcanza también la consumación de la libertad.

De acuerdo con esa construcción de las épocas, la historia hegeliana del espíritu no se cierra provisionalmente en algún lugar arbitrario, sino queda definitiva y conscientemente cerrada. Debido a ese fundamento

histórico, su forma lógica no es la del juicio sino la de un cierre conclusivo -*Schluss*- o la del nexo silogístico del principio con el fin; tal cierre y conclusión -*Beschluss*- de la historia de la filosofía no es lo mismo que la clausura -*Schluss*- de la *Fenomenología*, la *Lógica* y la *Enciclopedia*, es decir, no es un contingente haber llegado hasta allí sino un estar en la meta, un haber llegado al 'resultado'. Cierra conclusivamente el mundo del logos cristiano en la absoluta totalidad de la Idea organizada de manera concreta, con lo que cierra la totalidad de las tres épocas. La conciliación de todos los sistemas en un sistema total que los abarca, sobrepasándolos, no es un mero eclecticismo, sino un profundo conocimiento de la Idea, tal como ella tiene que ingresar de tiempo en tiempo, es decir, en el intervalo entre las épocas. Hegel expresó, no de modo directivo sino mediato, el sentido histórico final de la consumación, en el doble sentido de realización plena y finiquitación, producida por él, al decir que piensa desde la vejez del espíritu, de modo retrospectivo y rememorativo se refiere a lo que ha sido, y al mismo tiempo, con mirada cuestionante y anticipadora prevé un posible nuevo mundo del espíritu, de cuyo saber prescinde concientemente, porque el historiador no puede ser profeta, al referirse a América como la tierra del futuro, en la que se deberá manifestar algo de importancia histórico-universal cuando deje de ser el reflejo de Europa, y al mundo eslavo, que lleva implícito una formidable posibilidad de desarrollar su naturaleza intensiva como intermediario en la lucha entre una Europa cristiana y Asia. La filosofía que se consume genera el lugar del nacimiento del espíritu que más tarde tenderá hacia una configuración real y nueva, y de hecho, como observa Löwith, la conclusión hegeliana de la historia del saber constituyó el lugar de origen del acontecer espiritual y político del s. XIX, discípulos y adversarios de Hegel pusieron su teoría en práctica, a través de ellos se manifestó que la teología filosófica de Hegel constituía realmente un fin y que había una crisis en la historia del

espíritu de la vieja cultura europea, en lugar de la mediación hegeliana entró la voluntad de una decisión que volvería a separar lo que él había conciliado: la antigüedad y el cristianismo, Dios y el mundo, la interioridad y la exterioridad, la esencia y la existencia; por otra parte, sólo una composición tan acabada como la hegeliana podía volver a disolverse completamente en sus partes.

Desde la novedad de América prevista por Hegel cuando ella sepa decir su propia palabra la figura del espíritu es ciertamente otra.

2. La confrontación heideggeriana y el otro comienzo del pensar

Para Heidegger Hegel no es simplemente motivo o apoyo para una confrontación filosófica entre otras, porque su filosofía se encuentra definitivamente en la historia del pensar, o más bien del ser –*Seyn*–, sino la exigencia singular y aún no concebida de una confrontación con ella, para todo pensar que viene después o que quiere recién ahora sólo preparar nuevamente a la filosofía y tal vez tiene que hacerlo. Recuerda a este propósito la expresión de Nietzsche, quien liberándose de la denigración de Hegel inspirada por Schopenhauer, afirmaba que “nosotros los alemanes somos hegelianos, aun cuando no se hubiese dado un Hegel”⁵. De modo semejante desde otros centros históricos resulta esencial una confrontación concebida en estos términos, que involucrará, como lo intenta Heidegger en la suya desde lo que considera acabamiento de la metafísica, otro comienzo y modo del pensar y una correspondiente noción de historia,

⁵En este acápite nos referiremos sobre todo al planteo que Heidegger hace en *Hegel*, GA t.68,

V.Klostermann, Frankfurt a.M., 1993. Trad. castell. en ed.bilingüe de D.Picotti, *Bibl.Intern.M.Heidegger/Almagesto/Prometeo*, Buenos Aires 2000, 2005.

que pueda responder a otras experiencias desde ella mismas, superando centrismos.

Una segunda consideración importante en el planteo de Heidegger es que tal confrontación no puede darse desde fuera de la filosofía hegeliana sino desde ella misma: porque repugna a una sistemática como la hegeliana y resultaría además infructuosa, dado que lo singular de ella consiste en que no podría darse un punto más elevado que la autoconciencia del espíritu, y ha de estar a su altura, es decir, siendo esencialmente superior, aunque no desde fuera, endosado, sino como fundamento oculto, a ella misma inaccesible -el punto de vista de la filosofía tardía de Schelling por ej. no podría ser considerado superior a Hegel⁶. Por lo tanto, la singularidad de su punto de vista hace que la confrontación con su filosofía esté bajo singulares condiciones: no tiene nada de común con una crítica o cómputo de inexactitudes según puntos de vista precedentes o anteriores, y la razón de una confrontación fundamental con Hegel se encuentra en que éste siempre reivindicó como distinción para su sistema que el punto de vista de su filosofía estaba realmente elaborado y que el principio de la misma estaba presentado y perseguido a través de todos los ámbitos, dado que el principio debe mostrarse en el todo del ente, que de este modo puede acreditarse como lo real, y sólo en el trabajo del concepto en tanto conocimiento formado y completo, verdad que ha alcanzado su forma aborigen, patrimonio de toda razón autoconciente. Heidegger estima que para no correr el peligro de captar lo que permanece vacío e indeterminado, una confrontación fundamental adecuada sólo es alcanzable siguiendo paso a paso el pensar hegeliano a lo largo de su sistema. Aunque con ello se alcanzaría siempre sólo la exhibición del mismo principio, lo que no sería poco, sin embargo nunca lo decisivo, en tanto

⁶M. Heidegger, *Die Grundstellungen der abendländischen Metaphysik (Las posiciones fundamentales de la metafísica occidental)*, GA 88.

no aparecería el ser principio del principio. Se pregunta también si tal principio rige para toda filosofía o sólo para el idealismo alemán, o lo que esta exigencia transformada significa para otro preguntar, cuestión que revista fundamental interés para nuestra propia confrontación. Entonces toda confrontación fundamental debería satisfacer ambas exigencias: 1. instalarse en un punto de vista más originario aunque no desde fuera, 2. Captar lo fundamental originariamente en su determinación y fuerza de determinación, evitando el vaciamiento del principio del sistema y su discusión sólo formalista como en las presentaciones usuales historiográficas, no conducidas por una pregunta esencial. Para Heidegger la determinación fundamental hegeliana es la negatividad.

No deja de plantearse, asimismo, algunas cuestiones previas:

a. Acerca del valor de tal confrontación, dado que se podría dudar de que la filosofía hegeliana sea aún una realidad y por lo tanto la confrontación resultaría un mero ejercicio erudito sólo capaz de aguzar el entendimiento. Pero es preciso reconocer, añade, que la realidad de una filosofía no está en su efecto y repercusión, ni en lo que significara para la vida de entonces, sino que el idealismo alemán y la filosofía de Hegel en particular desplegaron una eficacia histórica que aún hoy no percibimos adecuadamente, ni siquiera suscitando lo contrario; aunque aún esto no determina lo que ella es y será, sino el hecho de haber pensado de destacada manera lo que tenía que pensar, que acaece algo que no está fuera del tiempo sino que funda originariamente su propio tiempo, lo que no es decidible historiográficamente sino sólo experimentable en el pensamiento filosófico.

b. Acerca del lenguaje conceptual que entra en la confrontación: la filosofía en su sentido originario es sólo occidental, porque determina lo que es Occidente, en tanto

reflexión sobre el ente como tal y en su totalidad, y también pregunta por el ser, aunque de modo indeterminado por equívoco. Ser es palabra fundamental en la filosofía, mas lo que denominamos ‘ser’ en este sentido esencial e inicialmente histórico, para Hegel significa ‘realidad efectiva’ –*Wirklichkeit*– mientras lo que denomina *Realität* es simplemente ‘realidad’, y lo que llama ‘ser’ –*Sein*–, para nosotros es ‘objetividad’, que acierta con lo que Hegel también piensa y surge de las necesidades de un punto de vista filosófico que debe recorrer y compartir para fundamentar su filosofía. Realidad efectiva: entidad como representatividad de la razón absoluta, siendo la razón saber absoluto, el re-presentar que se representa incondicionadamente y su representatividad; ello determina lo que es ‘racional’ y ‘real efectivo’: “lo que es racional es real (efectivo) y lo que es real (efectivo) es racional”⁷, expresión que se convierte en lo contrario cuando por ‘real’ se entiende la realidad común, lo presente ante la mano de un tiempo presente casual y por ‘razón’ el entendimiento casual de lo evidente del pensar común; esta proposición es el principio de la determinación esencial del ser y no una mera constatación de algo presente ante la mano y de una opinión obvia del viviente racional hombre, ser es representatividad del representar o pensar que se representa incondicionadamente, la perceptibilidad de la razón; la proposición, en tanto esencial, no es una regla práctica sobre el juicio del ente sino que dice el fundamento esencial de la entidad del mismo, por ello tampoco es refutable por el hecho de que mucho de racional en el sentido habitual no acaezca ni sea realizado y que mucho de lo real sea irracional para el pensamiento calculador. Entonces ‘ser’ para Hegel es sólo una determinación parcial de lo que la filosofía, incluso

⁷ G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Prefacio, ed. por J.Hoffmeister, Meiner V. *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, trad. castell. de J.L. Verma, Edhasa, Barcelona, 1988.

hegeliana, piensa e interroga como reflexión sobre el ente como tal y en su totalidad.; también Nietzsche lo emplea en un sentido restringido, en tanto deudor no de Hegel sino del comienzo de la historia de la filosofía como metafísica. Por ello en la confrontación se ha de considerar si se mienta el concepto restringido hegeliano de ser o el concepto esencial, sobre todo porque Hegel introduce la ‘nada’, en el sentido habitual de negación del ente en general y en totalidad, en conexión decisiva con ser en sentido restringido.

c. Caracterización provisional del punto de vista y del principio de la filosofía hegeliana: ‘punto de vista’ significa aquello en lo cual lo por pensar se hace accesible al pensar filosófico, el idealismo absoluto, sólo y propiamente en el sentido moderno de idea como lo percibido de la percepción en tanto *cogitatio*, conciencia; es el punto de vista general de la conciencia, ser es re-presentar y re-presentatividad, subjetividad incondicionada.

‘Principio’: aquello con lo que la filosofía comienza como fundamento principal del pensar, Hegel lo enuncia como “la sustancia es sujeto” o “el ser (en sentido esencial) es devenir”, devenir es justamente comenzar, el re-presentar que se re-presenta, llevar-se-a-aparecer, lo que deviene en sus condiciones incondicionadas⁸. Heidegger se pregunta si se trata de una determinación absoluta o sólo hegeliana metafísica del comienzo. En Hegel el devenir es fundamento, el ser es salida, el devenir es en tanto deviene. Hasta dónde punto de vista y principio se copertenecen y en qué, resultará de la reflexión sobre determinados puntos de vista y principios. La confrontación heideggeriana pone pie en la negatividad.

⁸G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2t, edit. por H.J. Gawoll, Meiner V. *Ciencia de la lógica*, trad. castell. de A. y R. Mondolfo, Edic. Solar, Buenos Aires, 6ª.ed 1993

La perspectiva del planteo reside en la negatividad hegeliana como diferencia de la conciencia. Tal diferencia: extraída de la conciencia como esencia, empleada para la determinación de la conciencia en la relación sujeto-objeto, o ambos y ¿por qué? La negatividad como la forma del ser otro, algo y otro como otro de lo otro. Heidegger se pregunta por qué la negatividad hegeliana no es determinada a partir de la nada de Hegel. Puesto que parece encarnar la noedad *-Nichtigkeit-*, no difiere del ser de Hegel, que surge de la reducción de la realidad absoluta como lo más diferente de ésta, extrema enajenación, siendo la absoluta realidad, esto es el ser en el sentido más amplio, voluntad, rehúso *-Absage-* ante la fundamentación sistemática de la diferencia de ser y ente, apareciendo tal rehúso, ya como acabamiento del abandono, desde el olvido de la diferencia. La reducción, desde este rehúso, aquí necesaria, se encuentra en la esencia del absoluto y en general de la metafísica. Tal rehúso se evidencia como un presupuesto esencial de la absolutez del pensar incondicionado; ¿cómo se puede inferir desde aquí la plena resolución de la negatividad en la positividad del absoluto, siendo la negatividad la energía del pensar incondicionado porque desde un comienzo ha aportado ya todo lo negativo, noedor *-Nichthafte-* ?; la negatividad es lo incuestionable como esencia de la subjetividad, negación de la negación, se funda en el sí de la autoconciencia incondicionada a la absoluta certeza como verdad o entidad del ente, incuestionabilidad como consecuencia de la incuestionabilidad del pensar, no cabe preguntarse por su origen. El pensar, realización de la determinación representativa del ente y como ventaja *-Vorgabe-* del horizonte de interpretación del ser, o sea, perceptibilidad, presencia, pensabilidad, evidencia del pensar como distinción esencial del *animal rationale*; desde Descartes la entidad del ente es el representar y la conciencia como autoconciencia.

La pregunta por la relación del hombre con el ser y no sólo con el ente es la verdadera pregunta ante este antropomorfismo, afirma Heidegger: el ser interrogado no a partir del ente y hacia éste como entidad sino de retorno a sí, a su verdad, el claro del ser indicado a través de una reflexión acerca de la aún inconcebida esencia unitaria del pensar en el sentido de yo represento algo como tal a la luz del ser, el claro como abismo, la nada no nula sino la verdadera fuerza de gravedad, el ser mismo, diferente del ente, la cuestionabilidad de la relación ser-ente como diferencia, la superación de la cuestionabilidad: el ser en el proyecto y el proyectar como ser-ahí. La negatividad sólo en el pensar metafísico es absorbida en la positividad, pero la nada es lo abismal contra el ser y en tanto esto su esencia, el ser mismo en su singularidad, su finitud, caracterización de primer plano malinterpretable; pensar la nada significa interrogar a la verdad del ser y experimentar la indigencia del ente en su totalidad, no es nihilismo, cuya esencia consiste más bien en olvidar la nada en el extravío de la maquinación del ente, y cuyo dominio se muestra del modo más seguro en que la metafísica como su fundamento rebaja en su acabamiento el ser a la vacía nulidad. Mas para Hegel la nada es mera indeterminación e inmediatez, ausencia del pensamiento como tal y para Nietzsche “el último vaho de una realidad evaporada”.

Podemos observar a este respecto que para las culturas antiguas hay siempre una dimensión de ser, que trasciende a los entes y que se juega en lo que Heidegger denomina el cuarteto del mundo –cielo, tierra, hombres y dioses-, a veces se la llama caos, que nunca se agota en el orden y sus entidades. Kusch⁹ registraba en el pensar andino una lógica de la negación, que ante el orden colonizador impuesto permite afirmar lo más propio y singular, en tanto

⁹ Rodolfo Kusch, “Una lógica de la negación para comprender a América”, en *Obras Completas*, t II, Edit. F.Ross, Buenos Aires, 2000.

se sustrae a las determinaciones conceptuales occidentales; la nada es comparable al caos, de donde proceden los entes por ordenamiento o configuración. En general cabe constatar en las culturas latinoamericanas otro horizonte del pensar que se fue trazando a partir de sus propias experiencias históricas y reclama su propio modo y recursos de explicitación¹⁰ De allí que una confrontación con Hegel a partir de la historia humana en su integridad, protagonizada por una pluralidad de formas de vida o culturas, requiere a nuestro criterio asumir ‘el otro comienzo del pensar’ en el ser como acaecer, que propone Heidegger, para poder pensar desde lo abierto de la historia, que es siempre de la verdad del ser y al pasar por tal diversidad no puede sino gestar un planteo intercultural, que sepa recoger y discernir y acopiar las diferentes experiencias históricas, desde ellas.

El devenir se presenta, continúa Heidegger en su confrontación, 1. como inestabilidad, negación de estabilidad, pero como tal ambiguo, en tanto: a) ausencia de estabilidad, mero fluir y transcurrir, b) continuo transitar, c) inquietud como permanencia de los orígenes. 2) El venir a sí mismo del saber absoluto.

3. Renunciar a la tentación hegeliana – hacia una hermenéutica de la historia

P. Ricoeur, en sus reflexiones acerca del tiempo y la historia, ha postulado la necesidad de renunciar a la pretensión hegeliana de totalidad de la historia¹¹, que reemplaza por la idea de totalización; se pregunta si a la idea de la unicidad del tiempo que aparece, es posible que corresponda, en el entrecruce del relato de ficción con el

¹⁰ Véase por ej. J.C.Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

¹¹ P. Ricoeur, “Renoncer a Hegel”, en *Temps et récit*, t. III. Le temps raconté, Éd. Du Seuil, Paris, 1985.

histórico, a la de una conciencia unitaria de la historia. Más allá de lo que el término mismo ‘historia’ pudiera sugerir, ancla más bien en la síntesis temporal de pasado-presente-futuro como un todo, considerando la historia como la totalización del tiempo. La historia a la cual se refiere Hegel como una totalidad, arguye, es del filósofo y no del historiador, habla de ‘historia del mundo’ y no de historia universal. Porque la idea capaz de conferirle unidad, la libertad, no es comprensible sino siguiendo el entero recorrido de la filosofía del espíritu en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*¹², que ofrece las condiciones que hacen que la libertad sea a la vez racional y real en el proceso de autorealización del Espíritu.

En el primer esbozo de la Introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, la mención de los ‘tipos de historiografía’ tiene el objetivo didáctico, para quienes no estuvieran familiarizados con la idea establecida por el sistema de la libertad, como motor de una historia sensata y a la vez real, de conducir gradualmente hacia una historia filosófica del mundo, que constituye un salto cualitativo en el recorrido de tales tipos de historiografía. El movimiento de la historia original -que se refiere a los acontecimientos y a las instituciones que se tienen bajo los ojos y de cuyo espíritu se participa, franqueando un primer umbral de leyendas y tradiciones, operado ya por el espíritu de un pueblo al inventar la política y la escritura- a la historia reflexionante -que presenta formas recorridas con cierto orden, replicando la jerarquía de la representación al concepto-, la historia universal constituye el grado más bajo, por falta de una idea directriz, es una mera sinopsis de historias nacionales unas al lado de otras, y luego a la historia filosófica -que recusa también a la historia pragmática -la cual intenta hacer

¹²G.W.F.Hegel, *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1830), edit. por O.Pöggeler y F. Nicolin,

significativos el pasado y el presente al precio de una tendencia moralizante que pone la historia a merced de las convicciones del historiador-, corresponde al movimiento de la representación o pensamiento figurativo al concepto, pasando por el entendimiento y el juicio, así como a la historia crítica, corazón de la historia reflexionante -en tanto reuniría los defectos de un pensamiento meramente crítico de resistir al pensamiento especulativo replegándose en las cuestiones de condición de posibilidad y pérdida de contacto con las cosas mismas- prefiriendo entonces la historia especial, a la que ubica en la cima de la historia reflexionante –como historia del arte, de la ciencia, de la religión, etc. que al menos comprende una actividad espiritual en función de las potencias del espíritu que particularizan al espíritu de un pueblo.

La consideración pensante de la historia se establece sobre el acto de fe filosófico consubstancial al sistema, la idea de que la razón gobierna al mundo y en consecuencia la historia del mundo se desarrolla racionalmente, convicción que para el historiador es un mero presupuesto, una idea a priori impuesta a los hechos, mientras para el filósofo especulativo, según la *Fenomenología del Espíritu*¹³ y la *Enciclopedia* tiene la autoridad de autopresentación – *Selbstdarstellung*- de todo el sistema, porque la razón no es un ideal impotente, una mera abstracción, un deber ser sino una potencia infinita, que a diferencia de las potencias finitas produce las circunstancias de su propia realización, rechazando la escisión entre un formalismo de la idea y un empirismo de los hechos, porque lo que es tiene sentido y lo que tiene sentido es. Las articulaciones del recorrido que lo expone son las determinaciones de la razón, que en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, una obra más popular que no reproduce la lógica filosófica de la *Enciclopedia*, se

¹³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, edit. por H.F.Wessels y H.Clairmont, Meiner V., Hamburg.

construyen teleológicamente, excluyendo sin embargo la finalidad externa, en una progresión de cuatro tiempos, a saber, objetivo, medios, material y efectividad, que revelan la dificultad de la ecuación entre lo racional y lo real. El primer tiempo consiste en plantear un fin último de la historia, que según el sistema es la autorealización de la libertad, punto de partida que distingue a una historia filosófica del mundo de otra historia. Para no convertirse en una mera determinación abstracta del Espíritu se referirá también a medios, material, efectividad, así el Espíritu no puede ser determinado sino por oposición a la naturaleza, la libertad permanece abstracta mientras se oponga sólo a las determinaciones materiales externas, el Espíritu en su poder de permanecer en sí se opone al fuera de sí de la materia, aún la presentación – *Darstellung*- de la historia de la libertad como extensión desde Oriente a Occidente permanece abstracta sin los medios, es la historia del Espíritu y la división de la historia mundial, faltan la realización – *Verwirklichung*- y la efectividad – *Wirklichkeit*- a la declaración de que el único objetivo del Espíritu es la realización de la libertad, y la única nota concreta de la afirmación de que el Espíritu se produce a sí mismo como su propio resultado es la identificación del Espíritu con el espíritu de un pueblo – *Volkgeist*. Pero ya en la historia originaria accedía a la representación la sustancia y la conciencia del espíritu de un pueblo, con lo que se franqueaba el umbral de la historia dejando detrás la perspectiva limitada del individuo. Aunque esta avanzada en lo concreto no supera aún los límites de la determinación abstracta, en tanto se limita a yuxtaponer a los múltiples espíritus de un pueblo el espíritu del mundo – *Weltgeist*-, el politeísmo de los espíritus y el monoteísmo del Espíritu, que éste se comprometa sucesivamente en tal o tal configuración histórica no es sino corolario de la afirmación aún abstracta de que el Espíritu es uno a través de sus múltiples particularizaciones; aquí se plantea la cuestión de los medios de la libertad para realizarse en la historia y la famosa tesis de

la ‘astucia de la razón’-*List der Vernunft*- como una etapa en la vía de la realización plena de la razón; cabe la pregunta acerca del modo en que el espíritu del mundo, llevado por el espíritu de un pueblo puede anexarse como medio de su efectuación convicciones encarnadas en intereses y movidas por pasiones que el moralista identifica con el mal.

Ello comporta tres pasos: uno primero es que “la acción inmediata puede contener igualmente algo más vasto que lo que aparece en la conciencia y la voluntad del autor”, recurriendo a esta segunda intención oculta, Hegel intenta abolir el azar; la astucia de la razón retoma justamente esto, por un segundo paso se abandona la esfera de los intereses egoístas y se inscriben los efectos no previstos por el individuo en la esfera de los intereses del pueblo y del estado, entre el en sí de la voluntad de libertad y el para sí de la pasión permanece una contradicción mientras se permanezca en la antítesis de bien y mal, la historia del mundo no es el lugar de la felicidad, el destino funesto de los individuos puede ser significativo para los intereses superiores de la libertad y de su progreso en el estado, es necesario renunciar a la consolación para acceder a la reconciliación; pareciera que la astucia de la razón ocupara el lugar que cumple el mal en la Teodicea en tanto ésta no lo considera vano, pero para Hegel la filosofía del Espíritu logra lo que no alcanza ésta, en tanto muestra cómo la razón moviliza a las pasiones, despliega su intencionalidad oculta, la incorpora al destino político de los estados y encuentra en los grandes hombres de la historia los elegidos de esta aventura, con lo que el fin último encuentra finalmente su medio que no le es externo, en tanto es satisfaciendo sus fines particulares que estos elegidos cumplen objetivos que los superan y el precio del sacrificio de la particularidad se justifica por el oficio de la razón que cumple. El tercer paso para el logro de la efectividad del Espíritu es que su realidad se iguale a la finalidad última de la historia: sigue un largo desarrollo dedicado al material de la libre razón, el estado, como suelo en el que se enraíza todo

el proceso de la libre razón, polo entre el cual gravitan las potencias que encarnan al espíritu de los pueblos, religión, ciencias y arte. Se sugiere que el proyecto de realización del Espíritu es siempre inacabado. En el curso de la historia del mundo el principio de desarrollo se articula en una serie de etapas en las que se encarna el curso de la historia del mundo, con lo que se completa el concepto de historia filosófica del mundo. Tal curso se organiza según un principio adecuado de división, porque siempre la prueba es la ejecución de la tarea.

Con respecto al tiempo histórico en este proceso de realización, la filosofía de la historia consagra el carácter temporal de la razón misma en la medida en que se iguala a sus obras, el proceso se caracteriza como desarrollo – *Entwicklung*-, pero esta temporalización no se agota en la historización de la razón que parecería resultar, porque el proceso de temporalización se sublima en la idea de un retorno a sí del Espíritu y su concepto, por lo que la efectividad se iguala a presencia, que marca la abolición de la narrativa en la consideración pensante de la historia, es el sentido último del paso de la historia originaria y reflexionante a la historia filosófica; no se trata de un mejoramiento de la idea de progreso en despecho de la aserción inicial de un impulso hacia la perfectibilidad que pone a la filosofía del desarrollo en el movimiento de la filosofía de las luces, porque Hegel denuncia ásperamente la negligencia conceptual y la trivialidad del optimismo de los ilustrados y recubre lo trágico y lo lógico, la oposición entre el Espíritu y la naturaleza es el instrumento didáctico de esta penetración intelectual -“el desarrollo no es una simple eclosión sin pena y sin lucha como la de la vida orgánica, sino la dura labor de malgrado, contra sí mismo... - la novedad es la relación entre el tiempo histórico y el trabajo de lo negativo –“es conforme al concepto del Espíritu que el desarrollo de la historia se produzca en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo”- “..esta relación es

tal que no sólo podemos pensarla sino también captarla por la intuición sensible...a través de la sucesión de etapas del desarrollo del principio”, que marcando el corte entre el tiempo biológico y el histórico marca el retorno de lo transitorio a lo eterno. El concepto de etapas del desarrollo es el equivalente temporal de la astucia de la razón, el curso de etapas repite en un nivel superior de la espiral un rasgo mayor de la vida orgánica, con el cual sin embargo rompe, este rasgo es el de la permanencia de las especies que asegura la repetición de lo mismo y hace del cambio un curso cíclico; el tiempo histórico rompe con el tiempo orgánico en que “el cambio no se opera sólo en la superficie sino en el concepto, en la transformación de una configuración espiritual en otra se opera la transfiguración –*Verklärung*- de la precedente – “es por qué la aparición de las configuraciones espirituales cae en el tiempo”. Por lo tanto la historia del mundo es esencialmente la explicación –*Auslegung*- del Espíritu en el tiempo, lo mismo que la idea se explicita en el espacio como naturaleza. Las etapas de la historia del mundo son análogas en el plano de la historia a la permanencia de las especies naturales, pero su estructura temporal difiere en tanto los pueblos pasan pero sus creaciones persisten; a su vez, la sucesión de estas configuraciones puede elevarse a la eternidad porque la perennidad alcanzada por cada estrato, gracias a la inquietud de la vida, es recogida en una perennidad superior, que es la profundidad presente del Espíritu: carácter cualitativo, en oposición al cuantitativo del tiempo cronológico; el curso de etapas no es una sucesión cronológica, sino un despliegue que es al mismo tiempo un repliegue, una explicitación y un retorno a sí mismo, la identidad entre explicitación y retorno a sí es el eterno presente, en esta interpretación cualitativa el retorno a sí no se disipa en el mal infinito del progreso sin fin de una interpretación cuantitativa: por ello el último parágrafo de “La razón en la historia” expresa “lo que el Espíritu es ahora lo es desde siempre...lleva en él todos los grados de la

evolución pasada...y la vida del Espíritu en la historia consiste en un ciclo de grados que por un lado existen actualmente y por otra han existido en una forma pasada...los momentos que el Espíritu parece haber dejado detrás de sí los posee siempre en su actual profundidad. Así como ha pasado por sus momentos en la historia, debe recorrerlos en el presente - en su propio concepto”. Por eso en este planteo es inesencial la oposición entre el pasado como ya no siendo y el futuro como abierto, pero sí entre el pasado muerto y el pasado vivo. Si la preocupación del historiador conduce a un pasado transcurrido y a un presente transitorio, la del filósofo se dirige hacia lo que no es pasado ni futuro, hacia lo que es, lo que tiene una existencia eterna. Si Hegel se limita al pasado como historiador no filósofo rechazando toda predicción, es porque suprime los tiempos verbales como el Poema de Parménides y el Timeo de Platón en el ‘es’ filosófico, expresa Ricoeur: la realización de la libertad por ella misma al reunir un desarrollo no puede ignorar el presente y el pasado del historiador, pero para discernir los signos del ‘es’ filosófico; para el filósofo lo que cuenta del pasado son los signos de madurez de los que irradia una claridad suficiente sobre lo esencial, Hegel apuesta a que se acumuló suficiente sentido hasta nosotros para descifrar el objetivo último del mundo en relación con los medios y el material que aseguran la realización.

La filosofía hegeliana del tiempo parece hacer justicia al significado de la huella, el curso de etapas parece ser la huella de la razón en la historia, pero la asunción del tiempo histórico en lo eterno presente acaba más bien en recusar el carácter insobrepasable del significado de la huella, que significa sin hacer aparecer, lo que con Hegel es abolido porque persistir en el presente es permanencia del pasado y permanecer es reposar en el presente eterno del pensamiento especulativo. Y si bien la filosofía hegeliana critica con razón la abstracción de un pasado en tanto tal, sin embargo no resuelve sino disuelve el problema de la relación entre el

pasado histórico y el presente, puesto que conservando lo más posible el otro se afirma la victoria final de lo mismo, desaparece toda razón para recurrir al gran género de la analogía, porque la relación de representación perdió sentido, así como la de huella conectada con ella.

La crítica a Hegel no puede sino reposar en la incredulidad con respecto al enunciado mayor, la idea de la razón que aportaría la filosofía, de que “la razón gobierna el mundo y en consecuencia la historia universal se desarrolló racionalmente”, credo filosófico del que la astucia de la razón sería el doble apologético y el curso de etapas la proyección temporal. Cabe, además, desde otras culturas, problematizar esa noción de razón y proponer una interlógica o permanente construcción del logos al atravesar las diferentes realizaciones históricas, aunque cabe también pensarla en el sentido heraclíteo de que todo está penetrado de logos, siendo además que Hegel se reclama a ello. Para Ricoeur la pérdida de credibilidad de la filosofía hegeliana de la historia significa todo un acontecimiento del pensamiento que no hemos producido ni simplemente nos ha llegado, del que no sabemos si marca una catástrofe que no terminó de herirnos, o una liberación de la que no osamos extraer la gloria; la salida del hegelianismo, sea por vía de Kierkegaard, Feuerbach, Marx, o la escuela histórica alemana, por no decir Nietzsche, se nos aparece como una suerte de origen, o sea, está tan íntimamente implicada en nuestra forma de cuestionar que no podemos legitimarla por otra razón más elevada que la que da su título a ‘La razón en la historia’, que no podemos saltar por encima de nuestra sombra.

La paradoja es que no podemos tomar conciencia del carácter singular de este acontecimiento sino denunciando las disposiciones de sentido que han facilitado la eliminación de Hegel: los argumentos políticos que ven en Hegel un defensor del estado represivo y del totalitarismo, a lo que ya

Eric Weil¹⁴ habría respondido que comparado a la Francia de la restauración o a la Inglaterra anterior a la reforma, Prusia era un estado avanzado, y que Hegel justificó el estado nacional y soberano como un físico justifica la tormenta; con respecto a que para la filosofía de Hegel la historia habría alcanzado su fin, los índices de inacabamiento de la historia del Estado son bastante numerosos y claros en Hegel mismo, ningún estado real alcanza su plenitud de sentido que Hegel no descifra sino en germen, así en los *Principios de Filosofía del Derecho*, la filosofía de la historia ocupa precisamente esta zona del derecho sin ley de la que la filosofía del derecho no puede hablar sino en el lenguaje kantiano del proyecto de paz perpetua, el curso de etapas del espíritu de un pueblo tiene lugar en un derecho internacional que aún no llegó a madurez en la esfera del derecho real, por lo que la filosofía de la historia cubre un terreno vacante para su desarrollo. A su vez, la filosofía del derecho que pudiera cubrir en su propia esfera la vacante que señala la filosofía de la historia, podría corregir a ésta en un punto esencial, en tanto no es seguro que la época que viera el establecimiento de un derecho internacional sería la de los grandes hombres históricos, los héroes nacionales en tiempos de paz y de guerra; sea lo que fuere de ello, en todo caso es cierto que queda para el Estado tornarse en su interior el Estado de todos y en su exterior el Estado mundial; la historia pensante no cierra el pasado, no comprende sino a lo ya acontecido, por lo que el fin de que hablan los *Principios de Filosofía del Derecho* no puede ser entendido, como dice Weil, sino como que una forma de vida ha envejecido y otra forma puede entonces aparecer en el horizonte, el presente en el cual se deposita todo pasado sobrepasado tiene suficiente eficacia para no terminar nunca de desplegarse en memoria y anticipación.

¹⁴Eric Weil, *Hegel et l'État*, Vrin, Paris 1950.

Una crítica digna de Hegel ha de medirse con la afirmación central de que el filósofo puede acceder no sólo a un presente que resumiendo el pasado conocido tiene en germen el futuro anticipado, sino a un eterno presente que asegura la unidad profunda del pasado sobrepasado y manifestaciones de la vida que ya se anuncian a través de las que ya comprendemos porque acaban de envejecer. Pero justamente este pasaje parece de imposible operación para quienes tomando distancia de toda la obra de Hegel, se preguntan ¿qué es ese Espíritu que reúne el espíritu de los pueblos y el espíritu del mundo, es el mismo que en la filosofía de la religión requiere y recusa los relatos y símbolos del pensamiento figurativo, traspuesto al campo de la historia el espíritu de la razón astuta podría aparecer de otro modo que como el de una teología avergonzada cuando Hegel sin duda alguna había intentado hacer de la filosofía una teología secularizada?, lo cierto es que el espíritu del siglo desde fines del s. XIX sustituyó al Espíritu hegeliano, del que no se sabía si era hombre o dios, con las palabras ‘hombre’, ‘humanidad’, ‘espíritu humano’, ‘cultura humana’. Aunque el riesgo es el de trasladar al espíritu humano los atributos del Espíritu y el de incurrir en una teología aún más vergonzosa con el humanismo de Feuerbach y su ser genérico; por otra parte se da lugar a una transformación de la conciencia histórica cuando viene al encuentro de esta conversión humanista del Espíritu hegeliano: el movimiento emancipador de la historiografía alemana, anterior aún a Ranke y contra el cual se había levantado en vano Hegel, no podía sino rechazar como introducción arbitraria de un a priori en el campo de la investigación histórica los conceptos directivos de la historia especulativa, desde la idea de libertad a la de un curso de etapas del desarrollo y ya no se entiende el argumento de que lo que es un presupuesto para el historiador es una verdad para el filósofo, cuanto más empírica la historia menos creíble la historia especulativa, aunque hoy advertimos que tal historiografía que se creía libre de

especulación está llena de ideas y en muchas de ellas el doblaje inconfesado de algún espectro hegeliano como el espíritu de un pueblo, cultura, época, etc.; sorprende que en Ranke se encontrarían dos corrientes de la crítica antihegeliana: 1. la denuncia de la astucia de la razón como una representación supremamente indigna de Dios y de la humanidad para beneficio de una teología de la historia sin filosofía. 2. El historiador no quiere conocer otra cosa que los hechos, entiende alcanzar el pasado tal como ha sido, para beneficio de una historiografía sin filosofía. Pero si estos argumentos ya no nos afectan, continúa preguntándose Ricoeur, ¿cómo se entiende la pérdida de credibilidad del credo filosófico hegeliano?: en una relectura del texto de Hegel, una primera sospecha se da con respecto a la ecuación final entre el curso de etapas del desarrollo y el presente eterno: estalla el recubrimiento de Espíritu en sí-desarrollo-diferencia que componen el concepto de curso de etapas del desarrollo, no podemos igualar al presente eterno la capacidad que tiene el presente actual de retener el pasado conocido y anticipar el futuro dibujado en las tendencias del pasado, la noción misma de historia es abolida por la filosofía desde el momento en que el presente igualado al efectivo suprime su diferencia con el pasado, porque la comprensión por sí de la conciencia histórica nace del carácter inevitable de esta diferencia, nos resulta increíble la afirmación “el mundo actual, la forma actual del Espíritu, comprende en sí todo lo que ha aparecido en la historia bajo la forma de grados anteriores. Éstos ciertamente se desarrollaron sucesivamente de modo independiente, bajo formas sucesivas; pero lo que el Espíritu es, lo fue siempre en sí, y la diferencia procede sólo del desarrollo de este en sí” (182[(214)). Con la caída de esta ecuación ‘desarrollo-presente’ caen las demás: 1. totalizar los espíritus de los pueblos en un único espíritu del mundo, lo que ya en el texto de Hegel era la transición más débil, los románticos no cesaron de profundizar la distinción desde el mismo

concepto de *Volkgeist*; no podía resistir a la masa de análisis consagrados al ‘material’ de la efectucción del Espíritu, el estado, cuya ausencia a nivel mundial motivaba el pasaje de la filosofía del derecho a la filosofía de la historia, la historia contemporánea no salvó sino acentuó esta laguna de la filosofía del derecho, vimos deshacerse en el s.XX la pretensión europea de totalizar la historia del mundo y aún descomponerse las herencias que había intentado integrar bajo una idea directriz, el eurocentrismo murió con la política suicida de Europa en la 1ª. guerra mundial, con el desgarramiento ideológico producido por la revolución de octubre y con el retroceso de Europa en la escena mundial por el hecho de la descolonización y el desarrollo desigual y probablemente antagonista que opone las naciones industrializadas al resto del mundo; Ricoeur considera que Hegel, captando un momento –*kairós*– favorable, que se ocultó a nuestra vista y experiencia, había totalizado sólo algunos momentos eminentes de la historia espiritual de Europa y de su contorno geográfico e histórico, que luego se descompusieron, lo que se deshace es la substancia misma de lo que había intentado llevar a concepto, la diferencia se sublevó contra el desarrollo concebido como curso de etapas. 2. Una segunda víctima es el conglomerado conceptual bajo el título ‘efectuación del Espíritu’: el interés de los individuos no parece ya ser satisfecho si no se toma en cuenta la visión segunda que se les escapa, ante tantas víctimas y sufrimientos la disociación que resulta entre consuelo y reconciliación devino intolerable; la pasión de los grandes hombres de la historia no parece ya capaz de sostener el peso del sentido en la medida en que a favor del retroceso de la historia política son las grandes fuerzas anónimas de la historia las que captan nuestra atención, fascinan e inquietan, más que el destino funesto de personajes como Alejandro, César, Napoleón y el sacrificio involuntario de sus pasiones ante el altar de la historia. A la vez todos los componentes del concepto ‘astucia de la razón’

–interés particular, pasión de los grandes hombres históricos, interés superior del estado, espíritu de los pueblos y espíritu del mundo, se disocian como miembros imposibles de una totalización y la misma expresión ‘astucia de la razón’ resulta insostenible.

3. Aparece como problemático el mismo proyecto de una historia filosófica del mundo definida por la efectuación del Espíritu en la historia: ya no intentamos pensar la historia del mundo como totalidad efectuada, aun considerando la efectuación como incoactiva, ya no estamos seguros de que la idea de libertad sea el punto focal de tal efectuación, sobre todo si se pone el acento principal sobre la efectuación política de la libertad; aún si se dejara tomar como hilo conductor ya no estamos seguros de que sus encarnaciones históricas conformen un curso de etapas más que un despliegue arborescente donde la diferencia no deja de prevalecer sobre la identidad, tal vez entre todas las aspiraciones de los pueblos a la libertad no haya más que un aire de familia; el proyecto mismo de totalización marca la ruptura entre la filosofía de la historia y todo modelo de comprensión, por más lejanamente emparentado que se quiera con la idea de narración y puesta en intriga; más allá de la seducción de la idea de ‘astucia de la razón’, no es la peripecia que englobaría los golpes de teatro de la historia, porque la efectuación de la libertad no puede ser considerada como la intriga de todas las intrigas, la salida del hegelianismo significa la renuncia a descifrar la suprema intriga.

Se comprende entonces que la salida del hegelianismo sea llamado un acontecimiento del pensar. Si no afecta a la historiografía, sí a la comprensión de la conciencia histórica, en este sentido se inscribe en la hermenéutica de la conciencia histórica. Confesar que la autocomprensión de la conciencia histórica puede ser afecta por acaecimientos de este tipo significa confesar la finitud de la filosofía, lo que significa que todo pensar tiene sus presupuestos que no domina y se vuelven a su vez situaciones a partir de las cuales

pensamos, sin poderlas pensar por sí mismas. El mismo planteo hegeliano de la historia es una hermenéutica, una interpretación, sometida la condición de finitud. No es un argumento contra Hegel, testimonia que ya no pensamos según Hegel sino después de él, lo que se siente siempre como una herida que no se cura como las del Espíritu absoluto sino apelan al coraje del trabajo de duelo. Se renuncia a la idea de ‘una mediación absoluta entre historia y verdad’. Aquí la posición de Ricoeur se aúna a la de Gadamer, quien en la 2ª. parte de *Verdad y método*, al afirmar -“si reconocemos la tarea de seguir más bien a Hegel que a Schleiermacher la historia de la hermenéutica debe recibir una nuevo acento”, no se refuta a Hegel sino por argumentos que reproducen momentos reconocidos y sobrepasados de su empresa especulativa, frente a falsas interpretaciones y refutaciones débiles expresa que “se debe preservar la verdad del pensamiento hegeliano”, ser histórico significa jamás poder resolverse en saber de sí mismo, más bien abandona a Hegel que vencerlo por la crítica considerando que el punto de Arquímedes que lo permitiría no puede ser encontrado en la reflexión. Como expresábamos anteriormente, desde la periferia de la presentación hegeliana de la historia, se advierte claramente cómo ella ha de ser entendida como una determinada interpretación, con la que se pueden convenir muchos de sus aspectos y desde otras experiencias históricas replantear otros.

Bibliografía

Hegel G.W.F., *Briefe von und an Hegel*, Meiner, Hamburg.

Hegel G.W.F., *Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1830), edit. O.Pöggeler y F. Nicolin, Meiner V., Hamburg.

Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Prefacio, ed. J.Hoffmeister, Meiner Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, edit. H.F.Wessels y H.Clairmont, Meiner .

Hegel, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Lasson, Leipzig, 1913.

Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed.J.Hoffmeister u. G.Lasson, Meiner.

Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, 2t, edit. H.J. Gawoll, Meiner.

Heidegger M., *Hegel*, GA t.68, V.Klostermann, Frankfurt a.M., 1993.

Heidegger M., *Die Grundstellungen der abendländischen Metaphysik*, GA 88, V.Klostermann, Frankfurt a.M..

Kusch R., “Una lógica de la negación para comprender a América”, *Obras Completas*, t II, Edit. F.Ross, Buenos Aires, 2000.

Löwith K., *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968.

Ricoeur P., “Renoncer a Hegel”, *Temps et récit*, t. III. Le temps raconté, Éd. Du Seuil, Paris, 1985.

Scannone J.C., *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.

Weil Eric, *Hegel et l'État*, Vrin, Paris,1950.

EL SIGNO HEGELIANO EN LA DANZA EXPRESIONISTA ALEMANA, DIALÉCTICA DE UNA PREMONICIÓN EN: KURT JOOSS Y *LA MESA VERDE (DER GRÜNE TISCH) 1932.*

Leyson Orlando Ponce Flores

Universidad Nacional Experimental de las Artes

1- Introducción

Igualmente, en un cuadro que representa tan sólo un momento de dicha acción, pueden estar recogidos muchos detalles de la amplísima ramificación del mundo exterior, así, por ejemplo, determinadas circunstancias, personas, posiciones y otros hechos que en ese instante no guardan ninguna relación con la acción de- terminada y no son útiles para el carácter distintivo de la misma

G.F. Hegel¹

La idea de premonición (*Vorahnung*) en este trabajo viene dada desde la perspectiva hegeliana de conciencia absoluta. Es decir, que no responde al acto de la adivinación

¹ HEGEL, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la estética*. R. Gabás (tr.), Barcelona: Ed. Península p. 19.

sino al entendimiento de que las cosas tienen movimiento en el logos y en lo real, penetrando en el pensamiento como ideas articuladas donde devienen en afirmaciones producto de las contradicciones. En la danza expresionista esto fue una característica que se reconoció como advertencia. Igualmente, y basándonos en Las *Lecciones sobre la estética* como bien llamó Hegel a su investigación sobre la Filosofía del Arte, intentaremos desde sus premisas configurar una interpretación en el más puro sentido filosófico y estético, donde el cruce, de nuestro planteamiento no es la instauración de una teoría pero consideramos adicional al necesitado ámbito de la crítica sobre la danza, una reflexión que evoque su portentosa espiritualidad. Esta aseveración será explicada en el ejemplo de un movimiento dancístico centrado en las pasiones del hombre. Para ello se hace necesario establecer una idea de apreciación sobre lo que se entiende según Hegel como absoluto donde se configura lo *finito* y lo *infinito*, la *subjetividad* y la *objetividad*, el *fondo* y la *forma* por donde se expresa el espíritu en plenitud. Allí nuestra primera reflexión: la limitación que encierra entonces la idea de premonición como la mejor manera de establecer una articulación de contenido y formas en el plexo de las relaciones entre los individuos que conforman una sociedad en un tiempo determinado, es decir, en la historia. Entonces este trabajo propone una revisión sobre esa totalidad contenida en lo real y por la cual Hegel establecía llamándole: *principio de la auto conciencia del espíritu en el pensamiento de la razón absoluta*, siendo ésta límite para la misma razón, y para el entendimiento de lo que llamó *Estética*, o *Filosofía del arte*².

² designa más exactamente la ciencia del *sentir* y con este significado nació como una ciencia nueva, o más bien, como algo que debía convertirse en una disciplina filosófica, en *aquella época* en que las obras de arte eran consideradas exclusivamente en relación a los *sentimientos* que debían producir. En: HEGEL, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la estética*. A. Brotóns (tr.), Madrid: Akal, p. 7.

En ese contexto, y siguiendo su pensamiento, la danza expresionista como fiel exponente del imaginario germánico es síntesis de la contradicción entre las pasiones del hombre y su contexto histórico, es decir, un logos que labora más allá de los límites de lo real para intentar superarse. En ese territorio del extra límite, entonces, la premonición es un sistema de articulaciones afectivas e inconscientes que emanan de ese imaginario construido en la cultura y que cobra la forma del desespero y el horror de unos sentidos conformados en la decadencia de la Modernidad, reconociéndola en la anticipación de su muerte, es decir, que entre dos guerras mundiales se fraguó este movimiento de espíritu y cuerpo.

En *la Mesa Verde (Der Grüne Tisch)* de Kurt Jooss, los bailarines son personajes que pueden ser identificados en la sociedad, todos deambulan con el peso de una condena bien resaltada en sus simbologías, dejándonos ver la expresión de una decadencia histórica. En esta situación de desvanecimiento en el expresionismo también subyace el ideal romántico que proclama el inconsciente como un territorio que viene a resolver la idea de totalidad armoniosa en el arte intentando desencadenar al espíritu retenido en las ideas, lo que Hegel llamaba la esencia divina, entendiendo esta divinidad no como la acción influyente de los dioses, sino más bien como la posibilidad de representación de algo inteligible y racional (tal como lo concebía Platón), es decir, el espíritu absoluto y su devenir. Surge entonces, la siguiente interrogante: ¿Puede la fuerza del inconsciente propia de la danza expresionista mostrar la belleza como esencia a través de la premonición como una etapa culminante en la evolución de la idea y entender entonces que la premonición en la danza pueda ser parte de un arte histórico?. Observemos objetivamente ésta contradicción de consciente e inconsciente, particularmente en su síntesis, que

no es otra cosa que el intersticio por donde fluye la metáfora del expresionismo en forma dilatada y transparente y que en nuestra argumentación la llamaremos premonición de la experiencia.

Hegel define la metáfora:

"Como sentido y fin de la dicción metafórica en general y ha de considerarse por tanto [...] la necesidad y el poder del espíritu y del ánimo, que no se satisfacen con lo simple, lo habitual, lo trillado, sino que van más allá para pasar a lo otro, demorarse en lo diverso y ensamblar en uno lo doble"³.

Entonces consideramos importante para nuestro análisis estas tres nociones que Hegel menciona como *lo demorado*, *lo diverso* y *lo ensamblado*. Aquí la metáfora cumple el rol de transformar lo real para resignificarse a sí misma, es decir que la metáfora se presenta transparente porque debe mostrar ambas realidades; pero eso que Hegel llama lo doble es la advertencia que encierra una premonición y que presenta la dualidad de sus significados constituidos en la historia. Tengamos presente que en Hegel lo doble es lo negativo de una propuesta y el expresionismo contiene esta teoría de la dualidad y de las contradicciones. En sí, el expresionismo esta próximo a la idea hegeliana de espíritu desde una elaboración del desgarramiento, en donde la realidad es la historia del hombre; entonces, premonición en la danza es la metáfora de una suerte de acontecimientos que nutren la historia y que profesan un devenir de incertidumbres y reconocimientos, es decir, una etapa donde la idea es alienación porque se nutre de la experiencia de la vida estando ésta expresada en el desdoblamiento de los cuerpos.

³ HEGEL, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la estética*. R. Gabás (tr.), Barcelona: Ed. Península p. 298.

En el ejemplo coreográfico *La Mesa Verde (Der Grüne Tisch)* de Kurt Jooss⁴, observamos que éste creador nos presenta a la historia como encanto simbólico de otro pensamiento, en el límite del contenido en su momento, deteniendo la realidad a través de la imagen en una obra que estructura en ocho cuadros *acht Bildern*, la historia danzada de una advertencia, es decir, una forma de estructura dilatada del nacimiento, desarrollo y fin de la destrucción del hombre como un proceso cíclico que no tiene clausura y que otorga a nuestra reflexión la noción demorada para que el pensamiento elabore su configuración de presagio. Jooss nos gritaba desde la metáfora de los sentidos el advenimiento de

⁴ Coreógrafo, bailarín y maestro de danza alemán. Fue el primer coreógrafo reconocido que sintetizó la danza clásica y la danza moderna. Jooss intentaba hacer danza moderna mediante la reforma de los excesos en la técnica del ballet clásico, sin abandonar la disciplina y la lógica innatas al ballet. Nació en Wasseralfingen y estudió con el coreógrafo y notador de danza alemán Rudolf Laban. Después de un periodo de tiempo durante el cual fue primer bailarín y asistente de Laban, ayudó a fundar el Neue Tanzbühne en 1924 en Münster. En Essen fundó la escuela Folkwang en 1927; en 1928 estableció la compañía Folkwang Tansbühne (más tarde Ballets Jooss) y en 1930 se convirtió en maestro de ballet de la Ópera de Essen. En 1932 su grupo obtuvo el primer puesto en un concurso internacional en París con su creación más famosa *La mesa verde* (1932), un retrato de los horrores de la guerra y de las fatuas discusiones de los diplomáticos. Jooss huyó a Inglaterra en 1933 para escapar de la persecución nazi, pero retornó a Essen en 1949 para restablecer su escuela. Después de retirarse en 1968, continuó supervisando la reposición de sus ballets. Entre sus obras se encuentran *Siete héroes* (1933), *Perséfone* (1934) *Juventud* (1948) y *Colombinade* (1951) A propósito del efecto de denuncia que producían esos tiempos convulsos, otro pionero: Kurt Jooss, coreógrafo alemán, en su magistral obra titulada: *Der Grüne Tisch, La Mesa Verde* 1932, *Totentanz in acht Bildern (danza de la muerte en ocho actos)*, elaboró una visión de la catástrofe social criticando al poder; expresando la muerte del futuro a causa de los conflictos bélicos, intentando comunicar así, la preocupación por una Europa en vísperas de una segunda guerra: *La Mesa verde*, es considerada actualmente una obra de la premonición. En: <http://epdpl.com/bailarin.php?id=3624>

una segunda y terrible guerra mundial. Fue su estreno en París en 1932, y esa representación fue la validación del arte de la danza como expresión de premonición: la de la guerra y el desastre. Esto nos ha permitido el presente análisis que constata como es propio del expresionismo, el movimiento sensible estableciendo una dialéctica que se elabora desde los sentimientos del hombre y se encarna en el cuerpo desdoblado en metáfora que demora y extiende la realidad real y la realidad representada hacia una unidad de observación en lo diverso, resumiendo así, el devenir de un proceso artístico que es expresión del espíritu ensamblado en el discurso desde y para los sentidos, y en el afán de conferirle a la obra su carácter perturbador, donde lo real es presentado como lo que es y no como algo diferente. Es la premonición en nuestro caso una preposición ambigua, de allí su sentido simbólico, inasible, significativa, volviendo su contenido una preposición de identidad, haciendo posible toda interpretación. Esto se oponía al impresionismo imperante en el arte de esa época; por lo tanto, el expresionismo fue la antítesis del impresionismo, dado que éste fue un movimiento artístico que desde el ojo conciente del artista apreciaba al mundo a diferencia del expresionismo que lo hacía desde la plenitud del inconsciente, no obstante al territorio común que compartieron como fueron los sentimientos. Igualmente con esta referencia podemos también considerar la idea de comprender el mundo como un acto de comunicación con los fenómenos que esta me ofrece, pero tengamos presente que comprender al mundo es comprendernos a nosotros mismos. En este punto de la reflexión y remitiéndonos a la pregunta metafísica, sobre cómo los fenómenos se nos presentan en el mundo real y qué constituimos de ellos, Hegel en su explicación de realidad fenomenológica nos dice que ésta aparece en el hombre tal cual es, y la llama *realidad objetiva* por pertenecer a aquella realidad ideal donde se cumple un equilibrio entre la fenomenología de la naturaleza y la del espíritu, de allí su

carácter ontológico y que analizó como: *lógica*⁵, porque entonces, la pregunta que se plantea es sobre el *Ser*.

La danza expresionista o *Ausdrückbewegung* desde esta propuesta premonitoria de la guerra nos ofrece conocimiento de la realidad para obrar desde la naturaleza del individuo, un sentido sobre la expresión de arte propio del imaginario, e intentar llegar a esa conciencia última, como llama Hegel a la realidad absoluta. Con esto aclaramos que en *La Mesa Verde* la guerra no es una solución para el espíritu del hombre sino una referencia en la construcción estética de la obra para su evasión o reconocimiento. Entonces la premonición contiene un principio racional que da a la guerra forma de reconocimiento, es decir, determinación de la supremacía de un Estado sobre otro, siendo esta una advertencia necesaria por ser expresión de quiebre en el espíritu por lo tanto quiebre en el tránsito hacia la razón absoluta.

Recordemos cómo Kant, formalmente ponderaba los sentidos, y sus categorías que reportan a la sensibilidad en el tiempo y el espacio definidos donde se dan las formas *a priori*; las que determinan el fenómeno de la experiencia. En Hegel el sujeto debe trascender a lo absoluto, de allí su gran diferencia a la teoría de Kant, además de su demostración de valoración al arte como un estado supremo del espíritu, en la ampliación de su conciencia, y reconocimiento de su historia; en esta idea la amplitud de conciencia debe implicar la asimilación de la inconciencia, porque absoluto en Hegel es negación y afirmación. Por otra parte, y esto vuelve muy interesante su sistema, todo es cambiante, es decir que esta teoría es cinética no es lineal sino una sumatoria de síntesis que van en ascenso, en espiral y esa síntesis es la capacidad cambiante de las afirmaciones y negaciones donde, como

⁵ HEGEL, G.W.F. (1975), *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Madrid, Aguilar.

resultado de su teoría tripartita, emergen las contradicciones: movimiento éste presente en la organicidad de la danza expresionista que centra usualmente su sentido en la resolución de un conflicto de la idea sobre sí misma y cuando está fuera de sí, volviendo al movimiento un devenir en las posibilidades.

Con las vanguardias, se anunció el apocalipsis de las utopías. En el arte alemán se fomentó la supremacía de lo subjetivo, centrando al hombre frente a grandes cambios y conflictos que acarreaban los inicios del siglo XX; preocupaba de sobre manera la herida de una sociedad inserta en grandes conflictos. Si la Modernidad no dio respuestas a los problemas esenciales de la sociedad como el progreso, la causalidad, y el futuro, aunado a las promesas de la ciencia; aparecieron particularmente en esta visión de la danza movimientos y gestos que simbolizaban esas preocupaciones de la sociedad. Encierra esta vanguardia de la mano de Jooss un contenido filosófico que no se aparte del pensamiento hegeliano, es decir que podríamos aseverar que fue una danza idealista propia de un movimiento postromántico. Este estilo de danza planteó lo entreabierto del cuerpo como espacio físico y a la psiquis como espacio visible: un territorio de encrucijadas, por donde el intérprete y el creador se revelarían ante el mundo de las formas clásicas y el mundo sensible desde el impulso de su expresión⁶: Como noción orgánica y sensible es un estudio ontológico sobre el *ser*, en eso que estamos llamando entreabierto: el *Ser* (cualidad, cantidad y medida), es la preocupación como existencia

La Mesa Verde, desde su composición visible expone a los seres que mueven el mundo bajo un estilo exagerado de gestos corporales, estableciendo la idea de advertencia como

⁶ El *Richtung* es *Ausdrücke* (empujar desde el adentro y con sentido hacia el afuera, traducido al castellano como *expresión*), persigue plantear una serie de significados para que emerjan otros nuevos significados.

una primera mirada a las afecciones que se producen de piel a piel, luego nos muestra la *esencia* (existencia, fenómeno y realidad) del *noúmeno*, en cuadros que representan al movimiento en los acontecimientos y finalmente se elaboran los *conceptos* (objetivo, e idea), los que revelan a la premonición que en el ejemplo de Jooss fue la anunciación de una temible y atroz Segunda Guerra Mundial, entonces en Hegel y su noción de concepto, esencia y sujeto, el arte es la reflexión de ser una fisura en la realidad⁷, porque construye mundos y estos son necesarios para la evolución del espíritu. Otro principio importantísimo de la danza expresionista es su relación con el lenguaje. Desde Mary Wigman y Rudolf Von Laban, la palabra fue el sentido de referencia para ubicar la metáfora entre el mundo de las ideas y el cuerpo encarnado. Entonces, y siguiendo el sistema de Hegel en cuanto a la evolución de las ideas, La metáfora de la danza, está mucho más allá de la metáfora del texto, porque confiere ese carácter de presagio y porque destruye su horizonte lingüístico; asumiendo los conceptos en formas corporales que son las expresiones simbólicas de la inadecuación, quizás en términos semánticos lo que intentamos es afirmar cómo el expresionismo alemán en la acción de un fraseo corporal fundamentaba el movimiento del espíritu en una manera de movilizar al cuerpo con cambios de ritmos impredecibles al observador, repeticiones de movimiento concatenado o exageración de la fuerza del gesto en la coreografía, siempre referidos como un verbo (acción) y localizados al final de una secuencia coreográfica. La repetición del movimiento en la danza alemana no es físicamente una repetición formal del movimiento ante

⁷ Si el arte –continúa Hegel– vivifica jovialmente la árida y oscura sequedad del concepto, reconcilia sus abstracciones y su desavenencia con la realidad efectiva, entonces una consideración solo pensante lo anula, devuelve el concepto a su simplicidad privada de realidad efectiva y a su sombría abstracción. En: HEGEL, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la estética*. A. Brotóns (tr.), Madrid: Akal, p. 7.

nuestros ojos, sino las declinaciones del movimiento tal cual las declinaciones del verbo en la oración como sucede en el idioma alemán, donde el verbo principal siempre va al final de la misma mientras esté subordinado a ésta. La danza expresionista tiene como esencia, este principio bien explícito en su movimiento y es una posible línea de investigación muy interesante para desarrollar como teoría estética. No obstante, lo proponemos en este artículo como una revelación clave y esencial para comprender otras categorías estéticas propias de la intimidad del creador en la elaboración del discurso coreográfico expresionista.

Der Grüne Tisch consolida una danza de la muerte en ocho cuadros que Jooss plantea desde unos hombres vestidos de negro y con máscaras que son los que deciden el destino de la humanidad (gobernantes); sucesivamente aparece la muerte, que esta presente en el pueblo, los refugiados, los desvalidos, en la rebeldía, el hambre y una suerte de consecuencias que culminan en la misma escena de los hombres de negro que vuelven para decirnos que no hay solución en esa instancia donde el poder es una enfermedad de la polis y donde magistralmente Jooss da clausura en el contexto de esta vanguardia artística en la anunciación de la muerte de la razón moderna en cuanto a la fuerza del inconsciente sobre la forma. Bien decía Hegel que era importante en el arte hacer mención a la parte oscura del hombre⁸.

En Hegel la idea de fin de arte es fin de un sistema en como nos relacionamos con él, con una clasificación que establece desde lo más sensual a lo más conceptual, nos indica que la poesía es el arte que mejor viene a explicar el

⁸Cfr. HEGEL, G.W.F. (1989). Pp. 43 “ Igualmente, el arte ha de hacer comprensible la desdicha y la miseria, el mal y el delito, tiene que enseñar a conocer en lo más mínimo todo lo detestable y terrible, así como todo agrado y felicidad, y debe hacer que la imaginación se regale en la fascinación seductora de las deliciosas intuiciones y percepciones sensibles”.

sentido racional de la experiencia estética o del espíritu como conciencia absoluta. Fijémonos que lo conceptual es lo más próximo al dinamismo de lo divino. Pero en su clasificación Hegel antepone las dimensionalidades como trabas para la representación del principio ideal del arte. Por eso la arquitectura y la escultura con sus tres dimensiones limitan la idea de totalidad de la conciencia; luego alude a la pintura, que contiene dos dimensiones ya que la tercera dimensión está en la psique de quien la observa, quién añade esa tercera dimensión que se sucede en la mente que es estimulada por la perspectiva, y leyes matemáticas y geométricas. Asimismo la música, que se expresa solo en una dimensión temporal pero tiene el poder de encarnar la subjetividad humana; así, el lado conceptual de la poesía es lo más elevado y más próximo a lo absoluto por su poder conceptualizador. Para su momento, la danza no entró en su clasificación pero un siglo después a su muerte, Jooss da clausura a lo que intentamos relacionar integrando estados psicológicos con la danza clásica, procurando así, un movimiento vanguardista de formas y tiempos definidos, es decir, que de esta simbiosis efímera, la danza conceptualiza una simbología que proviene de la historia donde el protagonista directo de esa intervención es el propio espíritu de la naturaleza humana. Para la danza expresionista, entonces, el discurso es un vector de pensamiento crítico que se pregunta luego de la Primera Guerra Mundial en qué falló el progreso y lo prometido en la Modernidad. Entonces en la danza expresionista podemos rescatar un criterio de temporalidad postmetafísica, porque reconstruye la memoria como sobreviviente del pasado para volverla parte de lo que podría suceder, confirmando que esta vanguardia de la Modernidad y autocrítica del arte moderno al que pertenecía contenía una dialéctica de la premonición como el mejor espacio por donde dialogar con la historia. Señala Ribera que “el pensador no puede adelantarse a su época más que en lo que

ésta se anticipa a sí misma”⁹. Entonces es la historia como sistema de un tiempo determinado la que otorga los referentes que elaboran la advertencia moral.

Esto es una reflexión histórica sobre el saber global, es decir que en lo pensado pensamos el mundo y esa es parte esencial de la lógica de Hegel donde la realidad es inagotable y por ende el pensamiento humano, un discernimiento que no acaba nunca. En *Lecciones de Estética*, describe como en la forma romántica del arte el contenido se opone a su figura y se adecua una idea próxima al ideal de arte. Pero ese contenido que rebasa la forma me atrevo aseverar que es lo que llamamos premonición porque es una manera de desencadenar el símbolo para elevar el espíritu. De ello se deriva en exégesis del contenido sensible sobre la forma y esto en la danza expresionista era un principio, de allí su carácter romántico, pero a su vez su gran diferencia porque esta exaltación de lo que está contenido en la expresión es exaltado por los artificios del atrezzo escénico; por eso se introduce la máscara en los hombres de negros o gobernantes alrededor de *La Mesa Verde*; no es sino una acentuación de la figura para presagiar desde el símbolo una posibilidad de lo real o su conjetura.

La premonición entonces desde el signo hegeliano y en nuestro análisis en la danza expresionista tiene una lógica que encierra el devenir de la historia.

La esencia, como ser mediado consigo mismo por la negación de sí mismo, es la referencia a sí mismo en cuanto referencia a otro.

G.F. Hegel¹⁰

⁹ RIBERA, R. (1981), “Hegel para principiantes”, en: *Revista Cultura*, n-81, enero-abril, p. 40.

¹⁰ HEGEL, G.W. (1973), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Porrúa, México, 1973, pág. 66.

Ya nos dijo Hegel que el arte no es ilusión y engaño sino mas bien es espíritu, un espacio por donde encontrarnos y comprendernos en esa espiritualidad.¹¹ Es inmanente la idea de pensar en esta perspectiva un posible razonamiento que promueva el pensar artístico desde una conciencia con contenido y figuras exageradas, pero en nuestro análisis entonces premonición es sinónimo de idea objetiva y con esto acentuamos que en el lenguaje de la danza esta percepción se vale de una teoría de las referencias que permite una relación entre lo pensado y lo representado y el conjunto de representaciones simbólicas contenidas en ella como algo que antecede. Dice Hegel, “a la esencia le es esencial la apariencia; la verdad no sería tal si no pareciera y apareciera”¹². Entonces queda en el lenguaje de la danza la finalidad de dar una significación a la suma de ese conjunto de relaciones con los objetos de la realidad. Por lo tanto la premonición en el arte tiene una función moral, es una advertencia, porque más allá de la clasificación hegeliana de las artes, la danza es sumamente política (de polis). Establece su fenomenología de piel a piel con los individuos en un acto de ilusión corporal, “Hay más apariencia que realidad”¹³, decía Descartes, pero recordemos que la acción de predecir es también un acto de pensamiento que articula ideas generadas en el inconsciente y que cumplen una función dialéctica en cuanto a sus significados. Por otra parte, en *La Mesa Verde* observamos un sentido de la temporalidad que es

¹¹ HEGEL, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la estética*. A. Brotóns (tr.), Madrid: Akal, p.9.

¹¹ *Ibidem*, p.12.

¹³ RENÉ DESCARTES acentúa la importancia del poder de la razón como el instrumento innegable para reconocer el mundo. En: Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Editorial Alfaguara. Medit. I y II.

su objeto de vivencia porque lo propone como antecedente de la experiencia, es decir que en esta danza se estructura una obra para la contemplación porque ofrece datos concretos de la historia; para Jooss el asunto estético de la obra tiene su mayor ponderación en la reflexión que abre descubriéndose a sí misma. Esos datos que ofrece desde la historia son antecedentes de la reflexión a la que hacemos referencia, de allí la construcción de una lógica que la lectura de la historia puede conferirle a la obra en términos de advertencia. En nuestro análisis esto lo llamamos premonición. Para ese preciso año del estreno en 1932, ésta fue una obra visionaria, una unidad estructurada por cuadros arquetípicos de seres de la historia de una guerra; que se decide sobre una mesa verde en donde se exponen los Estados y los poderes de unos sobre otros, no importaba si era una conjetura o un gran error, interesaba enormemente era su carácter de denuncia, la raíz de un sentimiento compartido, su génesis, su agotamiento y su contradicción. En este punto se separa Jooss de la teoría analítica del movimiento de Rudolf Laban, otro gran investigador expresionista del movimiento, donde la geometría del cuerpo y el espacio quedaba como un mero planteamiento analítico, Jooss más bien va a imprimir el carácter dialéctico a su obra y desde una perspectiva hegeliana¹⁴ se opone a la propuesta racional y matemática de Laban como demostración. Acentuando a Hegel, más bien la dialéctica de la premonición en *La Mesa Verde* de Jooss, es la superación de la diferencia entre lo que se sabe y lo que pueda ser una verdad. Este movimiento dialéctico encierra entonces una relación que al final es mediación entre ese saber y esa

¹⁴ «Una vez que la dialéctica se ha separado de la demostración, el concepto de demostración filosófica estaba, de hecho, perdido» En: GADAMER, H,(2000). *La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos* Garrido, M (tr.), Madrid. Ed, Cátedra, p. 11.

verdad. La reflexión acá planteada es reflexión sobre un conocimiento en donde todos nos reconocemos, es decir que la obra no contiene datos ajenos sino que invita a una interpretación donde se muestra a la realidad como concepto; entonces el concepto no escapa de la realidad. En Hegel la idea de absoluto es la de la razón apoderándose de la realidad y ésta es, a su vez, la historia del hombre. En Jooss apreciamos sorprendidos que en su visión del acontecer, la realidad ha devenido racionalmente en su movimiento, la obra es una grieta por donde ha fluido la premonición como un estado de consciencia. De allí concluimos que Hegel en la idea de trascendencia del arte como un arte del devenir desde su reencuentro consigo mismo hasta la de pensarse a si mismo como *noeses-noesos*, nos abre en el tiempo la posibilidad de ir mas allá de si mismo y que ese estado de pensamiento en el arte es reflexión y como tal parte de la historia de la filosofía del arte¹⁵. Entonces, el arte no es ilustración y no lo precede ninguna otra instancia, que la misma idea en el mismo territorio de humanidad que contiene un sujeto, al exponerse por lo tanto es parte de la realidad y si la realidad es insumo al arte, ésta en tiempos de *La Mesa Verde* tenía matiz bélico y eso conlleva al miedo y el miedo como sistema psíquico advierte y esto en la danza fue una forma de premonición y una necesidad por comunicarnos.

¹⁵ Dice Hegel. El verdadero elemento del contenido artístico no será ya la inmediatez de la sensibilidad, sino la interioridad consciente de sí misma. El nuevo contenido así alcanzado no está por ello ligado solo a la presentación, sino que se libera de esta inmediatez y la rebasa. De este modo, el nuevo arte será la trascendencia del arte más allá de sí mismo, *pero dentro de su propio ámbito, y en la forma del arte mismo*. En: HEGEL, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la estética*. A. Brotóns (tr.), Madrid: Akal, p. 60.

2- Bibliografía

3- Obras de Hegel:

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la estética*. R. Gabás (tr.), Barcelona: Ed. Península. 1989.

HEGEL, G.W.F. (1989), *Lecciones sobre la estética*. A. Brotóns (tr.), Madrid: Akal

HEGEL, G.W.F. (1975), *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Madrid, Aguilar.

HEGEL, G.W.F. (1973), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México, Porrúa.

4- Otros autores:

BAUMGARTEN, A. (1975), *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, J.A. Míguez (tr.). Buenos Aires: Aguilar.

COLOMER E. (1986), *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger tomo II*. Barcelona: Editorial Herder,

DESCARTES, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Editorial Alfaguara. Medit. I y II.

GADAMER, H,(2000). *La dialéctica de Hegel, cinco ensayos hermenéuticos* Garrido, M (tr.), Madrid. Ed, Cátedra.

PINARDI, S. (2009), *La idea moderna de obra de arte*, Caracas: Equinoccio.

RIBERA, R. (1998), “Hegel para principiantes”, en: *Revista Cultura*, n-81, enero-abril, Caracas, pp. 35-58.

SOBRE LO ABSOLUTO CATEGORIAL EN LA LÓGICA MAIOR Y EN LA LÓGICA MINOR

Lelia E. Profili

Universidad Nacional de Cuyo

1. Introducción

“Es un hecho que el interés por el contenido de la antigua metafísica, por su forma, o por ambas cosas a la vez, se ha perdido”.¹ Como muchos otros pasajes del Prólogo a la primera edición de la *Ciencia de la lógica*, el citado insinúa la evanescencia de los grandes temas de la metafísica de otrora en el desarrollo filosófico posterior a Kant. Aun cuando Kant había insistido todavía en que la tríada “Dios, libertad, inmortalidad” delimita un horizonte de problemas ineludible para la razón pura e inherente a su más propia naturaleza,² es indudable que el planteo metafísico mismo de esos problemas perdió su significación y su relevancia para el pensamiento post-kantiano.

En efecto, luego de la fractura crítica llevada a cabo por Kant y como consecuencia del resultado final de la *Crítica de la razón pura*, según el cual los temas metafísicos no son determinables científicamente, el pensar filosófico emprendió un profundo proceso de transformación. Aquel

¹Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968ff. (= GW), XI, 5. Trad. cit.: *Ciencia de la lógica I*. Madrid: ABADA, 2011 (= CL), p. 183.

²Cf. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, A VII.

resultado negativo de la primera crítica junto con el acceso a un principio incondicionado de naturaleza práctica (el imperativo categórico), cuya evidencia expuso la segunda crítica, explican ese cambio de orientación, cuyo signo más sobresaliente fue el viraje decisivo hacia el pensamiento de lo absoluto: la filosofía post-kantiana se volvió, por cierto, un saber de lo absoluto. Debe advertirse que esta modificación no representó sólo una simple variación terminológica, pues después de Kant lo absoluto no se entiende ya como el “*être suprême*” de la antigua metafísica. Por el contrario, la expresión “absoluto” parece ser indicio de una honda renovación que se identifica con una conquista progresiva del pensar especulativo.

Por todos estos motivos no puede dudarse de la significación principal de tal concepto en el pensamiento hegeliano. Esta última proposición puede demostrarse al punto en afirmaciones básicas de Hegel referidas a la naturaleza misma de la Filosofía en cuanto tal. En la *Fenomenología*, *verbi gratia*, llama a la forma superior del saber con el nombre de “Saber Absoluto”;³ en la *Enciclopedia* considera las determinaciones lógicas como “definiciones de lo absoluto”⁴ y, en su final, presenta las configuraciones superiores del espíritu, arte, religión, filosofía, como figuras del “Espíritu Absoluto”.⁵ Todos estos enunciados ponen en evidencia que, de acuerdo con Hegel, lo absoluto es aquello que no puede abandonarse sin que la filosofía deje de ser tal;⁶

³GW, IX, 422. (*Phänomenologie des Geistes*, VIII).

⁴GW XX, 121 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830, §85).

⁵GW XX, 542 ss. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830, §§ 553 ss.).

⁶“... man kann ebenso umgekehrt sagen, dass das Absolute dasjenige ist, das nicht verlassen werden kann, ohne dass die Philosophie aufhörte, Philosophie zu sein.” Hoffmann, Th. S. (2004). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix, p. 47.

pero también queda patente en ellos que “lo absoluto” no es para el pensamiento hegeliano un término unívoco.

A causa de la relevancia y de la orientación que la temática adquiere en la filosofía de Hegel, la presente comunicación pretende ofrecer, de modo sucinto, los resultados obtenidos en una investigación que estuvo concentrada en dilucidar las acepciones fundamentales del término “absoluto” en la obra de Hegel, sobre todo en lo que respecta a su sistemática definitiva.

2. La categoría hegeliana de lo absoluto: preliminares.

Desde una consideración preliminar del asunto, es posible identificar dos sentidos centrales en el uso que Hegel hace de la palabra. En primer lugar, el término posee, no sólo en las dos ediciones de la *Ciencia de la lógica* sino también, y especialmente, en la *Enciclopedia*, una significación supra-categorial que remite al sujeto último de la mediación lógico-sistemática completa. Cuando Hegel afirma, en el párrafo octogésimo quinto de la *Enciclopedia* de 1830, que todas las determinaciones lógicas deben considerarse como “definiciones de lo absoluto”, el genitivo de este giro posee un sentido no sólo objetivo sino también, y fundamentalmente, subjetivo; *eo ipso*, el término se emplea allí en su acepción supra-categorial, para mentar el *definiens* genético del desarrollo lógico. *Sensu lato* nombra, pues, la forma absoluta como mediación auto-determinante.⁷

En segundo lugar, en el desenvolvimiento especulativo de la *Doctrina de la esencia* de 1813, el concepto de lo absoluto tiene también un *status* categorial en cuanto piensa un momento determinado del desarrollo lógico-esencial. Se trata en este caso de una categoría lógica que se

⁷V. Hoffmann, Th. S. (1991). *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*. Berlin / New York: De Gruyter, p. 176.

presenta en el contexto de la *Doctrina de la esencia*. Ello queda probado por el solo hecho de que en la lógica *maior* hay un capítulo específico dedicado a lo absoluto; a saber, el primer capítulo de la tercera sección de la *Doctrina de la esencia*, cuyo título reza “*Das Absolute*”. Por su posición en el tránsito de la *Lógica objetiva* a la *subjetiva*, se advierte de inmediato la relevancia de lo absoluto categorial en el movimiento lógico. Ubicada en un punto de flexión, puede suponerse que la categoría mencionada expresa la síntesis de las determinaciones de la *Lógica objetiva* y el punto de partida de su superación en la *Lógica subjetiva*.

Sobre este segundo sentido estará enfocada la exposición y, en especial, sobre ciertos aspectos estructurales problemáticos de la lógica *minor*, relacionados con la desaparición del capítulo específico sobre lo absoluto en la versión enciclopédica de la *Doctrina de la esencia*. En efecto, al comparar el texto de la *Ciencia de la lógica* con el de la lógica de la *Enciclopedia* se observan con claridad importantes modificaciones estructurales. Por ejemplo, atendiendo aquí exclusivamente a la *Doctrina de la esencia*, resulta significativo que en la lógica *minor* ella no se abra ya con una división dedicada explícitamente a la apariencia (*Schein*),⁸ momento cuyo movimiento daba comienzo a la sección inicial del segundo libro de la *Ciencia de la lógica*. Ya desde la *Enciclopedia* de 1817 se suprime la parte que trata sobre la apariencia de manera explícita.

Lo mismo ocurre con el primer capítulo de la tercera sección: a primera vista el desarrollo sobre lo absoluto parece haber sido eliminado por completo de la versión compendiada de la *Doctrina de la esencia*. Desde el texto de Heidelberg las subdivisiones de la lógica de la realidad

⁸ Sobre la omisión del capítulo sobre la apariencia en la versión enciclopédica de la *Doctrina de la esencia*, v. Henrich, D. “La lógica hegeliana de la reflexión”. En Henrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila, en especial pp. 103-107.

efectiva se restringen a las determinaciones de la relación absoluta. Con respecto a los conceptos modales, que en la lógica *maior* se exponían en el segundo capítulo de la tercera sección como vínculo mediador entre el modo de lo absoluto y los momentos de la relación absoluta, en la *Enciclopedia* permanecen antepuestos a esos mismos momentos pero ahora a modo de una introducción. En la adaptación enciclopédica, la lógica de los conceptos modales se desenvuelve en los párrafos introductorios del apartado sobre la realidad efectiva (concretamente entre los §§ 143 y 149 de la *Enciclopedia* de 1830),⁹ a fin de que las determinaciones de la relación absoluta puedan presentarse bajo el fundamento del último de aquellos conceptos, el de “necesidad”.¹⁰

De ligero puede juzgarse que tales modificaciones y supresiones responden simplemente a la necesidad de reducir el proceso lógico a sus momentos indispensables, conforme a la exigencia, propia de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de exponer el sistema completo. Si así fuese, entonces, atendiendo a la naturaleza genética de la ciencia especulativa por antonomasia, debería reconocerse que los dos capítulos aparentemente eliminados, incluyendo el que hace de lo absoluto categorial su tema, habrían sido sólo interludios insustanciales en el movimiento genético de la esencia. Según este criterio podría afirmarse, por ejemplo, que el capítulo sobre lo absoluto sólo constituiría una especie

⁹Parágrafos 92 al 97 en la *Enciclopedia* de 1817; 143 al 149, en las ediciones de 1827 y 1830. El párrafo inmediatamente siguiente en cada caso desarrolla la relación de sustancialidad.

¹⁰Precisamente, tanto en la lógica *minor* cuanto en la *maior*, la función del desenvolvimiento de los conceptos modales es la de desarrollar la deducción genética de la realidad efectiva como relación absoluta, mediante una diferenciación inmanente que desemboca en el concepto de necesidad (absoluta). De este último concepto modal, el de necesidad, derivan genéticamente las determinaciones de la relación en cuanto absoluta.

de preludio a la lógica de la realidad efectiva, la que *sensu stricto* tendría su comienzo en el desenvolvimiento de los conceptos modales. En tal caso, ese apartado sería prescindible desde el punto de vista sistemático y podría ser suprimido sin más, en vista de la brevedad propia de un compendio.

Por el contrario, si la categoría de lo absoluto opera en la lógica *maior* como un momento clave donde se apoya el tránsito desde la *Lógica objetiva* a la *subjetiva*, entonces ineludiblemente debe plantearse la siguiente cuestión: la eliminación del capítulo sobre lo absoluto en la lógica *minor*, ¿no contradice la naturaleza de una lógica genética, *i. e.*, la de una ciencia que exige la generación autónoma de todas sus determinaciones unas a partir de las otras? Teniendo en cuenta la índole de una disciplina semejante y las exigencias que le son propias, el interrogante anterior debe reformularse del siguiente modo: ¿el desarrollo de los conceptos modales puede comenzar sin el presupuesto dado por la categoría de lo absoluto? Y, por lo tanto, en el ámbito de la ciencia genética, ¿es posible el tránsito inmediato desde las relaciones esenciales¹¹ hacia el movimiento especulativo de las determinaciones modales?

Si tal tránsito inmediato fuese posible, entonces la categoría de lo absoluto no cumpliría más que una función accesoria y preliminar y su eliminación de la *Enciclopedia* estaría plenamente justificada. En cambio, si en virtud del proceder genético ese tránsito fuese imposible y la génesis de los conceptos modales tuviese como presupuesto necesario el pensamiento de lo absoluto, entonces, la consideración sobre la mentada unidad lógica no puede haber sido suprimida por completo sino que, como un momento anterior al desarrollo de la modalidad, debe estar presente

¹¹El apartado sobre las relaciones esenciales cierra la segunda parte de la *Doctrina de la Esencia* y determina el paso hacia la lógica de la realidad efectiva (§§ 135 a 141, en la *Enciclopedia* de 1830).

también en la versión compendiada de la lógica *minor*. Las páginas siguientes estarán dedicadas al examen de este problema. Tal como se comprende de suyo, el mismo requiere un análisis de los parágrafos con los que se abre la adaptación enciclopédica de la lógica de la realidad efectiva. Pero, antes de ello y a fin de disponer de suficiente apoyo teórico, se precisará de modo breve la función específica que lo absoluto categorial desempeña en el movimiento de la lógica *maior*.

3. Significación y función de la categoría de lo absoluto en la *Ciencia de la lógica*.

En el desarrollo especulativo de la *Doctrina de la esencia* de 1813, el concepto de lo absoluto posee, en sentido estricto, un *status* categorial. Se trata en este caso de una categoría lógica que, en principio, pone solamente el pensamiento de la auto-referencialidad de la reflexión o mediación (“*Die Auslegung des Absoluten*”¹²). En su acepción lógico-esencial, lo absoluto nombra la superación inmediata de la relatividad propia de la esencia y en cuanto tal, lo que carece de toda relación o es no-relativo en todo respecto. En virtud de su misma exposición como pura auto-referencia indeterminada de la reflexión, lo absoluto categorial asume la determinación de la identidad que supera toda diferencia (“*Das absolute Attribut*”¹³) y pasa a expresar el pensamiento de una unidad puramente negativa: la identidad que supone la negación de todos los momentos finitos y relativos. Se trata, en consecuencia, de una categoría que expone la negatividad de la reflexión, desde donde toda relación esencial queda justificada o deducida.

Al sentar el pensamiento de la auto-referencia de la reflexión, el contenido categorial del concepto de lo absoluto

¹²GW XI, 370-373.

¹³GW XI, 373-374.

se resuelve en dos determinaciones: las de identidad y de negatividad. Categoricalmente “absoluto” dice, por lo tanto, “identidad que se refiere a sí misma de modo negativo” o bien “negatividad auto-referida”. En la medida en que mienta la identidad mediada por la negatividad, asume también la condición de aquello que encierra la necesidad de una auto-diferenciación inmanente y, por ello mismo, la de ser en sí la *forma absoluta*: la identidad que, en virtud de su propia negatividad, se pone ella misma al poner toda exterioridad (“*Der Modus des Absoluten*”¹⁴). Tal es la determinación fundamental involucrada en el concepto de lo absoluto como categoría lógica.

En la lógica *maior* el desenvolvimiento especulativo del contenido categorial de lo absoluto, en los momentos de “exposición”, “atributo” y “modo”, se sintetiza de tal suerte en el concepto de “manifestación” (*Manifestation*), el cual piensa la identidad desplegada de modo inmanente mediante la dinámica diferenciadora de la negatividad. Conduce, por ende, a la determinación de una unidad que se concreta diferenciándose mediante una autodeterminación progresiva. En razón de éste, su contenido, el concepto de manifestación da la posibilidad de pensar especulativamente la unidad de la identidad absoluta y de la diferencia desplegada y en sí encierra ya, por consiguiente, la naturaleza del concepto y de la subjetividad en general: la relación inmanente entre lo universal, lo particular y lo individual. Esto quiere decir que, en última instancia, bajo el pensamiento de la “manifestación” lo absoluto categorial acaba revelándose como el principio genético del concepto, al expresar su en sí (*an sich*) negativo.

De las afirmaciones anteriores se sigue que la significación y la función de la categoría de lo absoluto en el movimiento lógico están vinculadas con la deducción genética de la subjetividad. Por cierto, sólo en virtud de una

¹⁴GW XI, 374-379.

categoría cuyas determinaciones fundamentales, identidad y negatividad, permiten pensar la unidad especulativa del ser y de la reflexión, el “parecer en lo contrapuesto” (*Scheinen in dem Entgegengesetzten*), propio de la estructura relacional de la reflexión, se transforma en “desarrollo” (*Entwicklung*), propio de la estructura de la subjetividad lógica.¹⁵ El concepto de lo absoluto supera la relatividad del “aparecer” (*erscheinen*) en la inmanencia del “manifestarse” (*sich manifestieren*); y en esta superación tiene su principio genético la lógica cuyo movimiento propio es el “desarrollo”, aquella cuyo despliegue comienza, en rigor, con el desenvolvimiento de las determinaciones modales.

Bajo el concepto del *modus*, la categoría de lo absoluto ha sentado el pensamiento de la auto-diferenciación de la identidad y si, en efecto, es ese desarrollo el que se despliega posteriormente en la lógica de la modalidad, la cual presenta una auto-diferenciación inmanente de la realidad efectiva en cuanto manifestación, entonces puede concluirse que lo absoluto categorial es el momento donde se produce la transformación que permite el tránsito hacia la *Lógica subjetiva*, en la medida en que constituye el presupuesto genético de la lógica de la modalidad y de la relación absoluta.

En el marco de la *Ciencia de la lógica* la subjetividad se piensa, por cierto, como identidad que pone e integra toda diferencia mediante el acto de ponerse de modo diferenciado. En tal sentido, el presupuesto lógico-esencial de la subjetividad está dado por el pensamiento de la identidad que se refiere a sí misma de modo negativo (el de la negatividad auto-referida), es decir, por la categoría de lo absoluto. Lo absoluto categorial actúa como el supuesto genético de la subjetividad y, por ende, como el principio en el que se apoya la superación de la *Lógica objetiva* en la *subjetiva* y la continuidad entre ambas.

¹⁵ Cf. GW XX, 143-144, 177, 230 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* 1830, §§ 112, 161 y 240).

En lo que atañe a la función de lo absoluto categorial en el movimiento de la *Lógica objetiva*, los resultados obtenidos en este examen impiden comprender como posible la eliminación de ese momento del ámbito de la ciencia genética. Sea cual fuese su razón, una supresión semejante contradiría radicalmente la naturaleza misma de la lógica especulativa. A la luz de tales conclusiones puede anticiparse que el contenido del capítulo “Lo Absoluto” no puede estar ausente por completo en la versión enciclopédica de la *Doctrina de la esencia*; ante la omisión del título y de la sección específica, se conjetura que el contenido de ese apartado debe haberse sintetizado y reelaborado conforme a la doble finalidad, exotérica y sistemática, propia de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Este argumento habrá de corroborarse en función de un análisis breve de la lógica de la realidad efectiva en su adaptación enciclopédica.

4. La lógica de la realidad efectiva en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Cuando se sigue la presentación enciclopédica de la *Doctrina de la esencia* hasta la lógica de la realidad efectiva, uno se encuentra allí con el hecho de que, incluso en esa versión abreviada y compendiada, el momento mencionado no comienza directamente con el desenvolvimiento de las determinaciones modales sino que, previo a él, se destina un párrafo (el § 142) al pensamiento de la realidad efectiva en su inmediatez. Este hecho debe provocar al menos la sospecha de que los desarrollos posteriores de la modalidad y de la relación absoluta no serían posibles sin determinados presupuestos que establecen la base para la exposición de la realidad efectiva desde su propio nivel conceptual.

La presencia del párrafo 142 y su contenido específico respaldan la tesis de que, en el ámbito de la lógica genética, el tránsito inmediato desde la relación esencial a las

determinaciones modales es imposible. Justamente, porque las relaciones esenciales están signadas aún por la exterioridad recíproca de sus momentos, mientras que los conceptos modales exponen relaciones inmanentes o internas, que poseen ya la forma inmediata de la auto-relación (*Selbstverhältnis*) lógica. En el marco de la ciencia genética, ese tránsito exige la mediación de un concepto de unidad que supere la referencialidad de la reflexión bajo la forma de la auto-referencia negativa.

La lógica de los conceptos modales no puede pues tener su principio genético en el desenvolvimiento de las relaciones esenciales. Es necesaria una categoría mediadora que asuma todas las determinaciones de la reflexión, pero que a la vez supere su estructura “bipolar” en la forma de una reflexión que se vuelve sobre sí o de una auto-referencia de la esencia. Tal categoría mediadora constituye la condición necesaria para una reintegración en la identidad de todos los contenidos ya desplegados del ser y de la esencia y, en consecuencia, sólo ella puede dar el principio genético del desarrollo de los conceptos modales, en tanto momentos de relaciones inmanentes. Esta es, precisamente, la función que desempeña lo absoluto categorial en la *Ciencia de la lógica*, sin el cual no sería posible el movimiento posterior de la modalidad ni de la relación absoluta. Sin embargo, también es un hecho la omisión de la expresión “absoluto” como signo de ese presupuesto en la versión enciclopédica de la lógica de la realidad efectiva. Se debe pues verificar si se trata aquí de una simple omisión nominal o, por el contrario, de una corrección sustancial en el curso de la lógica misma.

El párrafo en cuestión de la *Enciclopedia* de 1830 (el 142) define la realidad efectiva como “la unidad devenida inmediata de la esencia y la EXISTENCIA, o de lo interior y lo exterior.”¹⁶ Presenta pues una forma que, al exponer la

¹⁶GW XX, 164. Trad. cit.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza, 1997 (= Enc), §142, p. 231.

identidad inmediata del ser y de la reflexión, hace emerger un universal que asume la contradicción entre la identidad del proceso lógico y la multiforme variedad de sus determinaciones. Aunque aún en-sí (*an sich*), este universal expresa la relación absoluta como una unidad para la cual nada hay que sea exterior, *i. e.*, como identidad que encierra la necesidad de una auto-diferenciación inmanente y que, por ende, contiene la posibilidad de toda la multiplicidad diferenciada de sus determinaciones. En él queda cancelada no sólo la exterioridad de las relaciones esenciales, sino también la relatividad general de la esfera de la esencia: No sólo el “algo” y lo “otro”, lo “uno” y lo “múltiple” del ser, sino también lo “mismo” y lo “diferente” de la esencia, el “todo” y “las partes”, “lo interior” y “lo exterior”, se ven privados de su exterioridad recíproca, al quedar asumidos en la unidad de una forma que es puro mostrar-se (*Sich-Zeigen*). De tal modo, toda determinación lógica objetiva se revela allí como un momento del mostrar-se y la realidad efectiva se resuelve como aquello que es para sí mismo su propio fundamento. En suma, el contenido específico incluido necesariamente en la definición “de la unidad inmediata de lo interior y lo exterior”, autoriza a concluir que ella pone el concepto de lo que contiene todo en la unidad (el de negatividad auto-referida) y, por lo tanto, de lo que es no relativo o absoluto. Justamente por esta razón, en la *Ciencia de la lógica* lo absoluto categorial se había definido también como “la unidad de lo interno y lo externo en cuanto unidad primera”.¹⁷

La conclusión anterior encuentra confirmación en el hecho de que el párrafo se cierra con una observación que pone en evidencia la determinación fundamental de la realidad efectiva como “manifestación”. Un pensamiento que, en la *Ciencia de la lógica*, resumía y sintetizaba todo el desarrollo de la categoría de lo absoluto. El modo de lo

¹⁷GW XI, 380. CL, p. 604.

absoluto se había expuesto allí como el puro mostrarse de la unidad de inmediatez (ser) y mediación (reflexión), para desembocar en el concepto de la identidad que, sin perder su referencia esencial a sí misma, se despliega en una multiplicidad de *modi* finitos, es decir, en el concepto de manifestación.

En la lógica *maior*, tal determinación había permitido afirmar además la correspondencia entre lo absoluto categorial y la “forma absoluta”: “al ser la *manifestación*..., lo absoluto es la *forma absoluta*.”¹⁸ Se trata en este caso de una tesis que prepara el desarrollo modal, al dejar sentado que el puro mostrar-se mienta la forma que produce su propio contenido como movimiento de auto-diferenciación y auto-determinación (forma absoluta). *Ergo*, el concepto de manifestación o puro mostrar-se expone ya el en-sí (*an sich*) de la auto-relación lógica (del concepto) e incluye, por ende, la necesidad que vincula recíprocamente el todo con sus diferencias individuales. Esta naturaleza lógica de la realidad efectiva, su índole racional intrínseca, la confirma como lo absoluto; y justamente semejante determinación constituye, ni más ni menos, el tema del añadido al párrafo 142 de la *Enciclopedia*. En él se lee lo siguiente:

“... la misma [la idea] es, antes bien, el agente (*Wirkende*) por antonomasia... y también lo real efectivo; por otro lado, la realidad efectiva no es, entonces, algo tan ruin e irracional que se configure sin pensamiento o escindida del pensamiento... La realidad efectiva, a diferencia del mero fenómeno, como la unidad de lo interior y lo exterior, a tal punto no se halla enfrentada a la razón como lo otro que ella, que resulta ser, por el contrario, lo enteramente racional; por el mismo motivo, aquello

¹⁸GW XI, 380. CL, p. 604.

que es lo no racional tampoco ha de ser considerado como real.”¹⁹

Este añadido comprueba la correspondencia sustancial existente entre el contenido del parágrafo 142 de la *Enciclopedia* y el desenvolvimiento categorial de lo absoluto en la *Ciencia de la lógica*. Incluso, el parágrafo siguiente, el 143, reafirma nuevamente el hecho de que la realidad efectiva posee ya la naturaleza del concepto, lo cual se pone en evidencia al afirmar de modo explícito que ella es “desarrollo” (*Entwicklung*);²⁰ término técnico con el cual Hegel nombra el movimiento propio del concepto.²¹

En definitiva, los parágrafos 142 y 143 de la *Enciclopedia* demuestran que los conceptos modales tienen su principio genético en la forma inmediata de la auto-relación lógica, como identidad que pone e integra toda diferencia. Precisamente, ellos constituyen los distintos niveles del movimiento de autodeterminación que es el mostrar-se, en cuanto unidad en sí de naturaleza lógica (auto-referida de modo negativo), es decir, que exponen la diferenciación inmanente de la realidad efectiva como manifestación.²² Puede sostenerse, por lo tanto, que el desenlace final de la *Doctrina de la esencia*, que impulsa el tránsito hacia la *Doctrina*

¹⁹Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f., 8, 280. (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 142, *Zusatz*; Trad. propia).

²⁰GW XX, 164. Enc, § 143, p. 232.

²¹“El transcurso del concepto ya no es pasar (*Ueergeben*) a otro ni aparecer (*Scheinen*) en otro, sino *desarrollo* (*Entwicklung*)”. GW XX, 177. Enc, § 161, p. 246.

²²Por este mismo motivo, Hegel se pronuncia en contra de hablar de “modalidades” en relación con la realidad, la posibilidad y la necesidad, si con ello debe mentarse “un mero modo y manera en relación a otro”; de tal modo, se pasa por alto que ellas son “lo concreto completo en sí mismo”. GW XX, 165. Enc, § 143, p. 233.

del concepto, es el resultado del contenido puesto en el pensamiento de manifestación o puro mostrar-se. De este modo se verifica también que la lógica de las determinaciones modales tiene su principio genético en una categoría que contiene el en-sí del concepto, su reverso lógico-negativo, llámese “lo absoluto”, “puro mostrarse”, “manifestación” o “realidad efectiva inmediata”.

5. Conclusión

A modo de síntesis de los resultados obtenidos en el análisis precedente, puede afirmarse que el concepto de manifestación, presente en la *Enciclopedia* (§ 142), nombra el modo de lo absoluto como puro mostrarse de la unidad del ser y de la reflexión. De esta proposición se sigue necesariamente la conclusión de que el parágrafo 142 de la *Enciclopedia* de 1830 y su añadido prueban que el contenido de la categoría de lo absoluto, como unidad de ser y esencia, de inmediatez y reflexión, no ha sido eliminado por completo de la lógica enciclopédica. Y ello, en razón de la necesidad sistemática del momento mencionado, el cual funda el movimiento de tránsito hacia la *Doctrina del concepto*. Por este motivo, más allá de la omisión de la expresión “absoluto” en su significación lógico-esencial y de la necesidad de adecuar la exposición a la naturaleza exotérica y sistemática propia de la *Enciclopedia*, la consideración misma sobre el contenido de lo absoluto categorial no se ha suprimido de la versión compendiada de la lógica. Lo fundamental de su desarrollo especulativo está resumido bajo el título general de “realidad efectiva”, sin la necesidad de referirse a él de modo separado.

Se concluye pues que, en cuanto principio genético insustituible de los desarrollos de la modalidad y de la relación absoluta, el contenido de la categoría de lo absoluto está presente también en la lógica enciclopédica. Con base en esta conclusión se sostiene que en la lógica *minor* no ha

desaparecido el momento como tal, sino que solamente se ha evitado emplear la expresión “*das Absolute*” para nombrarlo. Lo que se ha eliminado de la *Enciclopedia* es sólo el uso categorial del sustantivo “absoluto”. A la luz de tales resultados, la pregunta que se impone de suyo es la siguiente: en el contexto de la sistemática íntegra, ¿cuáles pueden haber sido las razones para prescindir del mentado nombre en su acepción categorial?

Para abordar esta última cuestión de modo compendiado, y dejándola abierta a ulteriores desarrollos, quieren mencionarse aquí las sólidas observaciones propuestas por Th. S. Hoffmann en su obra ya citada.²³ En relación con la supresión del uso categorial del término “absoluto” en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hoffmann advierte la necesidad de tener presente la exigencia sistemática propia de la obra. Puesto que ella pretende ofrecer un compendio del sistema completo de la filosofía, adquiere allí una importancia preponderante el sentido supra-categorial del sustantivo “absoluto”. Desde esta perspectiva es posible conjeturar que, dada la preeminencia de lo absoluto supra-categorial en la exposición íntegra del sistema, se haya decidido omitir en ella la acepción categorial o lógico-esencial de la expresión, para evitar confusiones y ambigüedades.

Incluso Hoffmann repara en el hecho de que, en razón de su finalidad sistemática, en la *Enciclopedia* aparece además un tercer sentido del nombre en cuestión. No es posible entrar ahora en el análisis de esta tercera significación, ya que ello excedería los límites de la exégesis realizada; sin embargo, se puede suponer que el uso de aquel nombre en su tercer sentido justifica también la omisión. Mayor apoyo encuentra esta tesis, cuando se tiene presente que en la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817), concretamente en el parágrafo 471, se hablaba en relación con este “tercer

²³V. Hoffmann, Th. S. (1991), pp. 178-179.

absoluto” de la “revelación de lo absoluto” (*Offenbarung des Absoluten*); lo cual se habría prestado a malentendidos, si se hubiese presentado la “exposición de lo absoluto” (*Auslegung des Absoluten*) en la *Doctrina de la esencia*. El hecho de que Hegel, en la lógica enciclopédica, prescindiera del sustantivo “absoluto” en su acepción categorial se comprende, en definitiva, como consecuencia de la finalidad que motivó la redacción de la *Enciclopedia* como exposición compendiada del sistema completo.

En relación con el “tercer absoluto” y con su manifestación en el presente espiritual, se evocan aquí, para finalizar, unas palabras de Hegel en la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*: “Especulación y arte, son, en su esencia, servicio divino –ambos son un intuir viviente de la vida absoluta y por tanto ser-uno con ella.”²⁴ En virtud de su elocuencia, tales palabras echan luz sobre una de las afirmaciones que, formulada en el inicio del presente trabajo, parecía carecer de fundamento: “Lo absoluto es aquello que no puede abandonarse sin que la filosofía deje de ser tal”.

Bibliografía

1. Obras de Hegel

Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968ff. (= GW)

----- *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f.

²⁴GW IV, 76. Trad. cit.: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid: Alianza, 1989, p. 87.

2. Traducciones

Hegel, G. W. F. *Ciencia de la lógica I*, trad. de F. Duque. Madrid: ABADA, 2011. (= CL)

----- *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. de J. A. Rodríguez Tous. Madrid: Alianza, 1989

----- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. de R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 1997. (= Enc)

3. Otras fuentes citadas

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Citada conforme a la primera edición (A) y consultada en: *Sämtliche Werke*. Leipzig: Meiner, 1926, Bd. I.

4. Literatura secundaria

Henrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*, trad. de J. A. Díaz. Caracas: Monte Ávila.

Hoffmann, Th. S. (1991). *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*. Berlin / New York: De Gruyter.

----- (2004). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix.

A METAFÍSICA HEGELIANA DA LIBERDADE E O LEGADO HISTÓRICO NACIONAL: EMBATE DE PARADIGMAS

Yuri Rios Casseb

Marco Aurélio Ferreira Caires

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

1. Introdução

A liberdade é palavra nitidamente difusa dentro da sociedade brasileira, constituindo parte do legado histórico-cultural nacional; ainda mais no contexto de sucessivos golpes de Estado, cujo principal afligido foi à própria população. Nesse sentido, tem-se a atual Constituição Federal como um retorno às instituições democráticas, pós-ditadura militar, sintetizando e retomando valores omitidos ainda durante a suposta proclamação da república, em 1889.

Se, por um lado, a população é bombardeada por diversas visões de liberdade, principalmente fundamentadas na modernidade¹, cada qual possuindo um significado

1 Isso porque: há uma convenção na história das instituições que propõe que, enquanto os antigos construíam sua subjetividade como parte de uma comunidade, os modernos colocam tal subjetividade no centro como algo que dá base às comunidades.

Para ilustrar essas últimas colocações, far-se-á menção a alguns textos clássicos. Desses textos, podemos começar com o clássico Críton, ou do dever (PLATÃO, 1977). Esse diálogo conta a história de uma situação em que Sócrates é visitado pelo amigo Críton na cadeia (Sócrates

diferente, uma função social própria, tendo-se, por exemplo, a exaltação do poder de consumo como fonte de liberdade, estampado em cada “outdoor”, por outro, muitas vezes o “cidadão comum, que é um economista mais ponderado que os clássicos”², pode não ver sentido em tal paradigma de liberdade; podendo ser alvo e divulgador de um discurso

havia sido condenado à morte e aguardava a hora derradeira): ao ver Sócrates na cadeia, Críton propõe-se a ajudá-lo a fugir, porém, surpreendentemente, Sócrates recusa a ajuda. Essa atitude surpreendente de Sócrates é logo justificada pela entrada de um terceiro personagem fantástico no diálogo: Sócrates, para justificar sua atitude convida “As leis” para conversar; nessa conversa, “As leis”, chamando a atenção de Sócrates diz que ele não deve fugir uma vez que foram elas que criaram, alimentaram e deram vida ao filósofo, e, não é porque os homens as aplicam mal, que se tem o direito de desrespeitá-las (de desrespeitar as leis).

Essa atitude de Sócrates faz de *Críton*, embora pouco lido, um dos mais importantes diálogos da antiguidade: em *Críton*, o modo como os antigos idealizavam a sociedade como algo anterior ao indivíduo é expresso pelas leis, as quais seriam uma instância metafísica superior capaz de fazer de cada indivíduo uma parte da natureza. Ou seja, é necessário perceber que diferentemente de alguns modernos, os antigos não viam as leis e a sociedade como opressoras, pelo contrário, o homem só era concebido enquanto tal dentro de uma sociedade, fora dela este não passava de um animal como os outros.

Nesse sentido, caminha o livro *Política*, de Aristóteles (1998); nessa obra, o autor enuncia uma frase que, embora tenha virado um clichê, permanece extremamente profunda e afirma que o “homem é um animal político”. Com essa frase, temos uma continuidade de *Críton*, em que o homem era visto como parte de um todo: Aristóteles é um pensador teleológico e enxerga o homem como parte de uma natureza onde tudo tem uma finalidade; nesse contexto, o homem é o animal cuja finalidade da existência consiste em participar da vida política. Esse último comentário leva, inclusive, ao terceiro dentre os textos que se pretende mencionar: trata-se da *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, 1973); essa obra é dedicada ao problema da felicidade e nela o autor mostra o modo como a vida política é essencial para que o indivíduo atinja a finalidade de sua existência e alcance a felicidade.

2 Para um aprofundamento: KEYNES, 2012, p. 12.

religioso, o qual pode pregar, dentre outras coisas, que a verdadeira liberdade consiste em tratar das coisas divinas e não se apegar as coisas terrenas que predem a alma eterna³.

Paralelamente, tem-se a proposta desse trabalho, uma retomada das ideias de Hegel acerca da liberdade e do papel do Estado, visando questionar os paradigmas previamente mencionados, dentre outros, que, pautados em supostos axiomas da verdadeira natureza humana, se espalham de acordo com a lógica neoliberal⁴ e seus interesses. Para esse fim, dividir-se-á o trabalho em duas partes, apresentando esses paradigmas e contra argumentando-os a partir da metafísica Hegeliana⁵.

A primeira trata do entendimento estritamente cientificista do mundo enquanto desenvolvido pelo círculo de Viena e aprofundado pela filosofia de autores como Carnap⁶. Tal movimento filosófico, pautado em uma

3 Tal visão, também, não é isenta de seus problemas, como aponta Marx: “a religião é o ópio do povo (MARX, 2010, p. 145). Ou seja, a religião que liberta a alma, pode trabalhar na realidade para alienar o indivíduo. Ainda sim existe uma terceira opção; é possível que a religião esteja combinada com o próprio discurso econômico, não foi isso que Weber (2011) estudou em seu famoso livro “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”?

4 Nesse sentido, uma parte destes entendimentos sobre o ser humano foram forjados, ainda que não conscientemente, pelos autores que deram origem ao neoliberalismo como Hayek e Hicks. Para um aprofundamento: SOROMENHO, J. E. C. **Hayek, Hicks e a ascensão do walrasianismo.** Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-06182012000200001&script=sci_arttext> Acesso em 20 jan. 2014.

5 Tal análise da liberdade, feita desse modo e não, necessariamente, em ordem cronológica, também dará ao trabalho um caráter mais pedagógico facilitando a sua compreensão.

6 “A partir de 1910, os pensadoras Hans Hahn, Phillip Frank e Otto Neurath resolveram reestruturar a filosofia da ciência de Ernest Mach. Hahn chama a atenção para lógica simbólica como instrumento de análise, a partir dos trabalhos de Russell e Wittgenstein. Schlick e Carnap juntaram-se ao grupo ao convite de Hahn em Viena, na Áustria,

interpretação própria das obras de Russell e Wittgenstein⁷, postulou que: “devemos poder dizer em que condições

constituindo, a partir daí, o que desde então é conhecido como círculo de Viena. Embora tenham mantido reuniões regularmente desde 1920, é somente em 1929 que o grupo toma um caráter especial através do que se conhece como o Manifesto do Círculo de Viena, na publicação conjunta de Hahn, Neurath e Carnap: A concepção científica do mundo – O Círculo de Viena (BASTOS e CANDIOTTO, 2008, p. 49)”.

7 É importante ressaltar que será o pensamento neopositivista de Carnap e seus seguidores que irá caracterizar a metafísica como algo sem sentido. Wittgenstein (do *Tractatus*), pelo contrário, não diria que a “liberdade” é algo sem sentido, pois para ele tal pergunta nem ao menos faria sentido, pois toda a metafísica está para além da linguagem, para além do universo humano, como fica claro nos últimos aforismos de sua grande obra o *Tractatus Logico-Philosophicus*: “6.51 O ceticismo *não* é irrefutável, mas manifestadamente um contra-senso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar.

Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta, só onde exista uma resposta; e esta, só onde algo *possa ser dito*.

6.52 Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas *possíveis* tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa.

6.521 Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema. (Não é por essa razão que as pessoas para as quais, após longas dúvidas, o sentido da vida se fez claro não se tornaram capazes de dizer em que consiste esse sentido?)

6.522 Há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico.

6.53 O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas *esse* seria o único rigorosamente correto.

6.54 Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contra-sensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela.)

proposições são verdadeiras ou falsas, a verificabilidade de um enunciado é a condição necessária e suficiente para que ele seja considerado como dotado de sentido”⁸. Sendo assim, por esse paradigma, proposições como “liberdade” não teria qualquer sentido lógico e, portanto, corresponderiam apenas a um mau uso da linguagem.

Entretanto, reduzir a “liberdade”, bem como toda a metafísica, a algo sem sentido é esquecer-se por um lado das funções sociais da linguagem e por outro é esquecer que o próprio campo científico é vítima de processos históricos. E que aquilo que parece claro e isento de qualquer ideologia na realidade só pode se suceder desse modo ao longo de duras disputas que escapam a busca pela verdade propriamente⁹. É pelo fato de tal lógica aparentar ignorar a história¹⁰, que, faz-se necessário retomar o pensamento de Hegel.

Isso porque, como trata o segundo ponto, é exatamente na dialética Hegeliana que se encontram os fundamentos necessários ao reconhecimento dessa insuficiência do empirismo puro, pois a liberdade, por uma

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.

7 Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar (2010, p. 279-281).”

8 Bastos & Candiotto, 2008, p. 60.

9 Marx e Engels, em “A Ideologia Alemã” (2007), apontam para as influências político-econômicas que o campo científico sofre.

10 “Nunca se passa para além da história e a ciência do homem não pode pôr a si mesma outro fim que não seja o de se reapropriar, pela tomada de consciência, da necessidade que está inscrita na história e, em particular, de conferir a si mesma o domínio teórico das condições históricas em que podem emergir necessidades trans-históricas.

(...) Há uma história da razão que não tem a razão como princípio; uma história do verdadeiro, do belo, do bem [, da liberdade] que não tem apenas como motor a procura da verdade, da beleza, da virtude [, da liberdade] (BOURDIEU, 2010, p. 70-71).”

concepção Hegeliana, expressa enquanto vontade assumida, é irreconciliável com uma visão determinista do mundo se não pelo Espírito Absoluto; ou seja, ignorando-se a metafísica da liberdade, o processo indeterminado que, num segundo momento determinado, sintetiza a vontade, antecessora à lógica, não se pode tratar de qualquer preposto lógico.

A seguir, prosseguir-se-á, no terceiro ponto, a uma breve análise da obra de Marx, como ponto de abertura para análise das lutas sociais que findam os paradigmas vigentes e suas resistências dentro de uma dada sociedade, o processo dialética imerso dentro do Estado, utilizando o conceito de luta de classes como chave de transição, a título de exemplo, sem aprofundar-se no materialismo histórico, para realizar-se, já no quarto ponto, uma síntese acerca do próprio condicionamento histórico, das concepções de liberdade disseminadas pela sociedade brasileira.

Essa análise tem a função não só de, novamente, desconstruir o predicado proposto por certos predicados do Círculo de Viena e seus sucessores como, também, demonstrar, tendo em vista a liberdade Hegeliana, enquanto expressa na vontade universal, a insuficiência do paradigma neoliberal de liberdade, concepção intencionalmente falha. Paralelamente, enfatizar-se-á os perigos da liberdade numa acepção exclusivamente religiosa, inerentemente individualista, em detrimento das demais.

Feita essa ponte, retoma-se nossa história enquanto nação, valendo novamente auferir-se da grande gama de paradigmas de liberdade em circulação e nosso histórico de supressão, que encravou em nossa sociedade uma profunda conotação negativa acerca do Estado e, conseqüentemente, um fortalecimento do ideário liberal; da sociedade de consumo e do individualismo neoliberal.

Isso para que, por fim, analise-se a possibilidade de reintrodução do conceito Hegeliano de liberdade na sociedade brasileira, ainda que superficialmente; indicada a

incompatibilidade entre a visão liberal de liberdade e um pressuposto determinista do mundo, portanto, voltando-se à vontade universal abordada na Fenomenologia do Espírito¹¹.

Assim, propor-se-á, aqui, que um conceito de liberdade que deseje caracterizar-se pleno e universal não trata da livre vontade do indivíduo, pois essa só existe enquanto o indivíduo assuma o papel determinado pelo espírito do mundo, este sim livre. A vontade individual, imperfeita, traçada do absoluto indeterminado do indivíduo à ação determinada, não qualifica, em Hegel, liberdade do indivíduo dentro da história, mas sim componente do espírito universal, esse sim agente auto determinado, ou seja, a vontade universal encarnada.

2. Concepção da liberdade Hegeliana no Estado moderno

A fim de analisar-se a concepção propriamente hegeliana de liberdade, utilizar-se-á principalmente a obra “A fenomenologia do espírito” de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, cuja filosofia conclui o século XVIII e abre a do século XIX, demonstrando uma posição única do autor em relação à História e à Razão. Utilizar-se-á, para tanto, um recorte na obra do autor Jean Hyppolite¹², estudioso de Hegel, que traz a explicação inicial de espírito de um povo e o problema do desenvolvimento histórico analisado por Hegel, sobretudo dos tempos gregos antigos, para se formar uma conceituação clara de liberdade hegeliana no Estado moderno, meio este que Hegel admite como único possível

11 HEGEL, G, W, F. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Petrópolis: Ed. Universitária São Francisco e Ed. Vozes, 2011.

12 HYPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Maria Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Edições 70, 1995.

para a liberdade¹³.

2.1. O espírito de um povo¹⁴

Em linhas rápidas, o espírito de um povo é o que concilia o dever-ser (*sollen*) e o “ser”, ultrapassando a órbita do indivíduo dentro da realidade histórica, sem que o primeiro não se identifique com a segunda de forma objetiva¹⁵.

Para trabalhar o conceito de espírito de um povo, Hegel, explica Hyppolite, irá incidir sobre a religião, foco de seus estudos na juventude, e também sobre a antiguidade clássica, referência utilizada ainda para a questão da liberdade.

A cidade grega demonstra para Hegel uma perfeição em termos de humanidade, já que chegou o mais próximo de uma aproximação de fato entre o indivíduo e o que o cerca. Ao analisar dois tipos de religiões que se enquadrariam na cidade antiga e no cristianismo, Hegel afirma que a religião se trata de uma das maiores demonstrações do espírito de um povo e a formação deste está intimamente ligada à religião de um povo. De acordo com o exposto por Hyppolite, a religião subjetiva – para Hegel – é uma religião de inspiração íntima, capaz de transformar indivíduos agindo sobre todos seus atos, não somente sobre sua razão; a religião objetiva é aquela sistematizada e ensinada, sendo que Hegel coloca aqui o exemplo do cristianismo, no século XVII, que é uma religião individualizada e não cumpre sua

13 Idem, p. 16.

14 Termo retirado da tradução da obra de Jean Hyppolite e aqui considerado como o mais correto para a concepção hegeliana de “espírito”.

15 HYPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Maria Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Edições 70, 1995, p. 18.

proposta de inserir-se profundamente dentro das pessoas¹⁶. A religião antiga é aquela referente à cidade, um sentimento íntimo e coletivo do povo com sua realidade concreta, já o cristianismo mostra-se como uma religião privada.

A religião, descreve Hyppolite, é para Hegel algo supra-individual, pertencente ao todo do espírito de um povo, manifestando-o. Somente após um longo desenvolvimento filosófico Hegel entende o “espírito de um povo e encara a filosofia da história como o desenvolvimento do espírito do mundo através dos seus momentos particulares, que serão os espíritos dos povos individuais”¹⁷. Entretanto, Hegel chega a conclusões importantes ainda no período aqui exposto: o espírito de um povo é algo que pode ser caracterizado como imanente à comunidade¹⁸, na qual a unidade dos indivíduos, unidos pelo espírito, é primordial¹⁹, e não uma associação baseada em um contrato privado. Estabelecem-se, dessa forma, os aspectos do conceito de espírito de um povo com o objetivo de reconstruir a questão da liberdade hegeliana, inclusive, no Estado moderno.

16 Idem, p. 21.

17 Idem, p. 22.

18 Como explicado, o povo realiza-se espiritualmente em um caráter único e, segundo Hegel, indivisível, cerne da noção de espírito de um povo para o autor alemão: “Um povo não é constituído por indivíduos-átomos; é uma organização (Hegel insistirá fortemente neste ponto) que preexiste aos seus membros. Finalmente, nas ideias de juventude de Hegel, o espírito de um povo não se opõe aos espíritos individuais. Pelo contrário, há uma harmonia necessariamente preestabelecida entre os dois. O indivíduo só conseguirá realizar-se plenamente se participar no que o ultrapassa e ao mesmo tempo o exprime, numa família, numa cultura, num povo. Só assim ele é *livre*”.(HYPPOLITE, p. 23-24)

19 HYPPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Maria Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Edições 70, 1995, p. 22.

2.2. Concepção Hegeliana de liberdade

Passa-se então ao objetivo de encontrar a concepção hegeliana de liberdade seguindo os passos de Jean Hyppolite, que trouxe as bases do pensamento de Hegel para fundamentar as proposições de liberdade e afastá-las daquela de livre arbítrio individual, além de demonstrar claramente a utilização de estudos da cidade antiga e do cristianismo. Assim, utilizar-se-á da ideia de “consciência infeliz” que Hegel aborda, caracterizada pela contradição entre o infinito que é próprio da consciência humana e a vida finita do ser humano.²⁰

Segundo a interpretação de Hyppolite, a contradição que é traduzida na “consciência infeliz” é aquela referente ao conflito entre finito e infinito, entre o absoluto do pensamento humano e a vida do indivíduo que possui um fim certo. Aqui, tem-se um momento correspondente “à dilaceração e à cisão e que precede toda a unificação e toda a reconciliação”²¹ que será feita por Hegel através do Estado moderno. É de suma importância, para concluir a exposição sobre liberdade hegeliana, trazer as formas e fatos históricos com os quais Hegel desenvolveu a “consciência infeliz”.

O autor parte da realidade da cidade grega antiga e os conceitos de liberdade lá presentes, mais especificamente a identificação do indivíduo com a cidade. Hegel parte da evolução histórica, relatando o desaparecimento do mundo antigo diante do surgimento do Império Romano. A forma original com que Hegel, segundo Hyppolite, trata essa evolução histórica se dá pela caracterização não dos acontecimentos factuais, mas de uma compreensão profunda do espírito e das mudanças nas instituições. O

20 Idem, p. 27.

21 Idem, p. 28.

autor alemão elucida²² que a liberdade grega baseava-se na religião inerente ao indivíduo da cidade antiga, uma religião do povo ou, como já explicado, subjetiva, que teve seu lugar tomado²³.

Para o próprio filósofo:

“[Hiemit ist der Geist] O espírito assim está presente como liberdade absoluta, é a consciência-de-si que se compreende de modo que sua incerteza de si mesma é a essência de todas as ‘massas’ espirituais, quer do mundo real, quer do suprassensível; ou, inversamente, de modo que a essência e a efetividade são o saber da consciência sobre si mesma. Ela é consciente de sua pura personalidade, e nela de toda a realidade espiritual: e toda a realidade é só espiritual. Para ela, o mundo é simplesmente sua vontade, e essa é a vontade universal. E, sem dúvida, não é o pensamento vazio da vontade que se põe no assentimento tácito ou representado, mas é a vontade realmente universal, vontade de todos os Singulares enquanto tais.²⁴

Assim, tem-se o conceito antigo de liberdade, elaborado por Hegel, que coloca o cidadão livre integrado a tudo que o cercava, o todo; o cidadão antigo tinha sua vida

22 Idem, p. 30.

23 Segundo Hyppolite, que transcreve em sua obra frases de Hegel para explicar a liberdade que este via no mundo antigo, em nota: “Sabemos que para Hegel a filosofia da história é a história do aparecimento da Liberdade; mas a Liberdade tem, em Hegel, uma significação que é necessário explicitar; o termo tem para ele um sentido metafísico que é diferente do que lhe concedem os filósofos franceses”. “O objetivo final do mundo é a consciência da liberdade do espírito. Mas nunca como na nossa época se soube e sentiu tanto a indeterminação dessa liberdade tal como a descrevemos” (HYPPOLITE, p.31).

24 HEGEL, Georg W. F. **A fenomenologia do espírito**. 6. Ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011, p. 402.

pública dentro da vida privada²⁵. Vale lembrar que a cidade antiga não era como o Estado, já que não coagia da mesma forma as pessoas.

Hegel aborda, ainda, a resposta sobre qual transformação ocorreu no mundo antigo e desapareceu com uma forte identificação dos indivíduos e do Estado: o despotismo, guerras de conquista, etc.²⁶; o aparecimento de um individualismo, um interesse do indivíduo por si mesmo. Não há mais a integração do indivíduo com a cidade ou, agora, com o Estado²⁷.

25 HYPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Maria Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Edições 70, 1995, p. 31.

26 Quanto à intensificação das divergências entre o indivíduo e o Estado na antiga Grécia, e declínio das cidades-estados: “Com a situação interna dos Estados enfraquecidos pelo egoísmo e pelos abusos, e divididos entre facções que a todo o momento se voltavam para o estrangeiro, traíndo a pátria ao mendigar benesses dos reis, o interessante não é mais o destino desses Estados, mas os grandes indivíduos que surgem na perversidade universal e se dedicam nobremente à sua pátria. Eles surgem como grandes personagens trágicos, que, apesar de seu gênio e dos maiores esforços, não conseguem exterminar os males, são vencidos na batalha sem ter a satisfação de devolver à pátria a paz, a ordem e a liberdade, e sem conseguir deixar uma memória imaculada para a posterioridade”.

“O terceiro período da história grega contém, ainda, o contato com um povo que, depois dos gregos, viria a ser o principal povo histórico-mundial, e o mais importante desse contato foi, como antes, a libertação da Grécia (...). Essa particularidade da paixão, essa desunião que reprime o bem e o mal, coloca-se perante um destino cego, uma rude violência, para manifestar a vil situação de sua impotência e lastimavelmente destruir, pois é impossível a cura, a melhora ou o consolo. Esse destino destruidor são os romanos” (HEGEL, p.236)

27 Segundo Hyppolite: “Para Hegel, é o interesse pela propriedade privada que traduz tal transformação. A riqueza tomou o lugar do Estado e esta mudança, para Hegel, é tão importante que o nosso filósofo a considerará uma evolução típica do espírito. [...] A propriedade e a relação dos proprietários entre si passam a ser o essencial, e o direito privado, o direito abstrato, instauram-se. Cada cidadão vê-se obrigado a

Tem-se aqui, também no Direito, um individualismo, já que há o reconhecimento apenas do indivíduo no direito romano. O cristianismo, religião privada ou, como já dito, objetiva, estabeleceu-se acentuando a contradição entre a vida finita e a consciência humana. Vê-se que o que Hegel tem por liberdade está muito próxima daquilo que ele afirma ter ocorrido na cidade antiga. O desaparecimento disso é o que Hegel tem por uma dilaceração²⁸, pela qual o cristianismo é responsável, por sua condição de religião de maior influência²⁹.

2.3. A liberdade no Estado moderno para Hegel

A partir do recorte feito na obra de Jean Hyppolite, abordando o conceito hegeliano de espírito de um povo e de liberdade de uma forma geral, pretende-se estudar como fez Hegel para introduzi-los no âmbito do Estado moderno, em *Filosofia do Direito*, na interpretação de Hyppolite. Como exposto a partir deste, é na cidade antiga que Hegel encontra sua liberdade. O espírito de um povo em sua construção mais pura e a visão de “consciência infeliz” não desapareceu, porém as concepções de “vida política e social

considerar o Estado como uma potência estranha.” (HYPPOLITE, p. 33)

28 HYPPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Maria Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Edições 70, 1995, p. 33.

29 Nas palavras de Hyppolite: “... o que significa aqui a liberdade para Hegel – o contrário de um livre arbítrio individual – e que, para o nosso filósofo, é a condição para a felicidade de um povo. É nesta decomposição da cidade que a consciência infeliz aparece, e o cristianismo é uma expressão de tudo isso. Mas Hegel não se volta para o passado. Esta grande dilaceração tem a sua necessidade, e a consciência infeliz é uma cisão necessária para que seja possível uma reunificação” (HYPPOLITE, p. 34).

corresponderá mais diretamente à história do seu tempo”³⁰, em outras palavras, ele incorporará seus conceitos ao Estado moderno.

Após a cisão defendida por Hegel na integração do indivíduo com a cidade antiga, o autor expõe um angustiante individualismo em todos os aspectos da sociedade, desde o

século XVI, como explica Hyppolite ³¹ e é consagrado na

Fenomenologia do espírito ³² .

Tem-se, desse modo, que o indivíduo é livre nas novas concepções contemporâneas a Hegel, para procurar sua realização pessoal, e o Estado encontra-se legitimado como a lei viva – a monarquia representa o Estado como vontade pessoal. Nesse âmbito, Hegel diz que os indivíduos não se identificam com o todo universal ao seu redor, com o Estado. O que Hegel defende dentro da teoria contratualista de *Rousseau* refere-se à “vontade geral”. No Estado moderno, o indivíduo não se identifica com a vontade geral, tornando esta “vontade geral” uma aparência. Entretanto, Hegel

30 HYPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Maria Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Edições 70, 1995, p. 93.

31 “A sociedade, as instituições políticas, o Estado, manifestam-se como coações contra as quais o homem não cessa de se revoltar; são diques construídos contra a vontade de poder do indivíduo; mas é necessário remontar mais longe no tempo, é no cristianismo e na consciência cristã que se encontram as origens do individualismo, no princípio da subjetividade absoluta” (HYPOLITE, p. 95)

32 É impossível ao indivíduo, diante do Estado moderno e do individualismo crescente, se identificar com o todo, assim como faria um grego antigo. Faz-se necessário citar mais uma vez o estudioso Hyppolite para exemplificar a dilaceração contemporânea a Hegel: “Essa é a oposição mais trágica, a oposição que não existia na bela liberdade da cidade antiga. O ideal de juventude de Hegel era precisamente a fusão dos dois mundos na religião de um povo, que era a consciência do seu espírito original, a liberdade objetiva do cidadão que encontrava a sua vontade absolutamente realizada no seu Estado” (HYPOLITE, p. 95)

afirma que tanto a formação política quanto a formação econômica devem passar por um processo histórico denominado *cultura*.

Assim:

“É a liberdade do vazio [a liberdade negativa]. Pode ela manifestar-se como uma figura real, e torna-se uma paixão. Caso se mantenha, então, simplesmente teórica, temos o fanatismo da pura contemplação hindu; caso se volte para a ação, teremos, tanto em política como em religião, o fanatismo da destruição de toda a ordem social existente, a excomunhão de todo indivíduo suspeito de querer uma ordem, o aniquilamento de tudo o que se apresente como organização. Só na destruição dessa vontade negativa encontra o sentimento da sua existência. Pensa que quer um estado positivo, o estado, por exemplo, da igualdade universal ou da vida religiosa, mas não pode querer efetivamente a realidade positiva, pois esta sempre introduz uma ordem qualquer, uma determinação singular das instituições e dos indivíduos, e é, precisamente, negando esta especificação e determinação objetiva que a liberdade negativa se torna consciente de si. O que julga querer talvez não seja mais do que uma representação abstrata, a realização do que julga querer talvez não seja mais do que uma fúria destruidora”.³³

Nesse diapasão, é necessária a conceituação do instituto da sociedade civil, termo cunhado por Hegel na *Filosofia do Direito*. O objetivo é identificar totalmente o que Hegel considera como Estado e, a partir disto, conhecer a liberdade hegeliana no Estado moderno. A sociedade civil, na concepção hegeliana, situa-se como um meio termo entre

33 HEGEL, Georg W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 14.

o indivíduo e o Estado moderno³⁴.

Sendo assim, a sociedade civil é um momento ou ramificação do Estado, caracterizada por Hyppolite como o Estado do “liberalismo econômico”, destinado à proteção das liberdades e direitos individuais, e, sendo a realização pessoal o objetivo de tal sociedade civil, forma-se uma liberdade somente “empírica”³⁵, na qual o indivíduo não se identifica com o Estado. É necessária aqui a presença de uma forma de Estado acima do individualismo³⁶.

Em outras palavras, a sociedade civil prepara o indivíduo para a realização do espírito do povo no Estado, devendo ser superada, como elucida Hyppolite.³⁷ Retoma-se aqui a liberdade hegeliana dos trabalhos do autor com a religião do povo, da cidade antiga³⁸. O Estado moderno

34 Para melhor conceituação, traz-se um trecho de Hyppolite: “É em 1805-1806 que Hegel toma nitidamente consciência da sociedade civil, que é constituída pelo conjunto dos homens privados, separados do grupo natural que é a família, e não tendo ainda consciência nítida de quererem diretamente a sua unidade substancial, o Estado.” (HYPPOLITE, p. 103)

35 HYPPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Maria Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Edições 70, 1995, p. 104.

36 Segundo Hyppolite: “A liberdade assim atingida pelo homem não é verdadeira, apesar de ser necessária. Mas o Estado, que é ‘olho universal’, eleva-se acima deste mundo; o Estado é a verdade e só nele o homem é livre. Na *Filosofia do Direito*, Hegel encara unicamente um sistema de corporações que, agrupando segundo as profissões os diversos interesses individuais, prepara o indivíduo para uma tarefa mais alta, para uma participação mais direta no universal, ou seja, no espírito do seu povo” (HYPPOLITE, p. 107).

37 HYPPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Maria Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Edições 70, 1995, p. 107.

38 Transcreve-se aqui as palavras de Hyppolite sobre a liberdade hegeliana e a importância de se ler e entender propriamente Hegel: “Segundo Hegel, história e razão interpretam-se uma através da outra. O absoluto, sem as formas que assume necessariamente na história, seria ‘a

reconhece a liberdade do indivíduo e, “ao reconciliar-se com ela, realizá-a e insere-a no ser”³⁹.

3. Crítica ao conceito neoliberal de liberdade

Em confronto direto, encontra-se o ideário neoliberal de liberdade, uma preposição da economia contemporânea que invadiu os demais campos culturais, trazendo uma liberdade intrinsecamente vinculada à percepção de consumo, desnacionalizante e individualizante. Os entes privados, detentores da propriedade ou sujeitos do consumo, têm seu acesso aberto a outros mercados, ao mesmo tempo que sua identidade nacional é ameaçada pela formação de uma identidade de consumo, ou mesmo pela aderência a paradigmas estrangeiros, numa reinvenção econômica do antigo imperialismo militar.

Esse ideário inspira-se em, e promove, para esvaziar de sentido o coletivo, uma visão otimista de um mundo globalizado economicamente e socialmente, pautado no progresso e na compreensão, ao mesmo tempo que apenas algumas nações detêm representatividade no cenário global e outras são, cada vez mais, economicamente periféricas.

O conhecimento e, mais particularmente, a tecnologia, modal básico da capacidade econômica, vinculada ao emprego e reformas estruturais (ou infraestruturais), passa a ser empregado sob uma óptica tecnicista; o propósito, um materialismo universal, meramente pretextual, é apresentado como uma verdade estabelecida; o mercado cria seu próprio

solidão sem vida’, e a história é aquilo com que temos de nos reconciliar. A liberdade é precisamente essa reconciliação. A liberdade hegeliana, como insistimos já, transcende o indivíduo e a sua vida privada; é uma reconciliação do homem com seu destino, e este destino encontra na história a sua expressão” (HYPPOLITE, p. 108)

39 HYPPOLITE, Jean. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de José Maria Lima. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Edições 70, 1995, p. 108.

consumo e supri-o, apoderando-se de todas as esferas da vida privada e, lentamente, da pública.

Ainda que possa-se apresentar esse cenário como desejável para uma minoria, ou para uma maioria diante de uma economia verdadeiramente global, ao se tratar das extremas divergências no poderio econômico e influência diplomática das nações do mundo, torna-se crescentemente difícil propor benefícios para o papel reservado a um país como o Brasil nesse cenário neoliberal.

Não obstante, a singularização e banalização do paradigma de liberdade, tão desejada para a estabilidade do sistema financeiro enquanto forma de dominação, arrisca anular o anteriormente referido sistema ético inerente a cada sociedade, desconstruindo-o para suplantá-lo com uma pretensa ética global.

Esse cenário, remetido ao paralelo liberal do século XIX, consiste exatamente na separação entre o Estado e a vida privada outrora defendida pelo então emergente ideário liberal e oposto por Hegel sob a Prússia. Paralelamente, no contexto acadêmico, a filosofia hegeliana apresenta-se como uma contrapartida ao empirismo clássico iniciado por Bacon e Descartes.

Ressalvado que o sistema liberal afrontado por Hegel no século XIX e aquele presente no ocidente contemporâneo são intrinsecamente distintos, cabe, ainda sim, nessas mesmas linhas, uma justaposição da filosofia hegeliana como base para uma crítica a certas tendências estabelecidas subsequentes à 2ª Grande Guerra, ou mesmo, o colapso da URSS, qualificada a ascensão do anti-intervencionista e império da técnica pela técnica.

3.1. A ideologia do progresso como sistema de alienação

Nesse contexto, a imagem contemporânea de liberdade torna-se uma categoria despida de sentido,

retroalimentada pelas inúmeras agências de divulgação e supridas por vastas hierarquias; o trabalho para o consumo torna-se o ser e fim do indivíduo, sem que se pare para refletir acerca da razão por trás desse consumo; ou seja, esses fatores passam a perpetuar-se exclusivamente pelo hábito, à exclusão de tantos outros, sob a mais perfeita naturalidade.

Essa visão se sustenta, filosoficamente, pelo paradigma do progresso, um materialismo que conduz os campos teóricos rumo à medida em que podem beneficiar a esfera econômica, ao mesmo tempo que amplia sua influência sobre os mesmos ao apoderar-se, crescentemente, da distribuição de recursos. Passa a interessar formar técnicos ou engenheiros especializados, e não mais filósofos ou economistas que pensem a macroeconomia ou a ética, o dever ser da sociedade.

O progresso tecnicista banaliza o conhecimento adjacente, empregando-o e distorcendo sua própria noção de ser, como encarada por seus produtores e disseminadores, para uma “razão útil” e um “método eficaz”, ambos processos de capitalização do conhecimento.

Assim o empirismo, outrora forma legítima, embora, em Hegel, forma meramente analítica e mais básica de interpretar o mundo, estéril, torna-se marca de um processo externo à filosofia, que vem a envolver o cerne de nossa sociedade, às palavras de Foucault, ao longo do último século.

Nessa linha, diria o sociólogo francês Pierre Bourdieu que o campo da economia, ou, mais propriamente, a dominação simbólica do grande capital, passa a permear, consciente e inconscientemente, o espectro de ações dos agentes contemporâneos, pela doxa, caracterizando-se finalidade vencida do conhecimento, a despeito de qualquer epistemologia.

Esse ver socialmente determinado, oriundo, filosoficamente, dos postulados lógicos da Escola Austríaca no século XX, e, ideologicamente, do positivismo anglo-saxônico e germânico, encena a construção de um mundo

regido pela lógica, cujo ser e razão de ser são reduzidos à mera materialidade, e que aqui ultrapassa a capacidade da lógica de abordar, pura e exclusivamente - tal qual a metafísica, passa a ser encarado como inaproximável.

Entretanto, deve-se fazer algumas ressalvas, que cabem a Wittgenstein, filósofo Austro-Britânico que, com sua teoria da linguagem, veio a dismantelar o preceito da transcendentalidade da linguagem, e assim, da lógica, abrindo espaço para determinismos sociais e, novamente, o estudo filosófico daquilo que perpassa a lógica.

Embasado nessa ressalva, propõe-se que a metafísica hegeliana da liberdade seja analisada como um contraponto ao conceito vazio de liberdade, em meio a materialidade absoluta, proposto pela escola empírica, restaurado valor fundamental à vontade e ao pensamento enquanto manifestações do Absoluto; isso a fim de retomar um pensar propriamente filosófico, à luz da negação de um empirismo único e universal, desprovido de alternativas.

3.2. Do Estado Brasileiro como sociedade de economia de consumo

As ramificações da sociedade neoliberal, enquanto proposta de organização mundial, dificilmente se atém às esferas do conhecimento, ou procurar científica, mas, tanto mais concretamente, repercutem por sua esfera originária, a economia, e a sociedade pela qual reverberam. A própria economia, enquanto outrora concebida formalmente, seja pelo liberalismo clássico de Adam Smith, seja pela escola producionista baseada na Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda, de John Maynard Keynes, foi moldada pelo poderio que instituiu, de forma à alienar suas próprias estruturas.

O pensar macroeconômico não mais se pauta pelo dever ser econômico, mas pelo poder ser de um dever ser pré-estabelecido; eis que há, inerente ao próprio conceito de

produtividade como corriqueiramente apresentada, uma alienação própria a esse conceito. A detenção de patrimônio tradicional permanece, reinventada em faixada, ao passo que o vínculo empregatício atinge novas modalidades.

Se, por um lado, esse cenário econômico e social é distintamente diferente daquele que Marx abordara em *O Capital*, no século XIX, não é tão diferente em suas relações de poder, ainda que temperadas por novas sutilezas, não mais na economia de exploração pela produção, mas na economia de exploração pelo consumo, massificada e globalizada por inúmeras inovações tecnológicas e procedimentais, ou seja, doutrinárias.

Mesmo à luz da redução da jornada de trabalho média, o trabalho e o consumo passam a englobar uma parte tanto maior da vida do indivíduo, e sua lógica interna permeia o próprio pensar. Num sistema de dominação tão intrincado, ora, o Estado, construção patrimonialista à ser ultrapassada, em Marx, torna-se foco de resistência contra a invasão do coletivo pelo privado, até mesmo no campo valorativo.

De fato, vale aqui retomar a função do Estado em Hegel, enquanto representação do Absoluto dentro da qual o indivíduo se desenvolve e caracteriza-se, ainda que não o perceba, e portanto não seja plenamente livre. Tanto o paradigma neoliberal, com seu caráter globalizante - uma inovação sobre o imperialismo econômico - como a expansão da influência do contexto profissional sobre o indivíduo num âmbito cultural e habitual, apresentam ameaças a essa manifestação do Estado e à liberdade de fato, que arrisca-se reduzir a uma mera categoria vazia.

4. Conclusão

Considerados os dois critérios abordados, visa-se a necessidade de um projeto de reinserção do Estado enquanto fim, ou ao menos realização da ética e moral clássicos, enquanto elementos indivisíveis do *ethos*; busca-

se, portanto, opor-se ao ideário individualista vigorante no mundo contemporânea, mundo do “indivíduo global”, minoria, e império valorativa do grande capital, sob a marginalização de grandes parte da população mundial e seus institutos tradicionais.

Ou seja, o que Hegel retoma da Antiguidade Clássica, da liberdade do homem grego, somente limitada à medida que esse mesmo não à reconhece em sua manifestação coletiva da pólis, é algo que, considera-se aqui, pode ser retomado na própria sociedade contemporânea para pautar um re-entrelaçamento entre o indivíduo e sua cidadania, ou seja, trazer novamente a vivência do coletivo para a esfera individual.

A ausência desse vínculo, ou, ao menos, o que considera-se ser seu enfraquecimento face a interesses individuais, que condenam a participação ativa do Estado na sociedade e afastam o coletivo da vivência, relegando-o à embelezamentos Constitucionais raramente aplicados na jurisprudência, privam o homem até mesmo da referida liberdade prática; isso à serviço de interesses externos, ou mesmo internos, enquanto exclusivamente individuais.

Esse projeto, embora não caiba definí-lo nesse artigo, acredita-se, deve pautar-se tanto da epistemologia científica quanto no propriamente político, avertendo o destino de mero joguete global para uma nação economicamente periférica como o Brasil, a fim de criar-se uma proposta propriamente nacional de desenvolvimento, ou mesmo ideário nacional, vinculante para a maior parte da população, e não uma proposta pautada exclusivamente por tradições externas, estrangeiras.

5. Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco** in ARISTÓTELES. *Aristóteles: obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Política**. Edição bilingue. Lisboa: Vega, 1998.

BASTOS, C. L. e CANDIOTTO K. B. B. **Filosofia da ciência**. Petrópolis: Vozes, 2008.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 14º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

HEGEL, G, W, F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. Bragança Paulista : Ed. Universitária São Francisco ; Petrópolis : Vozes, 2011.

_____. **Filosofia da história**. Brasília: Editora da universidade de Brasília, 2008.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HYPPOLITE, J. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

KEYNES, J. M. **Teoria geral do emprego, do juro e da moeda**. São Paulo: Saraiva, 2012.

MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Boi Tempo, 2010.

_____. **O capital**.

MARX, K. e ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boi Tempo, 2007.

PLATÃO. **Diálogos : Eutífrom ou da religiosidade : Apologia de Sócrates : Críton ou do dever : Fédon ou da alma /Platão**. Tradução de Marcio Pugliese e Edson Bimi. São Paulo : Hemus, 1977.

SOROMENHO, J. E. C. **Hayek, Hicks e a ascensão do walrasianismo.** Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-06182012000200001&script=sci_arttext Acesso em 20 jan. 2014.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 3. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus.** 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

EL ESPIRAL DE LA EXPERIENCIA: ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE EL HIPERIÓN Y LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Gonzalo Rodriguez
Universidad Nacional de Cuyo

¿Cómo empezar a hablar de Hegel sino es por el final? Y justamente teniendo en cuenta que en el caso de Hegel el final es el principio. Ahora bien, si quisiéramos estudiar la posición hegeliana en relación a la obra de Hölderlin¹ este principio y este final, al menos con respecto al tema que trataremos en esta conferencia, es Jena. No sólo porque fue Jena el lugar donde vio la luz la *Fenomenología del Espíritu* sino también porque esta ciudad fue el punto de partida de una reflexión y de un itinerario común que liga a todo el idealismo. Jena desde el principio era el final, el punto de

¹Luego de los trabajos pioneros de W. Dilthey y W. Böhm. los estudios acerca de Hölderlin dejaron de tener la importancia accesoria que se le atribuían, y comenzaron a suscitar un creciente interés. Fue Dieter Henrich quien con su trabajo *Hölderlin uber Urteil und Sein* de 1965 inaugura un conjunto de estudios que giran en torno a la relación existente entre el autor, Fichte, Schelling y Hegel. Estos estudios se encuentran orientados a interpretar a Hölderlin como un eslabón fundamental en la evolución del idealismo o como un interlocutor necesario para su génesis. Gerhard Kurz y Panajotis Kondylis han profundizado la relación existente entre estos autores y el origen del pensamiento dialéctico. (Vease bibliografía general)

llegada de los compañeros del instituto de Tubinga, el centro intelectual del kantismo; pero también era el principio, ya que allí nace y se desarrolla la nueva filosofía trascendental. Primero Reinhold, luego Fichte, y por supuesto, las grandes figuras de Schiller y Goethe constituían el principal atractivo de la universidad. Pero los primeros pasos hacia el idealismo absoluto no fueron dados por Hegel, sino por su compatriota Hölderlin: fue él el primero que pudo presenciar las lecciones de Fichte y también el primero que pudo estudiar de cerca la *Doctrina de la Ciencia*². ¿Qué pasaría si pensáramos al idealismo como un movimiento, incluso como el movimiento de una conciencia? ¿No sería Jena el lugar en donde ésta conciencia pudo finalmente encontrar ese límite cualitativo mencionado en el prólogo³ de la *Fenomenología* que marca el comienzo del idealismo absoluto, aunque Hegel no estuviese allí en un principio, aunque no fuese Hegel quien formule las notas fundantes de dicho desarrollo? Sería absurdo buscar la génesis de la *Fenomenología* en un individuo, habríamos ganado poco en la comprensión de la filosofía, después de todo la historia de la conciencia es, al mismo tiempo, la conciencia de la historia.

Pero volvamos al final: La fenomenología fue publicada en 1807, mucho se ha dicho ya acerca de lo tardía que fue esta obra, de la avanzada edad de Hegel al dar a luz su pensamiento; y es que cuando llega a Jena Schelling brillaba con luz propia y Hölderlin ya había publicado su

²Violetta Weibel en su trabajo *Hölderlin und Fichte 1794-1800* (2000) insiste en la posibilidad de que la segunda parte de la *Fundamentación de la Doctrina de la Ciencia* fuera elaborada en un estrecho dialogo con Hölderlin cuando éste estudiaba en Jena. (Vease bibliografía general)

³Cf. Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E.&Michel, K.M. (Eds.) Frankfurt am Main:Suhrkamp, 1970. Band 3, s.17. (=W3, 17). Traducción: G.W.F. HEGEL. *Fenomenología del espíritu*. México, F.C.E., 2003. p. 12

primer novela: el *Hiperión*⁴. El Hegel de Jena se apoya y luego se opone a la filosofía de Schelling, pero lo curioso aquí es que en toda su *Fenomenología*, poblada de referencias históricas y literarias la primera obra de su amado amigo haya quedado cubierta por el silencio.

El *Hiperión* nace muchas veces. Primero en Tübinga, aún bajo la influencia de la disciplina religiosa, luego en Waterhausen bajo la protección de la familia Von Kalb y el mecenazgo de Schiller, pero fue Jena la que templó en ésta obra sus tonos filosóficos más acabados. La génesis del *Hiperión* no sólo es rica en lo que respecta a las formas literarias y a la búsqueda de una estructura propia, sino también en lo que representa para Hölderlin: la síntesis misma de su período de formación, el punto cúlmine de sus primeras ideas estéticas y filosóficas. Ésta obra será para el poeta lo que fue la *Fenomenología* para Hegel, el resultado de siete años de trabajo y la expresión definitiva de su primer pensamiento. Y es que esta novela conserva ese rasgo común que guarda con el idealismo sus formas más generales, la estructura y el núcleo del movimiento de una conciencia en formación, la comprensión del impulso y de sus límites. Pero este rasgo común nace y se desarrolla en un diálogo y una oposición a la filosofía de Fichte con quien Hölderlin tuvo contacto mucho antes que Hegel. En 1795 el poeta le escribe a su amigo:

“Los apuntes especulativos de Fichte – *Fundamentos generales de la Doctrina de la Ciencia*-, así como sus *Clases sobre la condición del Sabio* (ya impresos), te interesarán mucho. En un comienzo sospeché mucho que era un dogmático. Si se me permite una conjetura, parece haber estado realmente al borde de ello o estarlo aún: su aspiración es ir en la teoría más allá del hecho de

⁴Cf. HÖLDERLIN, Friedrich. *Sämmlische Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954. Band 3 (= StA3). Traducción: HÖLDERLIN, F. *Hiperión o el Eremita en Grecia*. Madrid, Hiperión, 2000.

conciencia. Así lo muestran muchísimas de sus expresiones, y esto es trascendente tan cierta e incluso más llamativamente que la aspiración de los metafísicos tradicionales a ir más allá de la existencia del mundo. Su Yo absoluto (=Sustancia de Espinoza) encierra toda la realidad. Es todo y fuera del él no hay nada. Por tanto, este Yo absoluto no tiene objeto; de otro modo, no encerraría toda la realidad. Pero una conciencia sin objeto es impensable; incluso si yo mismo soy ese objeto, en cuanto tal me encuentro necesariamente limitado, aunque sea en el tiempo; por tanto no soy absoluto, como Yo absoluto no tengo conciencia, y, en tanto y en cuanto no tengo conciencia, soy nada (para mí) y el yo absoluto es (para sí) nada.⁵

¿Qué dudas asaltan a Hölderlin respecto de la filosofía de Fichte? ¿Por qué mientras que Schelling ya había tomado partido por ella Hölderlin parece mantener reparos que nunca logrará salvar definitivamente? El mismo Fichte había puesto de relieve la disyuntiva entre idealismo trascendental y dogmatismo, la decisión consistía en tomar partido por aquella filosofía que respondía al tipo de hombre que se es⁶. Ahora bien, la crítica de Hölderlin no consiste simplemente en plantear que el yo absoluto sea lo mismo que la sustancia de Spinoza, sino en la posibilidad de considerar ya sea al yo absoluto o a dicha sustancia como el todo de la realidad. El yo absoluto va más allá del hecho de conciencia suponiendo la identidad consigo mismo, pero es imposible pensar una conciencia sin objeto, o pensar una conciencia sin objeto es igual a no pensar nada, la conciencia y lo absoluto quedan entonces inevitablemente separados puesto que no es posible que haya entre uno y otro extremo de la relación

⁵StA, 6, 155. Traducción: F. HÖLDERLIN. *Correspondencia Completa*. Madrid, Hiperión, 1990 p. 232

⁶Cf. J.G. FICHTE. *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Valencia, Natán, 1987. p. 5

una identidad definitiva. Fichte es dogmático porque pone dicha identidad, a su vez, como algo absoluto, y establece cierto aspirar o tender (*streben*) hacia ella como el motor de su filosofía. Pero este tender implica siempre poner por delante una actividad infinita e ilimitada que, en rigor, no puede realizarse nunca para la conciencia. El yo finito no puede alcanzar nunca al yo infinito, sólo mantenerse en una infinita aproximación. Hölderlin compara este aspirar a una recta asintótica que se extiende ilimitadamente hacia la hipérbola sin posibilidad real de alcanzarla. En su ensayo de “Hermócrates a Céfalo” Hölderlin traduce sus dudas en una pregunta “permítidme preguntar si la hipérbola se une con su asíntota”⁷ y poco después de abandonar Jena esta pregunta seguirá afectando su ánimo intelectual:

“El desagrado conmigo mismo y con lo que me rodea me ha empujado a la abstracción; intento desarrollar la idea de un progreso infinito de la filosofía, intento mostrar que la exigencia inevitable que hay que plantearle a cada sistema, la reunión del sujeto con el objeto con un absoluto (yo o como se quiera denominar) es posible estéticamente en la intuición intelectual, pero que teóricamente lo es mediante una infinita aproximación, como la aproximación del cuadrado al círculo, y que para realizar un sistema de pensamiento es tan necesaria la inmortalidad como lo es para un sistema la acción. Creo poder demostrar con esto hasta dónde tienen o no tienen razón los escépticos.”⁸

Ahora bien, las dudas que plantea Hölderlin aquí no conllevan necesariamente una renuncia a cualquier aspiración filosófica, por el contrario, el joven poeta llegará a ensayar algún modo de presentar conceptualmente el

⁷StA 4,1, p.215. Trad.cit. p. 21

⁸StA, 6, 162. Trad. Cit. p. 263

problema. Un ejemplo de ello está en su célebre ensayo *Juicio y Ser*.

“¿Cómo puedo decir “Yo” sin autoconciencia? ¿Cómo es posible la autoconciencia? Mediante el hecho de que me opongo a mí mismo, de que me separo de mí mismo, pero me reconozco como igual a mí mismo a pesar de esa separación. Pero ¿en qué medida como igual? Puedo, debo preguntar, así; pues en otro respecto es reconocido como opuesto. Por lo tanto la identidad no es ninguna unión entre sujeto objeto que tuviera lugar pura y simplemente, y por tanto la identidad no es = al ser absoluto.”⁹

Hölderlin rechaza aquí al yo fichteano como una totalidad, no es posible el yo como absoluto tal como se planteaba en la carta a Schiller, sin embargo Hölderlin va más allá y sostiene que no es mediante la identidad sino mediante la separación (*trennung*) donde el yo se hace posible. La autoconciencia necesita de la separación, el yo=yo es el resultado de la oposición y por lo tanto expresa la separación originaria *Ur-theilung* y no la identidad originaria. El ser *simpliciter* no se identifica con la identidad del juicio de reflexión, por el contrario, el yo soy yo, sólo constituye un punto de partida porque conlleva la tensión original de la autoconciencia, por el contrario, la identidad se encuentra aquí siempre presupuesta. “En el concepto de la partición se encuentra ya el concepto de la recíproca relación del objeto y el sujeto, y la necesaria presuposición de un todo del cual objeto y sujeto son partes.”¹⁰

La originalidad del planteo de Hölderlin consiste en mostrar que la conciencia sólo puede ganarse a sí misma en la medida en que ésta separación se vuelve cada vez más

⁹StA 4.1, 217. Trad.cit. p.26

¹⁰StA 4.1, 216. Trad. Cit. p.26.

radical y la identidad de yo=yo es más bien la ganancia que el yo hace de sí mismo a costa de vulnerar la simplicidad, esto es, el ser. En tal sentido una filosofía nunca alcanzará al ser puro y simple, pero sí hará posible comprender de modo mediato la identidad que se presenta en el juicio. Por ello la identidad es la separación originaria que ha sido ganada para la conciencia en la contraposición de las dos partes del juicio. Es importante no dejar de resaltar aquí que el ser puro y simple no es igual a la identidad, por el contrario, la identidad es igual a la separación del yo respecto de sí mismo y el ser es más bien la ligazón (*Verbindung*) entre la identidad y la separación. La raíz de la crítica a Fichte consiste en que es posible considerar el yo absoluto como el todo de la realidad, pero el todo de la realidad sólo es tal en la medida en que este todo se presente a la conciencia como todo *para* la conciencia, y no sólo *en sí* mismo como todo (yo absoluto). Lo absoluto entonces no sería el yo, sino la unidad mediata del juicio, separación originaria del yo=yo, unidad de la separación, *en kai pan*, según el lema que Hölderlin le escribe a Hegel aún en Tubinga. Ahora bien todo intento de alcanzar la identidad del yo conllevará la separación del ser simple, pero sólo mediante ésta separación será posible alcanzar la autoconciencia, el trayecto que conlleva la ganancia es el trayecto de la comprensión creciente de la identidad y la separación del yo=yo.

Ésta crítica de Hölderlin se encuentra en la base del escrito sobre la diferencia de los sistemas filosófico de Fichte y Schelling de Hegel y será desarrollada en términos más precisos por el filósofo recién en 1801, al menos 5 años después de *Juicio y Ser*. No es casual que no sea al principio sino al final de la *Fenomenología* donde Hegel pondrá de relieve el principio nuevamente, en el capítulo del saber absoluto:

“Pero solamente después de haber enajenado la individualidad en la cultura, convirtiéndola a sí en ser allí e imponiéndola al ser allí todo –después de haber

llegado al pensamiento de la utilidad y de haber captado en la libertad absoluta el ser allí como su voluntad, es cuando el espíritu desentraña el pensamiento de su más íntima profundidad y proclama la esencia como yo=yo.”¹¹

Pero si la identidad es la ganancia de la *Fenomenología del espíritu* la diferencia es su acompañante a lo largo del camino. Lo que se gana y se pierde aquí puede ser comprendido tanto al final como al comienzo del recorrido. Sólo realizando dicho camino es posible alcanzar el saber, éste se manifestará para la conciencia como experiencia. Así Hiperión se dice a sí mismo: “Pues esto es lo que ganamos con la experiencia; que no podemos imaginar algo excelente sin pensar al mismo tiempo en su contrario.”¹² Pero para comprender este concepto de experiencia en Hölderlin y Hegel es preciso que volvamos al final.

El Hiperión empieza por el final, se trata del relato de acontecimientos que ya sucedieron, que se encuentran en el pasado. Si bien el relato epistolar parece siempre estar dirigido a un personaje silencioso, un amigo llamado Bellarmino, las cartas que narran la novela son más bien una reflexión, un diálogo consigo mismo entre Hiperión (yo) e Hiperión (yo), por lo tanto este yo que recuerda es también el yo que es recordado (yo=yo). Ahora bien el que narra no es el mismo que antes, esto es, no es posible relatar la novela a partir de la identidad inmediata del protagonista que relata los acontecimientos y el que los vive. Desde el principio se encuentra dividido en dos planos espacio-temporales, en el plano 1 es un viejo eremita que vuelve a visitar la tierra donde nació, en el plano 2 es aún un infante que todavía no ha comenzado su formación. En 1 el protagonista recuerda los hechos acontecidos y en 2 los experimenta como si

¹¹W3, 579. Trad.cit. p.470.

¹²StA3, 12. Trad.cit.p.30.

estuviesen sucediendo en ése momento. Ahora bien en 1 la identidad consigo mismo no es lograda todavía, el eremita viene para intentar recuperar aquello que alguna vez le fue propio, “no tengo nada de lo que pueda decir: esto es mío”¹³ dice. En 2 Hiperión sufre el desgarramiento de separarse de la naturaleza cuya unidad pierde mediante su primera formación. Pero la separación originaria (Urtheilung) en que se encuentra éste protagonista desposeído y extranjero puede sin embargo ser superada por medio de la memoria que parece por un lado recordar lo acontecido y, al mismo tiempo, apropiárselo. La interiorización va entonces desde el presente al pasado, pero también desde el pasado al presente mediante un doble movimiento que transforma tanto a uno como al otro extremo temporal. El recuerdo es, al mismo tiempo, un esfuerzo de apropiarse de aquello que se ha vuelto extraño, de reconocerse a sí mismo a través de las vivencias que se encuentran relatadas en la historia.

En la *Fenomenología* “también el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado.”¹⁴. El plano 1 es el plano del espíritu poseedor del saber absoluto, en el plano 2 encontramos a la conciencia protagonista del camino de su miopía constitutiva. Ahora bien el espíritu todavía no ha alcanzado aquí su autoconciencia, sino que debe interiorizar mediante el recuerdo las sucesivas etapas de formación hacia la ciencia. El individuo recuerda el camino que el espíritu ha realizado, pero el espíritu se vuelve autoconciente ganando nuevamente para sí cada una de las figuras que recorre. Por ello el camino de la conciencia es el camino del espíritu que interioriza la experiencia de ésta conciencia en formación. El manifestarse del espíritu para la conciencia es su

¹³StA3, 8. Trad.Cit.p.24.

¹⁴W3, 32. Trad.cit. p.21

Fenomenología. Pero para la conciencia la exposición del Espíritu en su verdad será siempre la negación de la conciencia no verdadera y, por lo tanto, un movimiento puramente negativo, por eso siempre experimentará los pasos por las sucesivas figuras como un calvario viendo en el resultado solamente la pura nada, siendo su camino el camino de la desesperación y la pérdida de sí misma “Se trata, en efecto, del escepticismo que ve siempre en el resultado la pura nada, haciendo abstracción de que esta nada determina aquello de lo que es resultado.”¹⁵

También en el *Hiperión* este escepticismo se manifiesta muchas veces, se trata del desgarramiento del protagonista al dejar la inocencia de la infancia o perder la amistad o la enseñanza de su maestro. El camino de la desesperación conlleva el lamento y el desconsuelo de perder su objeto o de encontrar en él su no verdad:

“Ah pobre de vosotros los que sentís todo esto, los que tampoco gustáis de hablar del destino humano, los que os sentís también cada vez más atrapados por la nada que reina sobre nosotros, fundamentalmente convencidos de que nacemos para nada, de que amamos una nada, creemos en nada, nos esforzamos por nada, para hundirnos poco a poco en la nada.”¹⁶

Pero ante este dolor de la pérdida Hiperión no se mantiene en el escepticismo sino que intenta por todos sus medios continuar según el impulso que lo empuja fuera de sí. “Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ese es el cielo del hombre”¹⁷ dice saliendo de su patria, iniciando un camino para recuperar el todo. La comprensión de su experiencia le enseñará al Eremita a comprender que aún el escepticismo

¹⁵W3, 74. Trad.cit.p.55

¹⁶StA3, 45. Trad. cit. p.70-71.

¹⁷StA3, 9. Trad. Cit. p. 25.

sólo es posible mediante el impulso de unificación. El deseo de Hiperión es también el lamento y el sufrimiento de no encontrarlo, el descubrimiento de que no somos nada lo impulsa a serlo todo. En esto consiste lo que lo especialistas llaman la excentricidad.

Pues bien, lo negativo es para la *Fenomenología* la diferencia entre el yo y la sustancia, el defecto de ambos o su desigualdad. Pero como la meta del saber se encuentra siempre fuera de sí misma para la conciencia su progreso pasa a ser incontenible y no encuentra satisfacción alguna en su figura anterior. La progresión de la conciencia hacia la ciencia es el movimiento propio de la comparación entre la conciencia y su objeto, cuando no se encuentra adecuación entre uno y otro el pensamiento trastornará la quietud y la inercia en que se encuentra aquella conciencia que le teme a la verdad para buscar alcanzar la unidad perdida. El movimiento dialéctico de la conciencia es lo que Hegel llama experiencia. Veámoslo:

“La conciencia sabe algo, y este objeto es la esencia o el en sí; pero éste es también el *en sí* para la conciencia, por lo que aparece esta ambigüedad de este algo verdadero. Vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno es el primer *en sí*, el otro el ser para ella de ese *en sí*. El segundo parece ser, por el momento, la reflexión de la conciencia sobre sí misma, una representación no de un objeto sino sólo de su saber de aquél primero. Pero como más arriba hemos puesto de relieve, el primer objeto cambia, deja de ser el *en sí* para convertirse en la conciencia en un objeto que es en sí solamente para ella, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el ser para ella de este en sí y, por tanto, que esto es la esencia o su objeto. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.”¹⁸

¹⁸W3, 78-79. Trad.cit. p. 58-59.

Pero en Hegel el movimiento de la experiencia no es sólo un movimiento de exteriorización o salida fuera de sí de la conciencia sino más bien un movimiento de retorno. Ni siquiera la afirmación del *en si* del objeto es la afirmación del *ser* puro y simple, porque la afirmación de este ser conlleva también su negación. No se trata aquí de una tesis sino de un juicio (Ur-teil) en el que se produce una división fundante, la conciencia no puede afirmar algo sin partirlo, por ello el ser puro y simple del que hablaba Hölderlin es imposible para la conciencia. En la certeza sensible, por ejemplo, se afirma el ahora, pero este ahora se afirma como un ahora que ha sido, ya que al afirmarlo el ahora no es, pero al afirmar que el ahora no es, afirmo que lo que ha sido no es, por lo tanto, el ahora es. No hay en la experiencia un ahora completamente simple, sino siempre un movimiento que lleva en sí momentos distintos, cuando afirmo como resultado que el ahora es, no estoy indicando éste ahora particular, sino un ahora que conlleva el primer ahora inicial y su negación. Ésta es la experiencia que hace la conciencia de la certeza sensible, el retorno a sí de una meta que se encuentra al principio de un modo inmediato y abstracto pero que logra su fin mediante su mediación y determinación.

La experiencia de Hiperión contempla también la afirmación del juicio en tanto la separación de lo que acontece y lo acontecido, el yo de ahora no es el yo de antes, por lo tanto en la medida en que Hiperión relata lo acontecido este acontecimiento en realidad ya ha sucedido, del mismo modo, en cuanto que lo sucedido es relatado, quien relata afirma lo sucedido como lo que ahora sucede, por ello lo acontecido es superado por lo que sucede pero posteriormente negado por lo sucedido afirmando a su vez el recorrido de ambos momentos. Veámoslo de nuevo: el plano 1 es el plano donde empieza la obra, pero al afirmar el plano 1 afirmamos la diferencia frente a lo acontecido que se va a relatar (plano 2) y lo que está sucediendo (plano 1), lo

que afirma el plano 1 es la partición de la historia en el plano 1 y 2, pero al afirmar 2 mediante el relato, 1 es superado, luego 2 es superado nuevamente por la afirmación de 1, por lo tanto todo el recorrido de 2 es sólo un retorno a 1. Pero lo importante aquí es que el plano 1 al final de la novela ya no es el plano 1 del comienzo de la novela, sino que mediante el camino del plano 2 el plano 1 se ha apropiado de lo que en un principio no le pertenecía. De este modo Hiperión gana su experiencia que es la experiencia del juicio ($A=A$). Sin embargo el movimiento de la conciencia no conlleva el tránsito horizontal de una línea con dos extremos, sino que supone la superposición de los dos planos temporales, porque si bien Hiperión es siempre el mismo existe una diferencia entre los dos planos (1 no es igual a 2), 1 se encuentra por encima de 2 y el plano 2 por debajo del plano 1. El recorrido es entonces no sólo horizontal sino también vertical, por lo tanto $A=A$ es el descenso y el ascenso de 1 y 2 respectivamente, de tal modo que mientras que 2 se eleva 1 desciende siendo $A=A1+A2$. Todo el desarrollo de la órbita excéntrica que desde Schadewaldt se utiliza para mostrar el movimiento de Hiperión conlleva la idea de este doble movimiento. El yo es excéntrico porque no puede mantenerse en un círculo perfecto no sólo porque existe en él una fuerza centrífuga y una centrípeta que los expulsan y lo atraen hacia sí mismo, sino porque el movimiento contiene dentro de sí dos focos, el afelio y el perihelio, sólo la armonía de ambos movimientos alcanzará al final la unidad de su desarrollo. Ahora bien ¿este movimiento no funda también la dialéctica, no conlleva el camino que la misma dialéctica hegeliana nos presenta en la fenomenología? Veámoslo al final.

“Debe decirse, por esta razón, que nada es sabido que no esté en la experiencia o, como también se expresa esto, que no sea presente como verdad sentida, como lo eterno interiormente revelado, como lo

sagrado en que se cree, o de cualquier modo en que se diga. Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido – que es el espíritu- sea en sí, sustancia y, por tanto, objeto de la conciencia. Pero esta sustancia que es el espíritu es su devenir hacia lo que él en sí es; y es solamente como ese devenir que se refleja dentro de sí es, en verdad, el espíritu. Es en sí el movimiento que es el conocer – la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la sustancia en el sujeto, del objeto de la conciencia en objeto de la autoconciencia, es decir, en un objeto asimismo superado o en el concepto. Este movimiento es el cielo que retorna a sí, que presupone su comienzo y sólo lo alcanza al final.”¹⁹

Desde el punto de vista de la conciencia (plano 2) la experiencia es la elevación hacia el plano del espíritu (plano1) pero también el descenso del espíritu a la conciencia y el contraponerse de la conciencia y el saber (contraposición del plano 1 y 2). En tal sentido la perfección del espíritu consiste en ir dentro de sí para elevar nuevamente la profundidad hacia afuera como si ella se derramara desde su interior. Este movimiento es el movimiento de un espiral que mientras más se introduce en su centro más se exterioriza, es la revelación de la profundidad que nace nuevamente desde el centro hacia afuera y desde los extremos hacia adentro. Ésta es la verdad sentida que contiene la experiencia, y como esta experiencia puede decirse de cualquier modo Hölderlin la nombrará en pocas palabras en el centro de su Hiperión: “*En diaferón eauto* (lo uno diferenciado en sí mismo), pues es la esencia de la belleza y antes de que se descubriera eso no había filosofía alguna.”²⁰

Por lo tanto el final de la fenomenología no es el resultado sino se comprende éste como lo uno diferenciado dentro de sí mismo. La experiencia de ésta diferenciación,

¹⁹W3, 585. Trad.cit. p.468.

²⁰StA3, 81. Trad.cit.p.116.

será por eso aquello que el espíritu ha ganado, la unidad es el todo diferenciado, la conciencia es el espíritu diferenciado y el espíritu es la conciencia diferenciada. El recorrido de la *Fenomenología* comienza con la partición y termina con la diferenciación, sólo es posible un todo como un todo diferenciado, de aquí que al incorporar la conciencia el espíritu puede devenir saber absoluto porque la conciencia ya no se encuentra partida sino interiorizada en el espíritu.

Hemos comenzado por la partición originaria entre Hölderlin y Hegel, entre la *Fenomenología* y el *Hiperión*, hemos hecho la experiencia de recorrer éste camino de un extremo hacia el otro. Hegel era desde el principio nuestro final, pero el recorrido que hemos hecho no es el de Hegel sino el de Hölderlin, esto es, hemos recordado de qué modo el pensamiento de Hegel interioriza el de Hölderlin y como el de Hölderlin exterioriza el de Hegel, hemos experimentado de qué modo ambos nacen de la filosofía fichteana y cómo ambos han intentado superar dicha filosofía. ¿Cómo terminar entonces ésta ponencia? ¿A qué resultado hemos llegado aquí? Pues bien deberíamos mirar nuevamente el camino y volver a recordarlo Después de todo ¿Cómo terminar de hablar de Hegel sino es por el principio? Y justamente teniendo en cuenta que en el caso de Hegel el principio es el final.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel y Hölderlin:

Hegel, G.W.F. Werke in zwanzig Bänden, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W)

Hölderlin, F. Sämmlische Werke. Grosse Stuttgarter Ausgabe. Stuttgart: W.Kohlhammer, 1959f. (=StA)

Traducciones al español citadas:

Fichte, G. *Doctrina de la ciencia nova método*.

Hegel, GWF. *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, FCE, 2003.

Hölderlin, F. *Hiperión o el Eremita en Grecia*. Trad. Jesús Muñariz. Madrid, Hiperión, 2000.

Hölderlin, F. *Ensayos*. Trad. Presentación y notas de Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Hiperión, 1989.

Hölderlin, F. *Correspondencia Completa*. Introducción y traducción de Helena Cortez y Arturo Leyte. Madrid, Hiperión, 1990.

Bibliografía General

Dilthey, W. (1907) *Das Erlebnis und die Dichtung*. Leipzig: B.G.Teubner.

Henrich, D. (1966) "Hölderlin über Urteil und Sein". En: *Hölderlin Jahrbuch*. Tübingen: J. C.B. Mohr. 14: p.73-93.

------(1971) *Hegel im Kontext*. Frankfurt: Suhrkamp.

Jamme, C. y Schneider, H. (1990) *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp.

Kurz, G. (1975) *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*. Stuttgart: J.B. Metzler.

Kondylis, P. (1979) *Die Entstehung der Dialectic. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Schadewaldt, Wolfgang (1952). “Das Bild der exzentrischen Bahn bei Hölderlin”. En: *Hölderlin Jahrbuch*. Tübingen: J. C.B. Mohr. p.1-16.

Weibel, V. (2000) *Hölderlin und Hegel 1794-1800*. Paderborn: Munchen.

PUEBLO Y REPRESENTACIÓN (*VORSTELLUNG*). PAUTAS LÓGICAS PARA LA REVISIÓN DE ALGUNAS LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DEL PENSAMIENTO POLÍTICO HEGELIANO

María José Rossi
Universidad de Buenos Aires

Marcelo Muñiz
Universidad del Salvador

1. Una relación ignorada: Lógica y Política

En tanto lógica de la política, o lógica del Estado, los *Principios de la Filosofía del Derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en adelante FD) es una obra que explícitamente¹

¹ “He desarrollado detalladamente en mi ciencia de la lógica la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento y el método. Ante el carácter concreto y en sí tan diverso del objeto, se ha dejado de lado el poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica. Esto hubiera podido resultar superfluo dado que se supone el conocimiento del método científico, y por otra parte resultará evidente que tanto el todo como el desarrollo de las partes descansan sobre el espíritu lógico. Quisiera que se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata

remite a la *Ciencia de la Lógica* (*Wissenschaft der Logik*, en adelante CL). Pero rara vez las perspectivas de análisis que dan cuenta de la importancia de los textos hegelianos para el pensamiento político moderno, llegan a atravesar el pantanoso camino de la lógica. Algunos autores (como Norberto Bobbio), incluso afirman que se puede leer su filosofía política por fuera del sistema. Taylor llega al extremo de decir que “ya nadie sostiene la ontología hegeliana”². Si bien estamos lejos de abonar la posición según la cual lógica y política se ignoran mutuamente (y para la que, además, la FD tendría su propia estructura independiente), tampoco damos por sentado que la política se subsuma a la lógica, como si ésta fuera la mera aplicación de una herramienta a la realidad, un método exterior al objeto o la forma que fuerza un contenido accidental o contingente. Algunos pasajes fundamentales de la Introducción a su *Fenomenología del Espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, en adelante FE), por su parte, convalidan de manera lúcida esta inanidad del método cuando se construye por fuera de la realidad objetiva a la que escruta³. Lo que sostenemos, en cambio, es que es posible encontrar correspondencias no lineales entre FD, CL y FE. En tal sentido, la puesta en relación de algunos de los tópicos fundamentales del pensamiento político hegeliano con la estructura óptico-formal de su gran Lógica, no sólo contribuye a iluminar pasajes oscuros, transiciones difíciles y aspectos conspicuos de la filosofía hegeliana, sino que da cuenta de la coherencia y consistencia interna del sistema, que él mismo demanda en su racionalidad. La Lógica es leída y comprendida así en el horizonte de su filosofía práctica,

aquí es de la ciencia y en él la forma está esencialmente ligada al contenido”, Hegel, *Filosofía del derecho* (1987). Barcelona: Edhasa, p. 40.

² Taylor, Ch. (1998) *Hegel*. Cambridge University Press, p. 538.

³ Sobre la crítica al formalismo, véase *Fenomenología del Espíritu* (1966), México: FCE, pp. 32-39.

teniendo como telón de fondo las tensiones que el propio mundo planteaba al autor, y a las que Hegel, como sabemos, no permanecía ajeno. Al mismo tiempo, con la mira puesta en la Lógica, la filosofía política visibiliza mejor su propia estructura y permite una mayor comprensión de su articulación interna y de sus transiciones, no siempre accesibles. Debido a estas dificultades, la necesidad de sus diferentes momentos no llega a ser advertida incluso por algunos de sus lectores más perspicaces⁴. No se trata por lo demás, de una mera trasposición de una obra en otra a partir del hallazgo feliz de términos de capital semántico con fuerte connotación en los dos ámbitos, como “sujeto”, “representación”, “comunidad”, “libertad”, etc. Lo que importa es que esta pauta articuladora —la política como horizonte sustancial de la lógica, la lógica como horizonte estructural de la política— coadyuva a revisar algunas perspectivas de lectura ampliamente difundidas. Perspectivas que han contribuido, en muchos casos, a tergiversar aspectos decisivos de la filosofía hegeliana, y que no sólo oscurecen su cabal comprensión sino que impiden su reapropiación para un pensamiento de nuestro propio tiempo —que es a lo que la propia filosofía hegeliana, por lo demás, apuntaba.

Uno de esos tópicos atañe a la cuestión de la representación (*Vorstellung*), clave para la comprensión de las modernas democracias que han debido resignar el ideal de

⁴ Así, de acuerdo con J. de Zan, las dos primeras partes de la obra se tienen que leer principalmente como una exposición crítico-negativo de las teorías vigentes sobre el derecho, mientras que recién en la tercera parte Hegel expone positivamente su pensamiento de sobre las instituciones de la eticidad. O sea: sólo el momento de la eticidad es el que realmente cuenta, en detrimento de los apartados referidos a derecho abstracto y moralidad. Véase De Zan, J. (2009) *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

las formas directas de ejercicio del poder político —tal como las pensara Rousseau— por formas representativas que implican distancia y a la vez mediación entre representados-representantes. En la filosofía política y en la Lógica hegeliana, esta manera de pensar la representación puede verificarse con algunas restricciones. En la FD la noción alude en principio a la imagen subjetiva que se forma el pensamiento toda vez que abriga una opinión⁵ y que, aún rehusando la seriedad del concepto, puede ser elevada a él. Su mención apunta a un motivo aclarado en la Introducción de la FD: librar batalla contra las representaciones confusas y distorsionantes que se tienen del Estado. Se habla también del dinero como representante de “todas las cosas”⁶, en el sentido de “ponerse en el lugar de”, al igual que lo hacen los signos del lenguaje al referirse a las cosas⁷. Su significación estrictamente política, en cambio, está lejos de aludir a este aspecto simplemente sustitutivo propio de la representación: no es ponerse “en el lugar de” sino encarnar directamente un interés. No es representación sino presentación:

Si se considera a los diputados como *representantes*, esto sólo tiene un sentido orgánico y racional si no son representantes de *individuos*, de una multitud, sino *representantes* de alguna de las *esferas* esenciales de la sociedad, representantes de grandes intereses. La representación no tiene entonces el significado de que *uno está en el lugar de otro*, sino de que el interés mismo está *efectivamente presente* en su representante, al mismo tiempo que el representante está allí por su propio elemento objetivo⁸.

⁵ FD, §2.

⁶ FD, agregado, §63.

⁷ FD, §78.

⁸ FD, §311.

En la Lógica, el concepto de representación reaparece en ocasiones ligado a la consideración subjetiva que se tiene de una cosa:

Cuando se busca qué predicado compete a tal sujeto, es precisamente la pura representación [*blosse Vorstellung*] la que constituye el significado propuesto del sujeto y que lleva a una explicación nominal; en la cual es un hecho puramente accidental o histórico el que determina qué cosa se entiende o no se entiende bajo un nombre dado...⁹.

Se alude así a la descripción de una realidad que se halla separada de ella por cuanto no atañe a su ser necesario, a su ser objetivo, sino que corresponde a un juzgar puramente exterior.

A partir de entender la “representación” en su doble sentido de “presentación” y “consideración subjetiva”, los problemas que orientan este trabajo van a concernir, por un lado, al modo de la relación entre individuo-pueblo-Estado, por otro, a los puntos de vista desde los que son leídas dichas relaciones en el corpus hegeliano: ¿Cómo se articulan los ámbitos de la sociedad civil y el Estado, de modo que las esferas propias de aquella queden adecuadamente (re)presentadas? ¿Cómo han sido interpretadas esas relaciones? Pero los problemas adoptan mayor complejidad al intentar hacer intervenir la matriz lógica: ¿En qué medida los modos de articulación de sujeto y predicado que operan en la lógica del concepto contribuyen a iluminar el carácter de la relación que sostiene la particularidad (individuo), el pueblo (como conjunto unificado) y la universalidad (el Estado) conforme con la FD? ¿En qué sentido resulta pertinente establecer dichas correspondencias y hasta qué punto resultan válidas a la hora de señalar los déficits de que

⁹ CL, p. 309.

adolecen las lecturas más convencionales del pensamiento hegeliano?

Que la noción de representación encuentre su punto de anclaje tanto en el terreno de lógica como en la política, apunta a la tesis que queremos sostener, a saber: que la relación sujeto-predicado en la lógica del juicio presenta claras correspondencias con el modo de relación particularidad-universalidad en el ámbito de la sociedad civil. Ambos tipos de relación están fundadas en la independencia de los momentos, en su exterioridad y su mutua oposición/exclusión. Sin embargo, a medida que el juicio se va determinando, la relación sujeto-predicado avanza también en la dirección del concepto, vale decir, se va haciendo más concreta, va alcanzando mayor universalidad, va camino a la libertad. Lo mismo sucede en la sociedad civil: la cultura teórica prepara el ingreso del individuo a la universalidad, que sólo en el Estado ético devendrá libre. Como veremos, el *juicio de existencia* está llamado a superarse, primero en el *juicio de reflexión*, luego en el *juicio de necesidad*, y finalmente, en el *juicio del concepto*, en el que se vislumbra otro tipo de relación, superadora de la indiferencia y exterioridad propias de cada uno de los elementos juicio en la primera de sus formas: la que descansa en la *identidad* entre sujeto y predicado, es decir, en “la relación determinada entre su deber ser y su ser —o sea la cópula—”¹⁰. De modo tal que, así como la cópula deja de ser un mero nexo gramatical y se carga de contenido (pasa a ser “*determinada y plena*”¹¹), lo que permite a sujeto y predicado hallar su mutua identidad, así también los miembros de la sociedad civil, que se ven primeramente a sí mismos como sujetos y consideran la universalidad como un “otro” exterior e inesencial, quedarán ligados en el Estado por una identidad que no es puramente mercantil sino ciudadana; por una relación que no es de mera

¹⁰ CL, p. 355.

¹¹ *Ibidem*.

necesidad sino de libertad. La relación de indiferencia y oposición que los extremos mantienen entre sí en el juicio de existencia permanece, hasta que el desarrollo de su mutua relación trastrueca lo contingente en necesidad y la separación en unidad, dando lugar al silogismo:

Así... [en el juicio apodíctico] la *cópula* del juicio, [es] *acabada*, o sea llena de contenido; es la unidad del concepto que ha surgido nuevamente del *juicio*, donde antes se hallaba perdida en los extremos. —*Por medio de este cumplimiento de la cópula*, el juicio se ha transformado en *silogismo*¹².

El despliegue del silogismo correspondería así a la esfera del Estado ético, en el que el término medio cobra protagonismo¹³. Es allí, donde se visibiliza la articulación lógica-ontológica de los momentos, que las lecturas en clave liberal y conservadora de Hegel encuentran, como veremos, su *límite* necesario. Todas ellas adolecen de un error, propio del sentido común: la imposibilidad de conectar entre sí, de manera necesaria, los extremos de la particularidad y la universalidad, del individuo y del Estado. La oposición tácita del *bourgeois* y del *citoyen* es común a ambas.

¹² CL, p. 356.

¹³ No es la única correspondencia posible: en *El pensamiento político de Hegel*, Bourgeois relaciona el momento de la sociedad civil con la lógica de la esencia, en la medida en que las particularidades ven lo universal como lo “otro”, mientras que el Estado es la unidad de universal y particular, vale decir, el concepto (pp. 124-125). En la FD, Hegel señala que lo que se pone en el lugar fundamento y de la esencia está condenado a permanecer ajeno (como sucede cuando la religión se considera fundamento del Estado) o a desaparecer (como sucede también con la religión, proclive a desvanecerse si se la hace reposar sólo en el sentimiento (§269).

2. La lógica del Juicio y la Sociedad Civil

Nuestro camino se inicia pues en el Tercer Libro de la CL, en la llamada Doctrina del Concepto. ¿Por qué partir de allí? Hegel aclara, apenas se inicia el capítulo, que el concepto “es la verdad de la sustancia”¹⁴, y que, siendo la necesidad la principal determinación de la sustancia, “la libertad se muestra como *la verdad de la necesidad*”¹⁵. Y más adelante: “en el concepto se ha abierto el reino de la libertad”. De ahí que sea posible afirmar, con Losurdo, que el concepto es el presupuesto mismo de la comunidad política¹⁶.

La irrupción de un concepto clave como “libertad” en el corazón mismo de la lógica no deja de sorprender, aun cuando el lector no sea desprevenido y esté habituado a que en la filosofía hegeliana los diferentes reinos se injerten entre sí y den lugar a esos extraños frutos maduros que combinan sin arbitrariedad texturas y sabores de otras lides. Es así que términos que una adocenada filosofía acostumbra a fijar a ciertos ámbitos (como libertad, potencia, vida, etc.) pero que en el pensamiento hegeliano se implantan sin dificultad en el territorio de la lógica, resulten interpelantes y reclamen para sí una hermenéutica atenta a la conexión orgánica de todas las partes del sistema. En este caso, es la libertad, objeto de la FD, el concepto que articula esa filosofía con el ámbito presuntamente formal de la lógica. La libertad mancomuna pensamiento y realidad, que encuentra en él la posibilidad de *saberse*, y de este modo, *realizarse* plenamente:

El terreno del Derecho es lo *espiritual*, su lugar más preciso y su punto de partida es la *voluntad*, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y

¹⁴ CL, p. 250.

¹⁵ CL, p. 250.

¹⁶ Losurdo, D. (2012) *Hegel e la libertà dei moderni*. Napoli: La Scuola di Pitagora.

determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a partir de sí mismo como una segunda naturaleza¹⁷.

Nuestro camino, decíamos, se inicia en el Tercer Libro de la Lógica, pero se demora en el segundo capítulo correspondiente a Subjetividad (*El juicio*). ¿Qué es lo que determina este recorte? Hegel señala por un lado que lo universal, lo particular y lo individual —figuras que han sido desarrolladas en el apartado anterior, *El concepto*— sólo alcanzan su verdadera determinación y su diferencia en el juicio. Por otro, el momento de juicio es aquél en el que se juegan dos *consideraciones* posibles: el de la unidad o el de la independencia: “Ahora la *consideración* del juicio puede tomar como punto de partida la unidad originaria del concepto, o bien la determinación de los extremos”¹⁸. Lo cierto es que ambos puntos de vista resultan unilaterales: si bien el concepto es el fundamento, la objetividad, el uno originario del que hay que partir, esa unidad se presenta en el juicio partida, aparece desdoblada en sus extremos: “Por lo tanto ésta es la división originaria del uno originario; la palabra juicio [*Urteil*] se refiere así a lo que el juicio es en sí y por sí”¹⁹. En otras palabras: el juicio es el ámbito en el que los elementos (sujeto y predicado, particular y universal) se distinguen, se determinan pero también se ponen en relación a través de un nexo (la cópula).

Antes de desarrollar cada una de sus modalidades, Hegel aclara cómo es la forma de la relación judicativa en general. Esa forma propia es la del abstraer. Por un lado, el sujeto (la individualidad) aparece como lo existente, como lo “real”, mientras que, por otro, el predicado se presenta como lo universal, como la esencia que elimina las determinaciones

¹⁷ FD, §4.

¹⁸ CL, p. 310, cursiva nuestra.

¹⁹ CL, p. 310.

puramente contingentes propias de aquél: “El *sujeto* como lo *individual*, aparece en primer lugar como lo *existente*, o lo *existente por sí*... como un objeto real... Al contrario *el predicado*, como lo universal... aparece como el ser-en-sí del objeto”²⁰. Al poner en relación sujeto-predicado/individual-universal, el juicio eleva lo individual (primero e inmediato), a universalidad, mientras que lo universal queda rebajado a individualidad. En otras palabras: el punto de partida se enaltece al quedar trascendida su mera individualidad volviéndose universal, mientras que lo que sería tan sólo una mera esencia, vacía y abstracta, al volverse carne, se hace concreta, se pone en el mundo. La verdad de ambos momentos se encuentra en su mutuo traspasar:

Este traspasar y aparecer [del ser y de la esencia a un otro] ha traspasado ahora al dividirse originario del concepto, que al llevar de retorno lo individual en el ser en sí de su universalidad, determina a la vez lo universal como lo real. Las dos cosas son una y la misma, es decir, que la universalidad queda puesta en su reflexión sobre sí, y que lo universal queda puesto como determinado²¹.

Si el sujeto aparece primero como lo independiente en cuya concreta realidad *inhiera* el predicado, lo cierto es que también, en la misma medida, el predicado es universalidad independiente que *subsume* al sujeto, haciendo de su particularidad una determinación accidental (relación de subsunción). Al quedar aplicado a lo universal, lo individual queda bajo aquél “como si fuera de calidad inferior”²². Este traspaso determina las formas que asumirá el juicio en lo sucesivo. “La primera expresión pura del juicio positivo es la

²⁰ CL, pp. 312-13.

²¹ CL, p. 313.

²² CL, p. 315.

proposición: *el individuo es universal*²³. Esa proposición, como el propio Hegel indica, alude a la caducidad de las cosas singulares y a su subsistir y permanecer en el concepto; concepto que, aún aludiendo a una propiedad, es inmortal²⁴. Pero a la vez, como lo universal se da una existencia, se pone en el elemento de lo concreto, su despliegue en la individualidad implica el reverso de aquella primera expresión: *lo universal es individuo*. Sin embargo, desde la perspectiva del concepto, en el juicio de existencia sujeto y predicado permanecen aún “independientes y opuestos”²⁵. Situados en lugares opuestos de su estructura, ellos mantienen una relación de indiferencia y de separación, e incluso de conflictividad, dado que la cópula no consigue unificar lo distinto.

¿Quién ocupa el lugar del sujeto y del predicado en la tradición política moderna? Para el pensamiento monárquico absoluto, está claro que la realeza es el sujeto: es fundamento del cuerpo político y lo es en tanto real, por cuanto es lo más “real”. Apoyado en su personalidad privilegiada, el individuo concreto depositario de la *arché* es la quintaesencia del poder político²⁶. También es cierto que para esta posición, el pueblo, aún siendo súbdito, se presenta como lo esencial: no habría rey sin pueblo. Pero quien conforma adecuadamente su índole propia es el monarca. La tradición liberal se ocupará de mutar estas predicaciones: ahora es el rey quien se halla sujeto al pueblo en tanto conjunto de individuos autónomos y productivos relacionados por el mercado. Ya sea en su forma clásica (Locke) como contemporánea (Rawls), los individuos preexisten a la relación de sujeción. El contrato es una

²³ CL, p. 318.

²⁴ CL, p. 319.

²⁵ CL, p. 320.

²⁶ Kantorowicz, E. (2012) *Los dos cuerpos del rey*. Madrid: Akal.

relación condicional: se deben asegurar las libertades, de otra manera resulta nulo. El monarca debe, pues, cumplir con el objeto del contrato para mantener su legitimidad. El sujeto es ahora el individuo —sujeto, sin saberlo, a las leyes del mercado— mientras que el monarca, en su mera individualidad empírica, aparecería como una figura contingente: considerado un mero nombre, un representante vacío, la universalidad que estaría llamado a encarnar (el Estado, el predicado) resulta también vacía, exterior e, incluso, amenazante para los intereses de la particularidad, a cuyo servicio deben ponerse las instituciones y su objetividad. Es cierto que para Hegel resulta inadmisibles construir una comunidad política desde estos presupuestos. Su anticontractualismo sería, en este punto, claramente antiliberal, dado que no sólo afirma la irrealidad del contrato originario sino que además critica la indebida extensión a la esfera pública de una institución propia del derecho privado²⁷. Del otro lado del atomismo liberal, el pensamiento romántico, conservador o comunitarista (los orígenes varían entre Burke y Rousseau), no está lejos de asumir esta perspectiva: también aquí el Estado es la figura que amenaza y corrompe la presunta espontaneidad natural de los pueblos, sobre todo su “libertad natural”.

En síntesis: oponer tajantemente particular y universal resulta, como Hegel no se cansa de repetir, abstracto y unilateral. En la lógica del mundo moderno, las instituciones del Estado, el poder ejecutivo y los ciudadanos (el pueblo) se compenetran en su mutua necesidad. Convalidando la perspectiva hermenéutica elegida, el juicio de reflexión marcaría una primera salida dialéctica a la oposición tajante (de sujeto y predicado) propia del juicio de existencia: mientras el predicado (la esencia), permanece, el sujeto va pasando del “este” a “algunos” y finalmente a “todos”. Por eso, en la última fase del juicio, en el juicio

²⁷ Losurdo, D. (1992) *Hegel e la libertà dei moderni*. pos. 1630.

universal, el sujeto individual se convierte en la totalidad, en la comunidad en tanto suma de individuos (los muchos), a quienes lo común no alcanza para eliminar, todavía, la impersonalidad que caracteriza su mutua relación. Es, en los términos de la FD, el mundo de los propietarios, de los que intercambian mercancías, de la multitud, no imbuidos aún por la fuerza del concepto: “Cómo una multitud de este tipo puede llegar a una constitución... habría que dejarlo en sus manos, pues el concepto no tiene nada que ver con una multitud atomística”²⁸. Por eso, esta multiplicidad, aclara Hegel, no es totalidad —de ahí la diferencia entre *Allheit* y *Totalität*: no es lo mismo multitud que totalidad: “...la multiplicidad, por grande que sea, queda absoluta y solamente particularidad. Y no es totalidad”²⁹. La identidad con el predicado va a ser alcanzada en el juicio de necesidad por la pertenencia de esos muchos a un género, sede de su naturaleza inmanente. Al darse allí, por primera vez, una identidad sustancial entre sujeto y predicado, la diferencia es necesaria, ambos se refieren uno al otro: “...la cópula tiene en este juicio el significado de la necesidad...”³⁰. El parangón con el §186 de la FD no se hace esperar: se trata, aquí también, de una relación entre sujetos que si bien apunta a la totalidad, se funda todavía en lazos de necesidad: “Pero el principio de la particularidad [...] pasa a la universalidad.... Esta unidad [...] no es la identidad ética, sino como necesidad de que lo particular se eleve a la forma de la universalidad...”. Es lo que ocurre en el juicio de necesidad, en el que

...la mente vislumbra oscuramente la universalidad en sí y por sí, la universalidad del *concepto*; es el concepto el que empuja con violencia más allá de la individualidad

²⁸ FD, §274.

²⁹ CL, p. 337.

³⁰ CL, p. 342.

persistente, a la que se atiene la representación, y la lleva hacia afuera, allende lo extrínseco de la reflexión de aquella, y sustituye la reunión de todos *como totalidad*³¹.

Finalmente, el juicio del concepto va a mostrar cuál es la condición y el fundamento de la plenitud objetiva de lo meramente existente. Centrado, no ya en los extremos sino en la cópula, hará patente que es en la relación donde se juega el *alma* de la cosa:

El hecho de que esta división originaria, que es la omnipotencia del concepto, sea también un retorno en su unidad y relación absoluta del deber ser y del ser entre ellos, convierte lo real en *una cosa*; la relación interior de ellos, es decir, esta identidad concreta, constituye el *alma* de la cosa³².

La relación de lo universal objetivo (el género) y de lo individual se verifica por la correspondencia de sujeto y predicado en el juicio apodíctico. Se alcanza así una *identidad concreta* (“el alma de la cosa”), la cual llevará, no obstante, las marcas y las llagas de su escisión constituyente³³.

La particularidad está llamada a ser superada. El momento de la sociedad civil, en el que la parte mantiene la ilusión de su independencia y para la que la universalidad transcurre a sus espaldas, invoca necesariamente al Estado ético, a la totalidad que expresa otro clase de vinculación, diversa a aquella que mantienen los propietarios entre sí: la de los ciudadanos con el Estado. El paso a la ciudadanía implica la identidad del individuo con la totalidad, la

³¹ CL, p. 337.

³² CL, p. 355.

³³ Véase al respecto nuestro artículo: Rossi, MJ, Muñoz, M. “Saber absoluto, saber del límite. Desazón, olvido y contingencia en la *Fenomenología del Espíritu*”. Revista Praxis Ediciones de la Universidad Nacional de Costa Rica, No. 61, octubre de 2008, pp. 87 a 112.

superación de la relación inicial de separación e independencia y la compenetración de los sujetos en un proyecto que no es sólo el de “todos” sino que es “común”:

El Estado, en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado.³⁴

3. El punto sobre la i

Con la consideración de lo común toca por último aludir a la cuestión que encabeza este trabajo: la cuestión de la constitución del pueblo. El pueblo es, de acuerdo a las propias palabras de Hegel, producto del Estado. No un agregado de personas, una simple multitud, sino una totalidad orgánica o mediada. Los individuos sueltos, de acuerdo a la utopía liberal contractualista son, como dice Hegel en la *Enciclopedia*, vulgo, no pueblo:

El agrupamiento de las personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el *pueblo*, pero un conglomerado tal es *vulgus*, no *populus*. Bajo este respecto el único fin del Estado es que un pueblo no venga a la existencia [*Existanz*] como un tal agrupamiento y no alcance poder ni actuación. Un tal estado del pueblo es el estado de la injusticia, de la falta de ética, de la irracionalidad en general.³⁵

³⁴ FD, §258.

³⁵ *Enciclopedia*, §544.

El pueblo no se relaciona consigo mismo en cuanto tal, sino que se relaciona con el monarca y sólo retroactivamente se reconoce en su identidad. Este es el movimiento lógico que realiza Hobbes en el *Leviathan*: los pactantes no se relacionan entre sí en el estado de naturaleza, no hay ningún tipo de comunidad, pero al ungir al príncipe se ponen como comunidad, que es performativamente creada por la aparición del Leviatán. Desde Hegel, es más fácil comprender este movimiento, pues el pueblo es tanto puesto como supuesto. Nunca se parte de la multitud para llegar a él, sino que la multitud es la amenaza de disolución del pueblo por la ausencia del Leviatán, por la vacancia o el vacío que deja (o mejor: que crea) su retiro de la escena política. Y si bien resulta claro que el rol de su personalidad se reduce considerablemente³⁶, el papel que juega su “decisión” no resulta aleatoria ni insignificante para Hegel: “Este absoluto autodeterminar constituye el principio distintivo del poder del príncipe”³⁷. Es el “punto sobre la i”³⁸. “Este aspecto objetivo de la decisión del príncipe distingue a esta de toda arbitrariedad despótica particular, y en esto colabora con el sentido del Estado que, en el auténtico Estado, habita el monarca...”³⁹. Lo cierto es que cuando la vida del Estado se apoya en una personalidad privilegiada y depende puramente de su beneplácito, la monarquía no es moderna ni desarrollada, vale decir, no es constitucional sino feudal, a cuyo interior las relaciones no se fundan en la objetividad de las leyes sino sobre las representaciones y la opinión, sobre el “beneplácito de los individuos

³⁶ Losurdo, D. (1992) *Hegel y la libertad de los modernos*. Kindle Edition, pos. 7280.

³⁷ FD, §275.

³⁸ FD, § 280, agregado.

³⁹ Bourgeois, B. (1972) *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 137.

singulares”⁴⁰. En tal sentido, la figura de la plebe es la amenaza de disolución del pueblo, la imposibilidad de que la sociedad cumpla con su fin: la de asegurar que todos los ciudadanos se ganen sus medios de vida a través de su esfuerzo participando del trabajo social⁴¹. Pero, a diferencia de la multitud —cuyo atomismo resulta, también, amenazador— la plebe es una amenaza interna, es el residuo social que el sistema de necesidades produce y que no permite —que hace que resulte siempre *fallida*— la presunta “plenitud” del sistema. De ahí que la plebe sea irrepresentable, una figura no política que ninguna corporación puede contener, pero que, sin embargo, Hegel reconoce estar constituida por ciudadanos con derechos que el Estado *también* debe reconocer.

Ahora bien, si aceptamos la constitución del pueblo como *Volk*, en un sentido fuerte, como comunidad cultural o religiosa, la cuestión de la representación puede volverse problemática⁴². En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*, Hegel alude al Espíritu del pueblo como un “contenido espiritual fijo y sólido”, cuyo lazo sagrado (dice citando a Goethe), une a los hombres entre sí⁴³. Como derivación de prácticas sociales concretas, la representación encontraría su fundamento en un *ethos* preexistente, en una entidad anterior

⁴⁰ Losurdo, D. (1992) *Hegel y la libertad de los modernos*. Kindle Edition, pos. 1169.

⁴¹ Véase Ruda, F. (2011) *Hegel's RaCLE. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London, New York: Continuum International Publishing Group, y Aliscioni, C. (2010) *El capital en Hegel*. Santa Fe (Argentina): Homosapiens.

⁴² Como indica Peperzak (2001) esto no deja de ser problemático: de hecho existen Estados plurinacionales o naciones sin Estado o pluriestatales. Sin embargo, el principio de igualdad, de derecho y ciudadanía que sostiene el Estado moderno no problematiza esta cuestión.

⁴³ Hegel, G.W.F. (1995) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: FCE, p. 103.

a ella misma. Ello hace que la deducción del monarca no sea la hobbesiana: si el Leviatán debe crear la comunidad política ex-nihilo⁴⁴, en Hegel esta figuración y esta fundación serían, cuanto menos, descabelladas. Y en el límite, imposibles: el Estado ya siempre estuvo, es la comunidad autoconsciente en la modernidad que se produce y reproduce por medio de sus instituciones. En tal sentido, y matizando lo dicho en las *Lecciones*, en la FD no se apela a la nación como una sustancia. O más bien: el elemento principal de esa sustancia, la religión, queda rebajada allí a un lugar de fundamento —y que, tal como enseña la Lógica, se halla separado de lo que soporta: “Pero si bien la religión constituye el *fundamento*... es al mismo tiempo sólo *fundamento*, y es aquí donde ambas esferas se separan”⁴⁵. Allí, claramente, Hegel se muestra partidario de un Estado laico, indiferente a la religión de sus miembros⁴⁶.

Recapitulando: lo representado y el representante surgen de una dialéctica que comprende al súbdito/pueblo y al monarca/estado en una relación que supera el estado inicial de separación e independencia e involucra a los actores en un proyecto que es común. No obstante, y pese a su pasmosa contundencia, algunos análisis contemporáneos eluden este paso necesario y se mantienen obstinadamente aferrados al primer momento: el que consagra la separación y el atomismo de las partes por sobre la unidad que reclama el concepto. “Pueblo y gobierno —dice J. De Zan— están

⁴⁴ Wolin, S. (1993) *Política y Perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 263.

⁴⁵ FD §270.

⁴⁶ Como observa Bourgeois (1972): la religión en su verdad es la aprehensión común de lo Absoluto, y el Estado protege y vigila la pertenencia de sus miembros a sus comunidades religiosas. Pero Hegel considera que la separación del Estado y la Iglesia es racional. El Estado debe rechazar todo clericalismo teórico y práctico; él representa frente a la religión el interés del saber pensante, organizando de modo independiente e inmanente el contenido racional de su constitución. Véase además FD §270.

formados por individualidades diferentes y separadas, cuyas relaciones no pueden eliminar incluso la conflictividad, porque están situados en lugares opuestos en la estructura del todo”⁴⁷. El presupuesto básico de este tipo de interpretaciones es que las partes se comportan como entidades autónomas que, no obstante estar relacionadas por el mercado, lo hacen de un modo puramente exterior. El representante (el Estado, el gobernante) resulta tan sólo aquella parte del conjunto (como en la lógica de la multiplicidad o de la multitud) llamada a gestionar o a garantizar su libre concurrencia. Y si bien es cierto que el concepto de Estado moderno deriva del concepto de libertad —libertad que atañe tanto a la sociedad capitalista como a la autoconciencia que tienen de sí sus protagonistas— el reconocimiento que hace Hegel del momento liberal, atomístico propio de la sociedad civil es, en sí mismo, una crítica. Como el universal se le aparece a la sociedad civil a sus espaldas⁴⁸, el individuo, inmerso en su lógica, es incapaz de aceptarlo: ingenuamente cree ser el artífice exclusivo de su destino. De ahí la desconfianza hacia el Estado, que es interpretado en términos de agente externo o Estado exterior, como dirá Hegel. Si nos volvemos nuevamente a la Lógica, vemos que el pasaje del juicio de existencia al juicio del concepto acusa la insuficiencia de una relación fundada únicamente en la autonomía de las partes y, concomitante con ella, la unilateralidad de la visión liberal, implícita en muchas pautas de lectura: en la medida en que genera las condiciones para la consistencia del todo, y en

⁴⁷ De Zan, J. (2009) *La filosofía política y social de Hegel*, Buenos Aires: E. del signo, p. 321.

⁴⁸ La universalidad por fuera de los individuos se da fundamentalmente en el momento del sistema de las necesidades, es decir, en aquél que está atravesado por lógica del mercado, por fuera del momento corporativo y del sistema de justicia, que ya encarnan la universalidad dentro de la sociedad civil.

tanto lugarteniente del Estado y de la comunidad, el soberano es también expresión de lo universal y de la esencia. La representación es vacía mientras se la priva del movimiento propio de lo real, se fijan los momentos y se ignora el nexo profundo que los liga, no sólo formalmente, sino también en su dimensión sustancial. Es en el trastrueque entre lo determinado individual y la esencia universal donde los momentos sujeto-predicado/pueblo-representante acceden, no sólo a la plenitud inquieta de su mutua relación, sino también a su comprensión más acabada.

-Obras de Hegel

Hegel, G. W. F. (1966) *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roses. México: FCE.

Hegel, G. W. F. (1993) *Lógica*. Tomos I y II. Trad. Augusto y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar.

Hegel, G. W. F. (1987) *Filosofía del derecho*, Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona: Edhasa.

Hegel, G. W. F. (1997) *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Trad. de E. Ovejero y Maury, Madrid: Alianza.

Hegel, G.W.F. (1995) *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

-Literatura secundaria

Aliscioni, C. (2010) *El capital en Hegel*. Santa Fe (Argentina): Homosapiens.

Bobbio, N. (1981) *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*. Torino: Einaudi.

Bourgeois, B. (1972) *El pensamiento político de Hegel*. Buenos Aires: Amorrortu.

De Zan, J. (2009) *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kantorowicz, E. (2012) *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid. Akal.

Losurdo, D. (2012) *Hegel e la libertà dei moderni*. Napoli: La Scuola di Pitagora.

Losurdo, D. (2012) *Hegel y la catástrofe alemana*. Madrid: Escolar y Mayo.

Peperzak, A. (2001) *Modern freedom. Hegel legal, moral and political philosophy*. Kluwer Academic Publishers.

Popper, K. (2006) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós.

Rossi, MJ, Muñoz, M. (2008) “Saber absoluto, saber del límite. Desazón, olvido y contingencia en la *Fenomenología del Espíritu*”, en Revista Praxis Ediciones de la Universidad Nacional de Costa Rica, No. 61, octubre de, pp 87 a 112.

Ruda, F. (2011) *Hegel's RaCLe. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. Continuum International Publishing Group.

Taylor, Ch. (1998) *Hegel*. Cambridge University Press.

Westphal, K. (1993) “The basic context and structure of Hegel’s philosophy or wright”, en Beiser, F. C., *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge University Press.

Wolin, S. (1993) *Política y Perspectiva*. Buenos Aires: Amorrortu.

TRANSFORMATIONS OF METAPHYSICS

Birgit Sandkaulen
Ruhr-Universität Bochum

I. Introduction

There are probably not many problem areas that have radically moved the authors of Classical German Philosophy, and simultaneously led them to their very different positions, like the problem field of „reason and faith“. Indications for this are the prominent controversies of the time, the Pantheism controversy, the Atheism controversy, and the Theism controversy, which have determined and promoted the discussion in batches. At first, it is neglectful, whether these controversies and all further debates shall be classified under the names of “metaphysics”, “religion” or “theology”. Even a closer look does not promote such columns. Considering the extreme divergence of the positions, someone might as well find the thought compelling that even the heading “Classical German Philosophy” at best may mark a certain publication period, but not an identifiable shared effort in the matter. With one word: there are worlds between Kant’s postulates and Hegel’s speculative notion of the absolute. And this only includes two authors, but might as well be expanded randomly. A fruitful discussion in this topic seems, under these circumstances, intricate.

In this situation, I will choose a path that will not be free of risk, but which will hopefully help to point out the factual interest in the question on reason and faith, so that

we will be able to relate to it. Eventually, the work with Classical German Philosophy is not supposed to be a purely historic or even mere doxographic endeavor. The path of my deliberations is stated as follows: in spite of focusing on one position and its subtleties, I will concentrate on Kant *and* Hegel to underline similarities across both positions which may not be apparent at first. The basis of such similarities is revealed in the form of propositions beforehand: it means that the relation between reason and faith – considering it is a relation after all – becomes an *intrinsic* matter of philosophy itself. In a first step, I will approach the findings via negationis. A second step develops the implications on Kant and Hegel, and will eventually lead to a third step where I will summarize my reflections in several theses and intensify them systematically.

II. The Increasing Insignificance of Tradition

The first step depends on three motives. At first, we have to retain that Classical German Philosophy ultimately emancipates itself from traditional resources of the Christian religion, theology and their institutions. It is not the existence of such resources which is disputed. But the contents and practices of religious faith do not pose a genuine validity claim where philosophy may find an orientation. This mindset may have put a course of radical religious criticism in the formation period around 1800. But even later on, when this changes, especially with Hegel, once religion becomes a form of the “absolute spirit” together with art and philosophy, this does not mean that the domain of religious traditions as such were taken mandatory. And even despite the specific distinction given by Hegel on the account of the Christian religion does not follow the limitation of the philosophical argument with religion to an exclusive consideration of Christian tradition.

Secondarily, it should be noted that around 1800 another tradition finally broke away, namely rationalistic metaphysics. Excluded from this in the post-Kantian philosophy were Spinoza and, to a fewer extent, Leibniz – in this respect, one will be well advised to be more cautious in associating the ruins of metaphysics with the ruins of the so-called Wolffian school philosophy, to which Kant’s rational criticism relates to essentially. Rational psychology, cosmology, theology – soul, world and god: almost in series hitherto acknowledged disciplines not only lose their relevance but also their respective supernatural objects which should be accessible to rational knowledge, including the procedure of the argument of the existence of god. All this is, as Hegel puts it, “extirpated root and branch” and has lost all interest.¹

In both emancipation movements, in which the unquestionable precondition of religion as well as metaphysics is radically contested, the traditional relation between reason and faith is destroyed. Neither does religious faith obtain a domain of its own legitimacy, nor does philosophy prescribe itself the authority of reason of what in the course of positive religion is merely believed and what may be examined rationally and even demonstrated in the case of success.

But this doubled loss of validity of tradition does not mean that the horizon of comprehended metaphysical self-understanding now disappears from the debate. Although there are tendencies to avoid Kant’s findings until today, it is so eminently present since the post-Kantian philosophy that the gathered force of the absolute has put many to flight and it may appear almost trivial to mention the named point. In fact, it is not trivial, because it is connected to what must be named third: that classical German philosophy distinguishes itself from all varieties of empiricism,

¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 21, 5.

skepticism and naturalism; as it basically contradicts the standpoint that philosophical contemplation should and must limit itself to the well-defined area of the *finité*.

At least since Hegel, belief is promoted as criticism of Enlightenment. And if one oversees that the critique alone is aimed at an instrumentally reduced, utilitarian concept of reason, one may presume that behind the veneer of the absolute lies an anti-Enlightenment spirit, or at least excesses of many kinds that the so-called “German Idealism” has been accused of – before the Anglophone Hegel renaissance saved us. In contrast, the initiative moment becomes crucial, as it was phrased by Kant and as it remains valid even after Kant: “Our age”, Kant writes in the first preface to the *Critique of Pure Reason*, “is the age of criticism, to which everything must be subjected”.² The critical and also public inquiry concerns religion and law, but not limited to, because reason itself is essentially affected as well.

With this moment Enlightenment becomes modern, namely self-reflexive, and in this self-reflexivity of reason the horizon of metaphysical self-understanding is not closed, but newly opened. In the movement of self-reflection and its inherent dynamic, the external relation of reason and faith is transformed structurally into an internal matter of reason itself. Notwithstanding how this thought may be redeemed, I want to point it out and defend it as a valid thought. Everything else would be – so to speak – merely dogmatic at first.

III. About the Relation between Faith and Knowledge in Kant

In this light I will display the second step. Under the title “Faith and Knowledge” Hegel has published a paper in

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 12.

1802 in which he gives a fierce critical account of the so-called *reflective philosophy of subjectivity in the entirety of its forms as Kantian, Jacobian, and Fichtean philosophy*, confirming my basic thesis. The faith that is promoted here has nothing to do with the religious faith of positive religion. Instead, it is about a philosophical concept which, in Hegel's eyes, has the grotesque flaw that knowledge shall be surpassed by faith.³ Hegel will keep this estimation until last and establish his criticism against Kant on the aspect that his transcendental philosophy displayed an odd conception of knowledge from the start. If one fixates the conditions of objective cognition on the compound of discursive mind and sensual vision, then only remains a reach out beyond those borders towards a meaningless faith, Hegel is convinced.

In order not to follow this critique too quickly, there is another point that must be underlined. Indeed, Kant's rational criticism project resolves in the image of faith, but what is the motif for this anyway? To understand the constellation in Kant, I think that it is of prominent importance to bring to account three fundamental beliefs in Kant, so to speak as an addition to the limitation of knowledge on empirical matters. In other words: if Kant's argumentation was only to point out that a knowledge of supernatural matters is not given, then he could have stopped the critical assessment of reason with the analytics chapter or, if necessary, could just have added a dialectics chapter which thematizes the exposure of alleged rational

³ Soweit dies die Auseinandersetzung mit Jacobi betrifft, die ich im vorliegenden Zusammenhang nicht verfolge, verweise ich auf folgende Aufsätze: Birgit Sandkaulen, „Das Nichtigte in seiner ganzen Länge und Breite. Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie“, in: *Glauben und Wissen*, hg. v. Andreas Arndt, Karol Baal, Hennig Ottmann, Hegel-Jahrbuch 2004, 165-173, sowie „Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009), 259-272.

cognition as mock cognitions. Apparently, Kant's intention goes way beyond this.

This can be firstly seen in the difference between mind and reason which is not just defined formally – in this case reason would only be a faculty of reasoning in opposition to the capacity of the mind and its terms and judgments –, but edged in content from the beginning: *originally, reason seeks for the unconditional*. According to Kant, it applies then that human beings, as far as they are rational beings, do not give up their outreach for metaphysical questions as senseless, but, on the contrary, are constitutively affected by such questions. It is not a coincidence that Kant speaks of an *interest* of reason and even of a *need*, that continues to effect, if, according to Kant's criteria, it is exposed that the assertion of objective acquisition of knowledge regarding metaphysics is an illusion and that god and soul may only be regulative in terms of a heuristic as-if assumption. Literally, one might say, the virulent need of reason expels beyond the final chapter of the transcendental dialectic and that the offered “regulative use of ideas of pure reason” leads into the transcendental methodology, in which the holding-to-be-true (*Fürwahrhalten*) of faith is introduced first. Modestly attributing this as a mere appendix must be an apparent misunderstanding of what obviously worried Kant here and in his following works.

Thus, a second point is relevant. Although Kant refers in the methodology of the *Critique of Pure Reason* to the modes of holding-to-be-true (*Fürwahrhalten*), whereby – according to Kant's logic – applies that the holding-to-be-true of *opinion* (*Fürwahrhalten des Meinens*) with consciousness is subjectively and objectively insufficient; the holding-to-be-true of faith (*Fürwahrhalten des Glaubens*) is subjectively sufficient but objectively deficient; and that holding-to-be-true of *knowledge* (*Fürwahrhalten des Wissens*) finally is objectively and subjectively adequate, since the latter includes subjective “*conviction*” as well as “objective

certainty”.⁴ But he resorts to these modes in a moment, when it becomes clear that the logical series – opinion, faith, knowledge – does not make any sense here. The altered sequence in the title – opinion, knowledge, faith – marks this clearly. But what does this mean?

On the one hand, the message is that the ideas of reason lack something like “objective certainty”. On the other hand it becomes important to underline the modus of sufficient “subjective conviction”. Other than the talk of mind and reason, which itself inherits a hypostatization that offers the question who and where those are that dispose of such a capability, the talk of faith points to *someone, who has a conviction*. Admittedly, this may also apply to knowledge but after considering that there is evidently no knowledge that would be subjectively or objectively sufficient, the modus of faith highlights a subjective component that Kant emphasizes and, in some way, *personalizes* his project of a critique of reason.

By the third point, finally a difference becomes manifest which has played a role before, but now intensifies into parting ways: the difference between theory and practice. Someone who is driven by a need for reason and the desire to affirm metaphysical ideas in the modus of faith will, theoretically speaking, not succeed. Already in the named passage of the *Critique of Pure Reason* Kant contradicts the expectation that the definite loss of objective knowledge regarding metaphysics may be compensated by „consistence of confidence” with the subsequent remark that faith is “wavering”.⁵ Shortly after, in the „Orientierungsschrift“, theoretical faith in the existence of god becomes a “rational hypothesis, i.e. an opinion”, which is also, in contrast to the logical definition, attested in the *Critique of Practical Reason*, at least towards its alleged insufficient character of

⁴ Kant, KrV A 822, B 850.

⁵ Ebd., A 827, B 855.

subjectivity.⁶ The *Critique of Judgment*, in which Kant notes that regarding the theoretical ideas of reason nothing can be opined, believed or not even just known because it is not about any „things“, but just “ideas, i.e. terms” , „for which one cannot secure objective reality theoretically“.⁷ Provided the theoretical need of reason aims for the vanishing point of metaphysical unity, it now becomes a responsibility of reflective judgment and its as-if-operations one must be content with, without resorting to a subjectively justified conviction.

According to this, it is not helpful to display the logical modes of holding-to-be-true into a context which, like the Copernican revolution in transcendental philosophy, is not suitable anymore for this. Even more important is the consequence which Kant follows in turning towards the *practical* site: beginning with the *Critique of Pure Reason*, Kant introduces the specific expression “*faith of reason*”⁸, in order to hold on to it until last. Also this morally connoted faith – this is important – bursts the logic of holding-to-be-true, because it is a holding-to-be-true, „which is not inferior to knowledge, even though it is totally indifferent in its kind “.⁹ In the special case of rational faith, it is a faith that is – in the strict sense of the word – not faith anymore because it is freed from all possible deficits of faith and, therefore, must attain “certainty”. And indeed, Kant names this case “moral certainty”, „and since it rests on subjective grounds (of the moral sentiment), I must not even say: *It is* morally certain that there is a God, etc., but: I am morally certain, that is, my belief in God and in another world is so interwoven with my

⁶ Kant, *Was heißt sich im Denken orientieren?*, AA VIII, 141. Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*: „Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft“, AA V, 142 ff.

⁷ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 91, AA V, 469.

⁸ Kant, KrV, A 829, B 857.

⁹ Kant, *Orientierungsschrift*, AA VIII, 141.

moral nature that I am under as little apprehension of having the former torn from me as of losing the latter¹⁰.

The personalized aspect of faith, which I have just underlined, becomes literally tangible. *I am certain* – this matters. Kant's fundamental conviction that human reason has an inherent metaphysical need densifies in to the area of praxis to a virulent interest of the *conduct of life*, in which moral intuition and metaphysical convictions are already interwoven. And insofar as this is the case and it's not about models of speculative explanation of the world, Kant addresses the rational faith not only explicitly to the "people," but emphasizes in one so that it is this belief, „on which every other belief, even revelation, must be based on“¹¹.

Out of this thought Kant's ensues his project of a religion in the limits of mere reason, which I do not intend to follow now. Important at this point is the reversal of the argumentation: primarily there are not positive religions at first whose contents are – in form of a statement – acquired or overcome by reason. According to Kant, it is reversed since moral certainty of rational faith is the condition of the possibility that religions are evolved historically. If one understands this, he is not forced to denounce the belief in revelation. But one may undertake the duty to separate the inherent practical rationality from exterior forms of religious images and cultic practices, and unfold it within the “limits of reason alone”.

IV. About the relation between Faith and Knowledge in Hegel

Now I have no intention to defend Kant's position in its entirety and at any price. Objections of all kinds are

¹⁰ Kant, KrV, A 829, B 857.

¹¹ Kant, *Orientierungsschrift*, AA VIII, 142.

obvious, affecting in particular the relationship between theory and practice and the moral philosophy in the strict sense. Not only it is questionable, if the postulates can save of rational faith what has been destructed theoretically. But also if the morality of sentiments itself is under the suspicion; if it's connection with metaphysical convictions seems to pose a worthiness of happiness (Glückswürdigkeit) as a reward for moral actions. Nonetheless, I intended to point out the inherent dynamism through my sketch which, combined with some basic convictions of Kant, develops to the figure of rational faith, probably versus the sense of direction of his transcendental idealism.

For, it is easier to see how and why Hegel not just simply dismissed Kant to face a new project, like his resolute criticism on the surpassing of knowledge through faith may imply, but that Hegel transforms Kant's basic convictions into a new position. The fact that the whole constellation of knowledge and belief, including the compensation of the moral faith in reason, is unnecessary is so far just one side, if, like Hegel, one devotes himself to an "objective thinking".¹² The other side is Hegel's search for a new access to the metaphysical interest Kant was moved by basically.

Maybe Hegel did not find a matching sentence other than the popular repeated sentence: animals have „no religion”.¹³ They have no religion, not because of their inability to speak or their inability to create propositional dogmata, nor because they are not living in historically established institutions, but because their inability to *think*; which does not mean that animals are unable to recognize certain connections/contexts, but that their animalistic life

¹² Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 21, 34.

¹³ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Theorie-Werkausgabe (TWA) 8, § 50, 131; vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, TWA 16, 129.

form prohibits „rising to God from and out of the empirical view of the world“.¹⁴

Whenever Hegel speaks of “God”, one must be very cautious because it is his intention to finally transfer the *conception* of a transcendental being into philosophical *term* of absolute spirit founded in the *Science of Logic* by which the metaphysical distinction between finite and infinite shall be overcome completely. I will postpone this until later. Of greater importance here is Hegel’s thesis that thinking, as a proper of the mind, not only is more than cognitive ability because it comprises everything that appears as an intellectual activity (sentiment, intuition, faith, conception, knowledge).¹⁵ Rather, thinking is not based solely on the use of finite terms: in it the horizon of the infinite or unconditional is accessed, per se, as Kant had formulated.

In contrast to Kant, Hegel no longer builds this thesis on a need of reason. Fundamental is the term of spirit, which cannot be understood other than as the complex structure of self-relation, that is, via negationis, constituted in the return from the otherness of nature.

Different than nature, spirit is neither a sort of finite entity nor a purely mental nor even an unnatural, spiritual authority, but exactly the one self-relation which realizes the reference to nature *in* the difference from nature.¹⁶ What then concretely unfolds in all possible shapes of spirit, always involves this basal movement of radical negation. In other words: before humans had the thought of being just finite

¹⁴ Hegel, *Enzyklopädie*, TWA 8, § 50, 131. Vgl. hier auch § 552, in dem Hegel im Rückverweis auf die genannte Passage seine Übereinstimmung mit Kant in diesem Punkt ausdrücklich unterstreicht, wengleich er natürlich kritisiert, daß die „Erhebung des subjektiven Geistes zu Gott“ bei Kant den Charakter eines Postulats angenommen hat.

¹⁵ Vgl. Hegel, *Enzyklopädie*, TWA 8, §§ 2 und 3.

¹⁶ Vgl. hierzu den Beginn der *Philosophie des Geistes* in der *Enzyklopädie*.

beings, they had already introduced, if they were rational beings, the difference between infinite and finite, whereas the negativity of spirit becomes manifest. If time permits, it would be interesting to follow Hegel's approach in the distinction of the dialectics of limit.

I will leave this here and will continue to the next step to Hegel's redefinition of faith. The setting of faith is different from knowledge. But if both cases are *forms of thought* in which the mind articulates the complex reality of its self-relation, then the difference between the two settings can neither be, like in Kant, the complete lack of objectivity in content in the subjective conviction of faith, or the rational faith represents a moral certainty that postulates what is believed in practical intent.

In fact, Hegel reflects about something completely different, insofar as his adaption defines faith as *immediate knowledge*. An indicator of immediate knowledge is the certainty to refer to something that *is* und is not just an idea of consciousness. The certainty in "consciousness of god" is the "*immediate relation of content and myself*. If I desire to express such certainty in a forcible manner, I say „I am certain of this as of my existence. Both (the certainty of this external Being and the certainty of myself) are one certainty, and I would do away with my own Being, I should have no knowledge of myself if I were to do away with that Being“.¹⁷

Clearly, Hegel can thus incorporate the personal and life virulent aspect of faith in Kant, and, at the same time, develop it quite differently because now, when the desideratum of objective certainty is omitted, there is no longer a need to reduce faith to moral conviction. In consequence of his approach, Hegel differentiates between the spheres of moral practice and its objective institutions on one side and the sphere of absolute spirit on the other, in

¹⁷ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, TWA 16, 115 f.; vgl. Hegel, *Enzyklopädie*, TWA 10, § 554.

which the forms of art, religion and philosophy become manifestations of spirit that gain consciousness in the structure of self-relation, as displayed in his *Philosophy of Right*. In this sense, the immediate certainty of faith belongs to the area of religion, which can be emphasized in three respects.

First of all, Hegel does not aim at a philosophical term of the absolute spirit, but at a modus of religious conception – for whatever the expression “god” may stand for – that concretely realizes, that the objective manifestation of the absolute and the subjective conscience of the absolute pervade each other and therefore do not present distinct areas: „*Spirit [is] for the Geist*“.¹⁸ To that effect, Hegel labels the entire sphere of the absolute spirit overall as religion.¹⁹ This is accompanied by second that Hegel just as Kant thinks that religious consciousness would first of all be created by the external authority of positive religion.²⁰ Vice versa, the metaphysic dimension of spirit, which is displayed in the immediate knowledge of faith, is the premise that all understand historic-cultural forms, in which the religious conscience – from the natural religion to the shape of Christian religion – may find its concrete expression. In this for *conception* reserved mode, Hegel can thus engage in the full spectrum of religious practices and symbols, rather than retire as Kant in the faith of reason. And that in turn is connected thirdly, in which Hegel sees the duty of philosophy, namely the fact to understand all the historical-cultural reality of life of the Spirit in their development, as such. The difference between faith and knowledge

¹⁸ Hegel, *Enzyklopädie*, TWA 10, § 563.

¹⁹ Ebd., § 554.

²⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, TWA 16, 160: „Der Geist gibt Zeugnis dem Geist; dies Zeugnis ist die eigene, innere Natur des Geistes. Es ist diese wichtige Bestimmung darin, daß die Religion nicht äußerlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Vernunft, Freiheit überhaupt liegt.“

transforms into the difference between *certainty and truth*. What the immediate knowledge of the faith claims to be truth, is not verified by external standards, but certainly requires a systematic explication. This, and - as one must add - only this is what philosophy achieves as a form of conceptually proceeded reason.

V. Concluding Theses in Systematic Regards

Following this sketch I'm summing up with some theses at the end. And yet I do not want to explicitly advertise for Kant or Hegel, but I want to assert, as initially announced, a *spanning basic tendency*. The most important point in my opinion is the one I have pointed out at the beginning and that I would particularly like to present for discussion: in a tapered perspective, I describe this item as radical anti-traditionalism of the classical German philosophy. In what game type whatsoever the break with traditional concepts of religion and metaphysics is performed – it is not argued about irreversibility of this fracture, but to see what consequences for the human self-understanding ensue. I am convinced that, in this process, the specific modernity of classical German philosophy outspoken.

The second point I wish to emphasize is the thesis, which is directly related to the intrinsic transformation of the relationship between faith and reason: the thesis that the human mind has a *metaphysical dimension inscribed*. This fact can neither be explained by naturalistic nor culturalist explanations or even be 'explained away', because, conversely, the self-understanding of spirit must regarded as a prerequisite for being able to ever identify natural and cultural processes as such. In particular, this applies to the phenomenon of religion. It seems plausible to me to refer to religious contents and practices as evidence that they have a metaphysical dimension of spiritual self-understanding that

is ever based and thus to deny at the same time that religious consciousness achieved by the power of external authorities and can be duly deciphered from this perspective.

Both items mentioned eventually indicate the third point, as it emerges the problem field of faith and reason comes, as far as it is processed by the classical German philosophy, in the focus of the fulfilment of life ("Lebensvollzug"). As the debate between Kant and Hegel shows this interest does not necessarily have to lead to a moral interpretation of faith, but rather the fact that *metaphysical questions cannot be tried as a purely theoretical problems*. If you like, this assumption has to do with the realignment of a philosophy of subjectivity, which is introduced around 1800. In substance, this means, and so we come full circle to the first point, that the metaphysical horizon of the spirit, including what is now being aimed at with the terms "God" or "absolute", to the same degree, but only in this degree holds meaning, as it can be reclaimed from the understanding of what we mean by the living experience of freedom. The anti-traditionalism of the classical German philosophy has its roots in this existentially connoted need for freedom.

HORIZONTES DE LA SUBJETIVIDAD EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL* *ESPÍRITU* DE HEGEL

Cristiana Senigaglia

Universidad de Trieste

1. Introducción

En el “Prólogo” a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel expone la exigencia programática de “que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *substancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”.¹ Este asunto, que representa una crítica a la metafísica tradicional, no es simplemente anticipado a guisa de afirmación por principio, sino que es representado de manera viva y dinámica en el curso del desarrollo fenomenológico. En la comprensión metafísica tradicional, según Hegel, se hablaba de un Ser que era concebido como objetivo e inmóvil y al que los diferentes atributos eran conferidos de manera extrínseca. La “igualdad-a-sí-mismo” sin vida y sin movimiento del Ser así concebido impedía hasta la mera consideración de una posible transformación y de un desarrollo interno, que eran siempre interpretados como expresión de exterioridad y de falsa apariencia. De esa manera no se podía tampoco proporcionar una explicación adecuada de la articulación interna del Ser, así que todas las diferencias guardaban el

¹Hegel, G. W. F. (1985). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Roces, W. Ciudad de México: Fondo de cultura económica; Madrid: F. C. E. España, VI ed., 15.

carácter de la justaposición, sin poder ser deducidas una de otra genéticamente y a partir de una fundación intrínseca.

Ya que Hegel considera la noción de substancia en su acepción modificada de “substancia espiritual”, él encuentra en la concepción de Spinoza enfoques teóricos significativos que pueden conducir a entender la substancia como una forma de subjetividad, aunque Spinoza no haya desarrollado consecuentemente aquella intuición. Primero, una adquisición importante consiste en la comprensión de la substancia como *causa sui*, como Hegel ya muestra en la *Fenomenología* y más tarde afirmará explícitamente enfrentándose al pensamiento de Spinoza.² De hecho, eso implica, en primer lugar, la asunción en esbozo de una subjetividad que, sin embargo, no es pensada finalmente como autogeneración de las propias diferencias internas y como despliegue de sí misma. Por lo tanto, los atributos y los modos que la conciernen pueden ser percibidos sólo como referencias separadas y externas.³ En segundo lugar, a eso se añade que los modos y las afecciones transmiten un concepto de vitalidad interna que supera la rigidez de un Ser puramente objetivo. Por un lado, se trata según Hegel de disolver la inmovilidad y la consistencia de la substancia a través de una concepción de la subjetividad que penetre todos los momentos hasta conseguir su apropiación, se apodere del devenir y supere dialécticamente la inmóvil igualdad-a-sí-misma; por otro, él tiene por objeto examinar una subjetividad que se enfrente reiteradamente a la

²Vgl. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III. In Hegel G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W) 20, 157ss.

³Cf. Kaehler, K. E. (2012), “Hegels Kritik der Substanz-Metaphysik als Vollendung des Prinzips neuzeitlicher Philosophie”. In Gerhard, M. & Sell, A. & De Vos, L. (eds.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Hamburg: Meiner, 133-160, en particular 146s.

objetividad, la penetre constantemente y finalmente la genere por sí misma.

Así pues, la subjetividad no se puede simplemente entender como un término genérico inclusivo, que se caracterice por medio de la actividad y de la vitalidad, sin abarcar otras dimensiones o un desarrollo ulterior. Más bien, son procesos de la confrontación y de la duplicación los que anuncian la subjetividad y la dejan aparecer. De ahí que el intento que se debe tratar de perseguir implica averiguar los diferentes aspectos y horizontes significativos de la subjetividad, relacionarlos unos con otros reconstruyendo su entrelazamiento pluridimensional y vivificar a la vez sus contenidos.

2. Subjetividad y metafísica

En contraposición con la visión tradicional de la metafísica y, en particular, con una ontología que acaba en el Ser y en la(s) substancia(s) sólida(s),⁴ Hegel acentúa la fluidez y la vida del Todo donde, sin embargo, esa vida gradualmente se desubstancializa y se convierte en Espíritu. El Espíritu es representado como principio viviente y vivificante y al mismo tiempo como medio que se caracteriza mediante automovimiento y una movilidad inherente e incesante.⁵ La primera y todavía inmediata forma de apariencia espiritual, o sea la conciencia, manifiesta esa energía del pensamiento y del yo o del sujeto que se contrapone a la solidez de la substancia y muestra esa desigualdad inicial entre sujeto y substancia, que indica la negatividad de la conciencia, pero también su irreducibilidad y su diferencia verdadera, que

⁴Cf. Joosten, H. (2005). *Selbst, Substanz und Subjekt. Die ethische und politische Relevanz der personalen Identität bei Descartes, Herder und Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 142.

⁵Cf. Sell, A. (2013). *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*. Freiburg, München: Karl Alber, 59ss.

puede lograr la igualdad-a-sí-misma solo a través de un proceso articulado. Esta visión significa para Hegel a la vez un distanciamiento del sujeto substancial de la metafísica tradicional:

En el pensamiento conceptual ocurre de otro modo. Aquí, el concepto es el propio sí mismo del objeto, representado como *su devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel mismo sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido y constituye más bien la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo, en vez de permanecer frente a él.⁶

En relación al sujeto, eso posibilita descubrir el pensamiento en su movilidad y agilidad esenciales, que no sería posible ni entender ni aprehender mediante la rigidez del Ser en su objetividad pura, y que constituye en su enfrentamiento inmediato una diferencia irreducible. El pensamiento no puede ser considerado como simple atributo del Ser, ya que su energía y movilidad interna así como su facultad de articular y conectar diferencias (piénsese en la relacionabilidad ya inicial del “esto” al universal) muestran performativamente su capacidad de articulación interna e integran constitutivamente la dimensión del devenir. Por otro lado, no se trata de una contraposición rígida, que demostraría solamente la abstracción y la inaptitud del pensamiento para la realidad. Por el contrario, el pensamiento se relaciona a la realidad, porque el sujeto se confronta continuamente con la objetividad.⁷ Su ductilidad

⁶Hegel, *Fenomenología*, 40.

⁷Cf. Bloch, E. (1952). *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Berlin: Aufbau Verlag, 31.

resulta en la capacidad de modificar constantemente sus actitudes frente al objeto y, por eso, de considerar desde otro punto de vista el objeto mismo, mediándolo y por fin formándolo y penetrándolo.

En lo que respecta a la substancia, eso significa la disolución de su solidez en constelaciones de fuerzas,⁸ en las que la fuerza puede mostrar unidad y duplicidad, autodisyunción, cambio y alternación. Por su parte, las diferencias revelan la tendencia a independizarse y al mismo tiempo a disolver sus momentos distintos unos de otros, así que se producen relaciones asimétricas (lo solicitante y lo solicitado), que sin embargo pueden alcanzar el equilibrio. Aunque la fuerza no puede equivaler al principio de la subjetividad en sí, no obstante es la condición de su possibilitación de parte del ser y de la realidad. Eso implica que la substancia pierde su consistencia duradera y, además, descubre en sí los brotes de una subjetividad entendida como “principalidad” y efectividad del automovimiento como también de la generación de la desigualdad y diferencia.

Esas “desigualdades” se reproducen continuamente en el curso del proceso y señalan formas de la diferencia y de la reduplicación, que no pueden ser simplemente ignoradas o aplanadas. Se trata tanto de la disjunción de la vida, que se percibe como fluidez y proceso y que conduce a la posición de la individualidad, como de la reduplicación dentro de la autoconciencia, que se deja captar sólo por medio del enfrentamiento de seres que parcialmente se reflejan uno en otro (o sea, la asimetría entre señor y siervo). Esas diferencias fundamentales se realizan también mediante las polarizaciones de la Razón e indican dimensiones y perspectivas que conciernen a la subjetividad y la representan como algo irreducible: lo interno y lo externo, el individuo y

⁸Cf. Dottori, R. (2006). *Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H. G. Gadamer*. Tübingen: Mohr Siebeck, 221.

la universalidad (piénsese en particular en la ley del corazón, que no logra ser válida en su objetividad y generalidad y pierde, por lo tanto, irrevocablemente su calidad intrínseca de expresión interior), moralidad y realidad, donde las leyes de la moralidad y del deber valen como principios universales que concierne al sí mismo, pero nunca pueden armonizar definitivamente con la realidad. La subjetividad resulta ser la nada de la substancia que vivifica y mueve todo,⁹ y se anuncia como una constelación de momentos reflexivos, que se destacan de la substancia y excluyen cada desarrollo lineal y cada automatismo.

3. Subjetividad mediante el saber

El sujeto es, en primer lugar, el sujeto del saber. La estructura propia del saber contiene por principio la división entre sujeto y objeto: eso se confirma incluso en las formas inmediatas e irreflexionadas del conocer, que se refieren a la sensibilidad y a la percepción.¹⁰ Sin embargo, la subjetividad del saber podría también ser sustituida por una denominación formal, lo que caracteriza el procedimiento típico de varias ciencias y que tiende a un punto cero de la subjetividad como también a una objetivación total del conocer. El proyecto hegeliano se resiste a una comprensión de la ciencia y de la subjetividad de ese tipo y asienta, en cambio, el avance del saber, ya no en la acumulación de conocimientos, sino en la “inquietud” del “sí” que impulsa el devenir del saber. El hecho de que la subjetividad, entendida de esta manera, resulta ser una procesualidad dinámica que se despliega dialécticamente, no es por lo

⁹Cf. Kok, A. (2013). *Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik. Über die Möglichkeit der Philosophie nach der kopernikanischen Wende*. München: Fink, 166.

¹⁰ Cf. Hoffmann, Th. S. (2004). *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix Verlag, 198.

demás un mérito exclusivo de Hegel, como él mismo reconoce en un aforismo del período de Jena: “Sólo después de la historia de la conciencia *se sabe lo que se obtiene de las abstracciones* mediante el concepto: el mérito de Fichte”.¹¹ Del método de Fichte, Hegel saca el procedimiento con el que se deduce y se articula internamente la relación entre Yo y los sujetos empíricos así como entre el No-Yo y los objetos concretos; el método genético es aplicado por Fichte también a las categorías del entendimiento, así que ellas no son listadas, sino deducidas una de otra y relacionadas una con otra de manera dinámica, como se desprende en particular de la *Doctrina de la Ciencia* del 1794.¹² En cambio, lo que caracteriza la solución propia de Hegel es la búsqueda de una correspondencia creciente entre sujeto y objeto y de formas nuevas del conocer frente a las insuficiencias y a la contradictoriedad de las precedentes. La subjetividad significa, pues, la inquietud y movilidad que abren nuevos horizontes del saber. Por otro lado, no se afirma con esto ninguna independencia pura: sólo la confrontación y el enfrentamiento con el ser-otro o el ser-fuera-de-sí del sujeto conducen a que la subjetividad se desarrolle ulteriormente y se cumpla.

Así, la confrontación con la objetividad que se verifica en el saber muestra tanto la igualdad a pesar de la polarización de los momentos, como también una asimetría esencial y significativa, que se ilustra por las connotaciones correspondientes que la caracterizan. Mientras que el objeto del saber personifica al mismo tiempo el en-sí y el para-ella, o sea, el ser para la conciencia, el sujeto del conocimiento es el ser-para-sí, quien sin duda construye una relación con lo que es otro, pero quien reconduce, en la relación

¹¹Hegel, W 2, 559.

¹²Cf. Fichte, J. G. (1962ff.). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Lauth R. & Jacob H. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag (= GA), I/2.

concerniente al saber, el mundo externo (o su objeto) a sí mismo y entre tanto examina su propia condición y su posición. Con eso se configura la diferencia respecto a la substancia, dado que ésta según Hegel puede asumir solamente la posición del ser-para-otro. El hecho de que el sujeto y la substancia son connotados de manera diferente por medio de la asimetría del saber, explica también la “principialidad” (aunque inicialmente inconsciente) de la conciencia, que distingue de sí algo a lo que se refiere. Eso mina la posibilidad de una percepción inmanente y unidimensional de la conciencia dado que la ejecución del proceso del conocimiento abarca un exceder a sí mismo, que rechaza cada forma de unidad compacta y de autoreferencia simple. Por otro lado, la relación interna al saber implica irrevocablemente una autotematización del sujeto, la cual, hasta en el caso de una actitud proyectada hacia el mundo externo, se desarrolla sin embargo paralelamente y se entrelaza con ella, de modo que se verifica un desplazamiento del foco en dirección al sujeto.

El hecho de que la conciencia represente entonces el motor escondido del movimiento y de la dialéctica interna del saber se comprueba performativamente por la constatación de que el objeto no resulta inmune al punto de vista asumido por la conciencia: siguiendo la transformación de la conciencia, se modifica de manera correspondiente y demuestra así su referencia al sujeto (lo que justifica su condición de ser-para-otro). Por otro lado, eso no significa ninguna rigidez por parte del sujeto, ya que la experiencia modifica constantemente su condición y se percibe como enriquecimiento continuo de su conocimiento y de su referencia al mundo. Entonces, lo que distingue la subjetividad es su capacidad de autotematizarse y de reflexionar sobre su función en la circunstancia específica, así que se puede excluir en principio un desarrollo lineal que sea capaz de eludirla.

4. Subjetividad mediante la experiencia

El significado de la experiencia se puede documentar a través de todo el pensamiento subyacente a la *Fenomenología*. Sin embargo, la experiencia marca otra cosa y algo más que la sola recepción y constatación de hechos y objetos supuestos. La diversidad entre el objeto en su ocurrir (el en-sí) y su comprensión así como su enmarcamiento en el saber de la conciencia (el para-ella) y además el percatarse de su discrepancia, son los momentos verdaderos que caracterizan las experiencias de la conciencia. En efecto, las experiencias no son puntuales y estáticas, sino que al hacerlas lo que resalta es el aspecto intrínseco del devenir y de la procesualidad. Igualmente, no designan una adquisición fija, sino que muestran al mismo tiempo su unilateralidad e insuficiencia,¹³ de modo que señalan contemporáneamente la necesidad de la corrección y de la modificación. A pesar de eso, la experiencia en su inmediatez no se puede completamente penetrar y sondear ya que el sujeto que la hace está enredado en ella. Por lo tanto, se hace necesario un aplazamiento de la subjetividad, para que la experiencia sea captada extensivamente en su génesis y desarrollo.

El nacimiento del nuevo objeto [...] se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas. Se produce, así en su movimiento, un momento del ser en sí o ser para nosotros, momento que no está presente para la conciencia que se halla por sí misma inmersa en la experiencia; [...] para ella, ésto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que para nosotros es, al

¹³Cf. Heidegger, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. In Heidegger, M.: *Gesamtausgabe* (= GA), Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt a.M. 1975ss, II/32, 30, y también “Hegels Begriff der Erfahrung”. In: *Holzwege*, GA I/5, 126.

mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir.¹⁴

Así pues, la experiencia se hace valer primero por la conciencia, pero después todavía más por una forma ulterior de la subjetividad que recorre en modo latente todo el proyecto de la *Fenomenología* y de vez en cuando está visualizada por el “para-nosotros”. La experiencia personifica la subjetividad de los que a través de la *Fenomenología* recorren el devenir del saber y se elevan gradualmente al saber absoluto.¹⁵ Ese estadio ulterior de la reduplicación de la conciencia es un nivel adicional, que marca el proceso reflexivo de los sujetos actuales y los pone progresivamente en la condición de apropiarse de las diferentes experiencias de la conciencia. Se refiere a una subjetividad tanto pluralista como pluralizada, que ya aflora antes de la reduplicación de las autoconciencias y que toma en consideración el hecho de los sujetos individuales. En un primer momento, podría aparecer que el “para-nosotros” estuviera caracterizado por una forma de pasividad que es típica de la actitud de los espectadores y que, por un lado, procura mantener una mirada distanciada mientras que, por el otro, lleva los sujetos inactivos hasta el saber. Sin embargo, este segundo nivel de la reflexión permite una revisión de las experiencias que toma intencionadamente en cuenta los diferentes puntos de vista y los actualiza. Los sujetos participantes en el proyecto fenomenológico no sólo se confrontan con las diversas figuras y constelaciones de la conciencia - lo que, por otra parte, no excluye de ningún modo un cierto compartir -,¹⁶ sino que también asumen gradualmente las perspectivas diferentes del sujeto que hace

¹⁴Hegel, *Fenomenología*, 59-60.

¹⁵Cf. Houlgate, S. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 24.

¹⁶Cf. Hoffmann, *Hegel*, 214s.

la experiencia y de los sujetos que la observan, interiorizando y vivificando la experiencia correspondiente. Con ello, se inician procesos diferentes de la reflexión que proporcionan un logramiento profundizado de la conciencia así como de la autoconciencia.

Además, la perspectiva del “para-nosotros” prueba que la conciencia, en el curso de su desarrollo, hace valer la experiencia hecha y modifica paralelamente su punto de vista. Una primera forma inmediata de apreciación de la experiencia hecha ya se encuentra en las manifestaciones iniciales de la conciencia, donde ésta, por así decir, se destaca de las formas anteriores de la certeza sensible y de la percepción, aprendiendo una lección de sus primeros resultados (y de sus insuficiencias):

La conciencia vuelve, pues, a recorrer necesariamente este ciclo [del ser sensible, del suponer y de la percepción], pero, al mismo tiempo, no lo recorre ya del mismo modo que la primera vez. Ha pasado, en efecto, por la experiencia de que el resultado y lo verdadero del percibir son la disolución de la conciencia o la reflexión dentro de sí misma partiendo de lo verdadero.¹⁷

Más allá, la perspectiva presentada a veces por el “para-nosotros” aclara que el punto de vista de la conciencia, que se refiere a la situación, difiere de aquello del observador que se ha hecho consciente, y que la discrepancia es la prueba de que se aprende de la experiencia y de que con ella se adquiere una vista de conjunto concienciada. Al describir el orden del mundo que contradice la ley del corazón, Hegel declara lo siguiente:

Para nosotros, el movimiento anterior se enfrenta a la nueva figura, porque, habiendo brotado ésta en sí de él, el momento de que proviene es, por tanto, necesario

¹⁷Hegel, *Fenomenología*, 75.

para ella; pero ante ella este movimiento se manifiesta como algo *previamente encontrado*, ya que ella no tiene ninguna conciencia de su *origen* y la esencia ante ella es más bien el ser *para sí* misma o el ser negativo con respecto a este en sí positivo.¹⁸

La divergencia de las perspectivas resulta ser un enriquecimiento y no implica alguna pretensión de represión de uno u otro punto de vista; sin embargo, el “para-nosotros” muestra a la vez que una reflexión de segundo grado permite una comprensión del asunto más consciente y completa. Además, el “para-nosotros” señala una presencia latente, pero continua y activa, de los que se confrontan atentamente e intencionadamente a las diversas etapas del desarrollo de la conciencia, la interpretan desde su punto de vista y, sin embargo, tienen la intención de interiorizarla. Por otro lado, la conciencia o, bien, la autoconciencia misma deben mostrarse capaces de afirmarse y desarrollarse en cuanto subjetividad.¹⁹ Eso se puede realizar para Hegel sólo para y mediante una autoconciencia, que actuando también gana en experiencia y saber.

5. Subjetividad mediante el actuar

Una componente práctica que concierne a la subjetividad y la caracteriza esencialmente está también presente. El “ser-para-sí” incluye una dimensión doble: por un lado, la referencia del objeto y de la existencia objetiva a la conciencia y, por otro, el actuar propio de la conciencia o bien de la autoconciencia. La substancia viva es sujeto, afirma Hegel, “sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo

¹⁸Hegel, *Fenomenología*, 218.

¹⁹Cf. Krasnov, L. (2008). *Hegel's Phenomenology of Spirit. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 114s.

misma”.²⁰ Inicialmente quizás no se supone este actuar porque se parte del presupuesto que la certeza sensible y la percepción implican más bien una modalidad pasiva por parte del sujeto. Sin embargo, ya las primeras distinciones y conexiones muestran que la conciencia así como las formas más elementales del saber entrañan desde el principio una cierta actividad. De todas maneras, el actuar propio de la conciencia no agota todas sus posibilidades en tanto que exprese la inquietud y el automovimiento o la autoposición, y tãmpoco lo hace formulando distinciones. Más bien, en sus formas más elevadas e intencionadas, la conciencia personifica el actuar adecuado de la razón,²¹ que se propone su objetivo y se fija en él empleando los medios oportunos.

El actuar propio del sujeto implica así la facultad doble de oponerse al existente y de concretizar en el mundo algo que nace de una idea propia. Se trata, en este sentido, de un actuar que confiere una nueva forma y que transforma lo existente. Eso comporta consecuencias duraderas también en el sujeto mismo, dado que le confiere a él consistencia, contrasta su carácter efímero y contribuye esencialmente al proceso de formación de la conciencia. Por lo tanto, es un resultado consecuente que el Espíritu despliegue en sí esta capacidad y produzca él mismo su ser-otro-de-sí y su misma realidad.

A través de las experiencias de la razón práctica y luego de la conciencia, se abre un mundo que está progresivamente grabado y formado por el Espíritu. Ya en el ámbito de la “obra” y de la “cosa misma” (*die Sache selbst*), la subjetividad está concebida como una razón que modifica la realidad y que a poco a poco produce ella misma su realidad propia. Eso se realiza con la mediación que la obra opera entre el

²⁰Hegel, *Fenomenología*, 15s.

²¹Cf. Daskalaki, M. (2012). *Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz: Zur Darstellung des Vernunftbegriffs in Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Berlin: Akademie Verlag, 182ss, 190ss.

individuo y la universalidad, dado que las obras en su objetivación ya no se pueden considerar como el producto de individuos singulares, sino que sirven para un uso común y que representan un enriquecimiento cultural general. La exteriorización de una obra en la realidad incluye así su “disponibilidad”: “La realización es [...] una exposición de lo suyo en el elemento universal por medio del cual lo suyo se convierte y debe convertirse en cosa de todos”.²² Las obras aisladas son ellas mismas, aunque no lo sean de manera inmediata, contribuciones a la configuración de la realidad y de la vida de la universalidad y muestran como se crea un espacio cultural que transforma gradualmente el mundo preexistente.

En la esfera del Espíritu este proceso se convierte en la manera de proceder típica de la subjetividad, por la cual aun el mundo social se concibe primeramente en la interioridad, de la que se sacan después los criterios para la implementación. Los tres momentos del Sí-mismo, que están incluidos en la esfera de la conciencia moral (*das Gewissen*), señalan una transformación que se cumple en el mundo moderno y que conduce a interiorizar gradualmente la eticidad y a tratar de desarrollarla ulteriormente a partir de los principios autónomos de la conciencia moral. Eso comporta un paso fundamental en la dirección del descubrimiento de una subjetividad que no se enfrenta a la objetividad, sino que intenta producirla a partir de sí misma. Al mismo tiempo, sin embargo, Hegel advierte de los peligros inherentes a la conciencia moral, que derivan del hecho de que la conciencia moral bosqueja su mundo en la interioridad y no lo concretiza en una universalidad objetiva, es decir, en la realidad. Eso sugiere implícitamente la necesidad que la vida social se organice en una comunidad ética que se fundamente desde un punto de vista objetivo en leyes e instituciones, mediante la cual, sin embargo, el sujeto

²²Hegel, *Fenomenología*, 245.

particular no sea absorbido inmediatamente y completamente en la eticidad, sino que pueda desarrollarse ulteriormente expresando también su componente individual.²³

A pesar de todo, el rumbo de la *Fenomenología* no termina con una representación de la realidad y de la objetividad conforme a los principios subjetivos de la conciencia y del Espíritu. El proyecto hegeliano sobrepasa la correspondencia entre sujeto y objeto y pone la mira en un objetivo más elevado. De hecho, no se trata sólo de la representación de una realidad u objetividad producida por el Espíritu y que le corresponda a él, sino del descubrimiento del proceso interno del desarrollo que el Espíritu, eso sí, interioriza, pero que él todavía no ha penetrado completamente mediante el saber. En referencia a este punto, Hegel habla de un retorno de la conciencia que siempre se destaca, en cuanto saber y reflexión, de la situación respectiva que ella encuentra en el exterior. El asunto en cuestión es descubrir un principio estructurante interno que, por así decirlo, preceda al pensar y al ser y que los organice y articule internamente; ese principio estructurante se puede comprender sólo si muestra la capacidad de abarcar en sí y de elucidar un desarrollo autoconsciente y autoproducido.²⁴

6. Subjetividad mediante el recuerdo

El completamiento de la subjetividad se alcanza por último en el saber absoluto, en el que la subjetividad resulta ser el principio autogenerativo en la forma del concepto.

²³ Cf. Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 269ss.

²⁴ Cf. Collins, A. B. (2013). *Hegel's Phenomenology. The Dialectical Justification of Philosophy's First Principles*. Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 170ss.

Hegel habla en este sentido de una vida propia del concepto, ya que se comprueba que ésta es la estructura fundamental, derivante de un proceso originado por sí mismo. El concepto es una estructura lógica, pero esta estructura concierne al devenir y se constituye como negatividad frente al ser y a la substancia, haciéndose realidad en ellos en cuanto ley y articulación del devenir, pero sin agotarse, lo que por otra parte confirma su aspecto subjetivo y formal. De esa manera se pone de manifiesto un proceso dinámico que por sí mismo produce el devenir-otro y su existencia, pero sobrepasa su autoenajenación y la reinterpreta entendiéndola y realizándola como articulación interna.

El volver-a-sí-mismo del Espíritu de manera completa es concebido por fin como recuerdo. El recuerdo es para Hegel una caracterización fundamental de la subjetividad. Sucesivamente, él aclarará en la *Enciclopedia* al respecto: “Aquí, en el *recuerdo*, enfocamos nuestra subjetividad, nuestra *interioridad*” (259).²⁵ En su tematización de la subjetividad, que al mismo tiempo es una autotematización, el recuerdo demuestra la capacidad de elevar la intuición actual inmediata a la universalidad y de convertirla en algo permanente. En efecto, el recuerdo evoca lo que ya ha pasado y se ha guardado en la interioridad haciéndolo vivo y atribuyéndole al mismo tiempo un significado universal. Este significado funda y refuerza a la vez la identidad porque, como Hegel explica en la *Propedéutica*, junto a la identidad del contenido, “yo reconozco en la intuición actual la identidad mía conmigo mismo, o sea, yo *me* recuerdo en ella” (147).²⁶ Por lo tanto, el recuerdo no concierne solamente al asunto en cuestión, sino que constituye performativamente y continuamente (y cada vez más conscientemente) la

²⁵Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Enciclopedia de las ciencias filosóficas)* III, §452 adición, W 10, 259.

²⁶Hegel, G. W. F. (1980). *Propedéutica filosófica*. Traducción de Vásquez, E. Caracas: Equinoccio (Universidad Simon Bolívar), § 143, 147.

subjetividad a través de él mismo y confirma la permanencia de la identidad en el tiempo. A diferencia de la memoria, que más bien trabaja con nombres y signos, el recuerdo mantiene su constitutivo carácter visual (o sea, se queda conectado con las imágenes). Aunque el recuerdo no reproduzca las imágenes en su exactitud total y con todo detalle, guarda los contenidos esenciales y los transmite cada vez de nuevo. Esas imágenes son evocadas al principio casualmente, pero después son reactivadas interiormente cada vez de manera más consciente, con lo que se puede hacer un paralelo con la función de las figuras en la *Fenomenología*, que primero deben aparecer como galería de imágenes y después son interiorizadas como herencia común y evocadas intencionalmente. Eso resalta mediante la grafía “re-cuerdo” (*Er-innerung*), que se relaciona a la autoconciencia lograda por el Espíritu en su integridad e implica el “retornar-a-sí-mismo” de su desarrollo entero.²⁷

A este respecto, el re-cuerdo no se debe evaluar como asunto psicológico dado que representa la interiorización completada de la movilidad así como del desarrollo de la conciencia en sus etapas y momentos diferentes.²⁸ El recuerdo es la prestación peculiar de la conciencia que consiste en haber descubierto y desvelado, a través de su proceso de formación y la concatenación de sus figuras, el rumbo lógico intrínseco y en haberse apropiado finalmente de él. El recuerdo prueba que las experiencias singulares no han llevado a cabo solamente un proceso destructivo de las formas inadecuadas del conocer, sino que al mismo tiempo

²⁷Cf. Ricci, V. (2013). “The Role of *Erinnerung* in Absolute Knowing: History and Absoluteness”. In Ricci, V. & Sanguinetti, F. (eds.), *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 1-20, en particular 11.

²⁸Cf. Bordignon, M. (2013). “*Erinnerung* between Being and Essence”. In Ricci, V. & Sanguinetti, F. (eds.), *Hegel on Recollection*, 21-58, en particular 49.

han desvelado formas esenciales del movimiento lógico y de la conceptualidad. Si se puede establecer una analogía con la facultad de la memoria, ésta concierne al hecho de que las experiencias han sido elaboradas, sus contenidos esenciales han sido guardados y han llevado a su formación ulterior: el espíritu “ ha conservado el *re-cuerdo* [de las experiencias de los espíritus que le han precedido]. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta”.²⁹

7. Subjetividad mediante el concepto

En esa síntesis última del saber absoluto, la subjetividad al final de su rumbo es representada como el “curso de la cosa misma”³⁰ y, al mismo tiempo, como su comprensión adecuada mediante el saber. Este hecho justifica la convergencia con la lógica del concepto en cuanto lógica subjetiva y, sin embargo, funda la cesura en el discurso.³¹ Por todo ello se puede hablar de una única y misma subjetividad que, sin embargo, se estructura y se puede tratar de manera diferente, así que ya no se posibilita una metafísica de la substancia y del ser. A este respecto la relación entre la subjetividad en el saber absoluto y la subjetividad en la lógica resulta un asunto problemático, que representa una equivalencia, o sea un ser-igual-a-sí-mismo, pero a pesar de eso reclama para sí dos niveles diferentes del discurso.

La subjetividad del concepto en cuanto asunto lógico muestra las mismas características que habían marcado

²⁹Hegel, *Fenomenología*, 473.

³⁰Hegel, G. W. F. (1982). *Ciencia de la lógica*. Traducción de Mondolfo, A. & Mondolfo, R. Ciudad de México: Solar, Vª ed., 71.

³¹Cf. Theunissen, B. (2014). Hegels *Phänomenologie als metaphilosophische Theorie*. Hamburg: Meiner, en particular 27.

también la subjetividad de la conciencia.³² En primer lugar, se trata de una lógica del devenir que no persiste en determinaciones fijas y por eso se distancia de la lógica formal, aunque mantenga un aspecto formal, puesto que ella se convierte en realidad (y está en condiciones de hacerlo) en esferas y maneras diferentes.³³ En segundo lugar, esa lógica es tanto una lógica de la realidad como una lógica del saber que procede del ser y de la substancia y va al pensamiento y, al hacer eso, se apropia de los procesos reflexivos y los hace valer como momentos de la mediación. Entonces, en tercer lugar, el proceso lógico se desarrolla a partir de sus fases iniciales (la lógica objetiva) y se convierte gradualmente en una estructura autoproducente (el concepto), que se determina ulteriormente y que configura la realidad.³⁴ También desde este punto de vista se puede establecer un paralelismo con la *Fenomenología*, en tanto que la lógica objetiva representa un desarrollo y una deducción genética de formas y categorías que inicialmente permanecen extrínsecas y sólo por medio del concepto se conectan una con otra de manera viva (de ahí la subjetividad del concepto). No obstante, la lógica es una esfera que se funda por sí misma, que existe autónomamente y no es derivada de otra.

Hegel mismo establece en la *Ciencia de la lógica* una comparación entre el “sendero que [la filosofía] se construye por sí misma”³⁵ o bien “el inmanente desarrollo del concepto”³⁶ y el proceso de formación de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*. La conciencia, aunque se diferencie

³²Cf. Fulda, H. F. (1973). “Zur Logik der Phänomenologie von 1807”. In Fulda, H. F. & Henrich, D. (eds.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 391-425.

³³Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 275.

³⁴Cf. Jarczyk, G. (2013). *L'Abîmement instaurateur dans la Logique de Hegel*. Paris: Kimé, en partícula 198, 205.

³⁵Hegel, *Ciencia de la lógica*, 39.

³⁶Hegel, *Ciencia de la lógica*, 39.

del concepto por el hecho de que actúa todavía en el ámbito de la apariencia y de la exterioridad y está presa en ellas, se libera gradualmente de las concreciones exteriores y llega al concepto, con lo que se construye un segundo sendero hacia el concepto mismo. Así, la pretensión de validez del concepto se fundamenta en una demostración doble: 1) la necesidad intrínseca de su proceder lógico y 2) la generación del concepto a través de la conciencia. Eso abre la problemática de su coordinación así como de la relación entre la subjetividad de la conciencia y la subjetividad del concepto.

Considerando el conjunto de estos problemas desde una perspectiva metodológico-heurística, el sendero de la conciencia es para Hegel el único camino viable en el ascenso al saber y la única preparación posible a la ciencia. Sin embargo, a eso se debe añadir que sí es cierto que la conciencia introduce a la lógica, pero no la funda. El concepto, en cuanto principio subjetivo de la lógica, debe estar en condiciones de ser *causa sui* y de comprobar su validez en el ámbito lógico mismo, lo que para Hegel se justifica de manera autosuficiente por el procedimiento genético de la lógica objetiva. Viceversa, se puede demostrar que el curso de la conciencia se desarrolla de tal manera porque las estructuras lógicas y la articulación del concepto son las que se manifiestan también en las experiencias singulares y que pueden descubrirse a través de ellas. Si las figuras fenomenológicas estuvieran enteramente separadas de las relaciones lógicas, su concatenación permanecería exterior y en cierto modo discrecional. Hegel afirma al respecto:

La conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscrito en la exterioridad; pero el movimiento progresivo de este objeto, tal como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual, sólo se

funda en la naturaleza de las *puras esencias*, que constituyen el contenido de la lógica (39).³⁷

La subjetividad del concepto posibilita la subjetividad de la conciencia, cuyas manifestaciones y figuras dejan traslucir estructuras lógicas y demuestran performativamente su vigencia.

8. Conclusión

La acentuación de la subjetividad en la *Fenomenología del Espíritu* significa un cambio profundo frente a la metafísica tradicional ya que se opone a la concepción de un ser objetivo e inmóvil, poniendo expresamente de relieve y valorizando la dimensión del devenir, de la vida y del dinamismo intrínseco. Estos aspectos penetran la realidad entera y la vivifican, así que la objetividad misma es entendida, en último término, como el ser-otro que es generado y formado por la subjetividad en cuanto Espíritu. Desde este punto de vista, la subjetividad no es meramente “principialidad” que permanezca separada y exterior, sino principio vivo y vivificador, que genera la objetividad como su autoenajenación y, de este modo, se descubre en ella y se halla junto a ella.

La subjetividad, por su parte, no es una unidad fija e inmóvil que se enfrenta al ser como tal y que representa sólo su imagen reflejada. A esta conclusión le llega porque en la subjetividad se hallan contenidos varios aspectos y momentos, que son irreducibles unos a otros, se actualizan a diversos niveles y posibilitan y entreabren horizontes diferentes. Por lo tanto, la subjetividad alberga un conjunto de facetas que se relacionan de manera compleja una a otra, sin poder ser comprendidas en un rumbo lineal o reducidas a un aspecto único. Así, en ella se hallan una inquietud

³⁷Hegel, *Ciencia de la lógica*, 39.

constitutiva, energía y movimiento, que se pueden reconocer sobre todo en el pensamiento. Sin embargo, se necesitan también la escisión del saber entre sujeto y objeto, el enfrentamiento con el ser-otro y la realidad, las reduplicaciones de la autoconciencia y los aplazamientos mediante la perspectiva del “para-nosotros” para que la subjetividad se pueda desarrollar y formar ulteriormente. Por otro lado, la inquietud de la conciencia atestigua también un hacer que se activa ya en la esfera teórica y que luego sigue desarrollándose y, en cuanto actuar que se hace consciente, crea y forja gradualmente su mundo. Por medio del hacerse consciente de esa actividad y de la reflexión que le concierne y a través del intercambio y de la interacción entre lo sujetos singulares así como su actuar conjunto (el “nosotros”) se forma, en efecto, el mundo espiritual-cultural que incluye también un desarrollo y una modificación constantes del pensamiento. En tanto que ese desarrollo y sus etapas son interiorizados, la ley interna de este proceso, su curso lógico y sus categorías pueden ser averiguadas. En este sentido, la fenomenología es aquella preparación a la ciencia, que en el transcurso de sus experiencias esenciales se convierte en ciencia ella misma. Por eso, en ella se descubren gradualmente aquellos horizontes de la subjetividad que son constitutivos también de la subjetividad del concepto.

Sin embargo, parece que así se abren dimensiones que todavía siguen ejerciendo una función. La perspectiva del “para-nosotros” muestra en particular que una reflexión aplazada, como análisis de lo ya ocurrido, es siempre posible. Por otro lado, la vida y el actuar no pueden ser eliminados, pero sí pueden ser implementados de manera más consciente e intencional mediante el saber, lo que implica también una transformación del mundo objetivo. Después de todo, eso permite conjeturar que es posible abrir dimensiones ulteriores del pensamiento y de la reflexión, que escapen del encierro del sistema y que justifiquen y posibiliten consideraciones, elaboraciones y desarrollos ulteriores.

Bibliografia

Bloch, E. (1952). *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*. Berlin: Aufbau Verlag.

Bordignon, M. (2013). “Erinnerung between Being and Essence”. In Ricci, V. & Sanguineti, F. (eds.), *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel’s System*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 21-58.

Collins, A. B. (2013). *Hegel’s Phenomenology. The Dialectical Justification of Philosophy’s First Principles*. Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen’s University Press.

Daskalaki, M. (2012). *Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz. Zur Darstellung des Vernunftbegriffs in Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Berlin: Akademie Verlag.

Dottori, R. (2006). *Die Reflexion des Wirklichen. Zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H. G. Gadamer*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fichte, J. G. (1962ss). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Lauth R. & Jacob H. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog Verlag.

Fulda, H. F. (1973). “Zur Logik der Phänomenologie von 1807”. In Fulda, H. F. & Henrich, D. (eds.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 391-425.

Hegel, G. W. F. (1970s). *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. (1980). *Propedéutica filosófica*. Traducción de Vásquez, E. Caracas: Equinoccio (Universidad Simon Bolívar).

Hegel, G. W. F. (1982). *Ciencia de la lógica*. Traducción de Mondolfo, A. & Mondolfo, R. Ciudad de México: Solar, Vª ed.

Hegel, G. W. F. (1985). Fenomenología del espíritu. Traducción de Roces, W. Ciudad de México: Fondo de cultura económica; Madrid: F.C.E. España, VI ed.

Heidegger, M. (1975ss). *Gesamtausgabe*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.

Hoffmann, Th. S. (2004). *Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marix Verlag.

Houlgate, S. (2013). *Hegel's Phenomenology of Spirit*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.

Jarczyk, G. (2013). *L'Abîmement instaurateur dans la Logique de Hegel*. Paris: Kimé.

Joosten, H. (2005). *Selbst, Substanz und Subjekt. Die ethische und politische Relevanz der personalen Identität bei Descartes, Herder und Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Kaehler, K. E. (2012), "Hegels Kritik der Substanz-Metaphysik als Vollendung des Prinzips neuzeitlicher Philosophie". In Gerhard, M. & Sell, A. & De Vos, L. (eds.), *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*. Hamburg: Meiner, 133-160.

Kok, A. (2013). *Kant, Hegel, und die Frage der Metaphysik. Über die Möglichkeit der Philosophie nach der kopernikanischen Wende.* München: Fink.

Krasnov, L. (2008). *Hegel's Phenomenology of Spirit. An Introduction.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ricci, V. (2013). "The Role of *Erinnerung* in Absolute Knowing: History and Absoluteness". In Ricci, V. & Sanguineti, F. (eds.), *Hegel on Recollection: Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System.* Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 1-20.

Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sell, A. (2013). *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel.* Freiburg, München: Karl Alber.

Theunissen, B. (2014). *Hegels Phänomenologie als metaphilosophische Theorie.* Hamburg: Meiner.

EL INICIO DE LA LÓGICA: HEGEL ANTE EL TRIBUNAL DE LA RAZÓN POSMETAFÍSICA.

Andrés Cabrera

Fernanda Medina

Pedro Sepúlveda

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Introducción

La era de la razón posmetafísica comienza con Kant. La lectura de Hegel en 1812, periodo de la primera *Doctrina del ser*, muestra el criterio utilizado por él para establecer la comparación entre ambos pensamientos. El hecho que el pensar abstracto haya asumido la vanguardia de la actividad filosófica de la época, habría hecho perder a la razón el poder para tomarse a sí misma como lo real que es capaz de reunir las relaciones de contraposición. Por este motivo, Hegel consideró necesario en primer lugar revalidar la ocupación de la razón consigo misma –restableciendo con ello el problema de la verdad– como el contenido principal de la *Ciencia de la lógica*.

Sin embargo –y como siempre el segundo movimiento de las críticas de Hegel tiende a remover el terreno en que se

afirmaba la certeza del primero— la regresión kantiana de la verdad a la esfera de las determinaciones del entendimiento habría dado pie al mismo tiempo a la más importante progresión de la razón moderna. Esta progresión consiste en que el fundamento de los antagonismos del entendimiento sea su propia acción de posición en referencia, que supera y comprende la separación inicial de estas determinaciones.

En concreto, Hegel consideró que la razón de Kant no puede llegar a saber que es justamente en medio de sus contradicciones donde se da a la vez, y en virtud de su propia actividad, la elevación de ella misma sobre sus limitaciones. Por esta vía la razón de Hegel comienza por reconocer a la contradicción como la actividad por medio de la cual ella se alza más allá de toda determinación. Esta superación disolutiva de la razón llamada contradicción es, dice Hegel, el elevar y el disolver [*das Erheben und das Auflösen*] las determinaciones del entendimiento. Con esta voluntad de saber, la Lógica propone dar a conocer al objeto tal y como éste es en sí, de acuerdo a los conceptos de la razón, que al integrar las determinaciones de infinitud y finitud, cuenta como lo contradictorio en sí, que se disuelve y produce a sí mismo.¹

La Lógica es de esta forma la ciencia metafísica, porque el espíritu vive en sus formas argumentativas, y de

¹Al respecto, dice Hegel: “Pero la razón misma es lo sustancial o real que, dentro de sí, mantiene juntas a todas las determinaciones abstractas y es la unidad sólida, absolutamente-concreta de éstas”. Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica, volumen I: la lógica objetiva (1812/1813)*, Duque, F. (Ed.). Madrid: Abada, p. 197. En el original: „Aber die Vernunft selbst ist das Substantielle oder Reelle, das alle abstrakten Bestimmungen in sich zusammenhält und ihre gediegene, absolut-konkrete Einheit ist“. Hegel, G.W.F. (1999). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1812)*, Gawoll, H.-J. (Ed.). Hamburg: Meiner, p. 15. Por este motivo la cosa en sí, dice Hegel, es apenas como un fantasma [*Gespens*], la abstracción de todo contenido, que desde el inicio de la Lógica ya ha sido integrada al auto-movimiento del espíritu [*Geist*].

una manera tal, que éstas han llegado a ser aquí las unidades más vívidas y concretas del todo. La respuesta, por tanto, a la pregunta por el lugar donde debe ser buscado el contenido para las formas lógicas, por ningún motivo podría ser algún momento exterior a estas formas, sino que debería estar ya al inicio por dentro y desde el fondo de ellas mismas, vale decir, en la propia razón. Bajo este signo y no sin arriesgar que el misterio se deslice entre estas comprensiones iniciales al respecto, ante la pregunta, ¿Cuál es, pues, el contenido de esta razón? Seguramente aquí Hegel respondería: el contenido *es* la razón. En el inicio de la Lógica ya estamos por lo tanto ante la respuesta que da Hegel al desafío kantiano. Este artículo categorizará las premisas que permiten pensar el sentido de su propuesta.

1. Contenido preliminar y contenido liminar

En el inicio de la Introducción de 1812 es tratado un ámbito capital del sentido general de la *Ciencia de la lógica*.² Si acaso es verdad que aquí ya no deben existir separaciones entre el método y el contenido, el inicio de esta nueva ciencia lógica debe ser, dice Hegel, por la Cosa misma [*von der Sache selbst*]. Partir por concebirla sin presuposiciones de ningún tipo, tal parece ser el asunto de primera necesidad para poder entrar debidamente en este Sistema de la ciencia. La Cosa vale aquí, pues, como la unidad inmediata entre objeto y saber, que al inicio será el ser pensado sin preámbulos. Sin embargo, ¿cómo es esto posible, es decir, cómo pensar –lo que sea– sin presupuesto alguno, sin contenidos previos en

²En él encontramos la siguiente expresión: “En ninguna ciencia se siente más fuertemente que en la ciencia lógica la necesidad de hacer el inicio por la Cosa misma, sin reflexiones preliminares”. *Ibid.*, p. 193. Original: „Es fühlt sich bei keiner Wissenschaft das Bedürfnis, ohne vorangehende Reflexionen von der Sache selbst anzufangen, als bei der logischen Wissenschaft“. *Ibid.*, p. 9.

absoluto, captando el elemento meramente liminar sin su par preliminar?

Pensar el ser sin precedentes supuso en principio para Hegel lograr hacer desde el inicio lo que ninguna de las demás ciencias habían podido efectivamente lograr, esto es, ya no diferenciar más entre objeto y método, y en cambio partir directamente por el contenido en sí mismo, o por el ser en cuanto tal; que el ser sea este inicio absoluto [*absoluten Anfang*] supone anteriormente sacarlo a él mismo de todo contexto, hasta volverlo exento de cualquier concepto previo, haciendo de él un momento de inmediatez entre método y objeto —el desarrollo en grado cero de ambos. Pero lo cierto es que este mismo momento, si acaso debe ser inmediato, no puede traer consigo ningún tipo de consideración “lemática”³ al método —como si tal consideración pudiera ser un argumento sintético y previo a la obra, o la declaración anticipatoria de aquello que debería ser realizado al final, por medio de proposiciones que demostrarían por entero el final de su desarrollo.

En el inicio de esta ciencia, exige la filosofía lógica de Hegel, ya no debe haber emblemas delimitantes previos ni técnicas del razonamiento habitual, que sirvan para demostrar por anticipado los conceptos del método. De ahí la necesidad que su inicio sea inmanente al desenvolvimiento de su contenido. Pero, ¿por qué entonces Hegel escribe una y otra vez tantos célebres prólogos, tantas introducciones —generales como particulares; baste pensar que la propia *Fenomenología del espíritu* sea una más de estas introducciones—

³Expresión que Félix Duque traduce por “programática” y Rodolfo Mondolfo “por lemas”. Sobre este punto, dice Hegel: “Por eso se les concede a estas ciencias que hablen de manera programática tanto de su suelo [...] como del método seguido [...]”. *Ibid.*, p. 193. En el original: „Diesen Wissenschaften wird es daher zugegeben, von ihrem Boden [...] sowie von der Methode lemmatischer Weise zu sprechen [...]“. *Ibid.*, p. 9. “Lemmatischer” proveniente del griego τό λῆμμα, esto es, el ingreso.

, además de los Conceptos (tanto el previo como el más cercano) de la *Enciclopedia*, y todo ello finalmente para hacernos pensar sin ningún tipo de presuposición?, ¿no son acaso estas mismas introducciones sus propias y tan necesarias presuposiciones, urgentes todas ellas para hacer plausible la idea misma del método hegeliano de la ciencia?

A este respecto es posible mostrar que Hegel escribe dichos textos introductorios para recordarnos que en tales espacios argumentales no podrá ser desarrollado de ninguna manera el verdadero concepto de la ciencia, es decir, que allí tan sólo podrá ser advertida la imposibilidad de mostrar cuál será el sentido interno de esta ciencia. De la misma manera, para solicitar la paciencia indulgente del lector, expresándole cuán necesario será seguir en este camino el recorrido completo —que para dar a conocer su método, ha creado el autor. Estos textos introductorios están entonces allí para declarar la necesidad de su propia desaparición, y así llegar a hacer palpable la particularidad del método hegeliano, a saber, que desde el inicio es éste el desarrollo liminar e inmanente de la Cosa misma, que va presentando progresivamente sus actividades de determinación de la unidad sujeto-objeto.

Por este motivo la única presuposición debe ser aquí la ausencia total de presuposiciones. Pero una vez ya puestos en el extremo de esta abstracción, la conclusión que este ejercicio arroja consiste en que no podemos decir nada en absoluto sin necesitar de presupuestos. En este sentido, debido a que son textos fabricados para que el pensar llegue a liberarse de toda presuposición, dejan a un lado todo concepto preliminar, y cancelan justamente por esta vía —al realizar la máxima abstracción posible—, el llamado momento dialéctico del pensamiento. Pero cuando esto sucede, estamos ya tan alto, que es posible llegar a concebir únicamente y tan sólo el ser del inicio: un ser tan abstracto que llega, pues, a ser nada. Por ello el inicio de la ciencia radica precisamente en esta misma imposibilidad para fijar

una categoría. Con esto ya estamos en el modo del pensar que prescinde de toda reflexión preliminar.

1. **La carencia de reflexión preliminar y la necesidad de tratamiento interno**

La premisa que manda iniciar la *Ciencia de la lógica* por la Cosa misma corresponde a la inseparabilidad abstracta entre el método y su objeto.⁴ La unidad indiferenciada de ambos, que instala desde el inicio la reflexión en el contenido, o en el lugar desde el que se hace el inicio principal, es decir, allí donde ya se está exento de premisas e independiente de conceptos propios de otras ciencias. Es por esto mismo un inicio absoluto, sin proposiciones de sentido finalístico ni subordinaciones a otras capas del discurso científico. Para definir el método, ninguna de tales capas del suelo de su contexto podrá ser dada con antelación, ya que de esta forma nos habremos apropiado nada más que de los modos de la razón habitual y sus formas de pensar lo conceptual en sí mismo.

El motivo de esta imposibilidad consiste en que la *Ciencia de la lógica* efectivamente ya posee por contenido a estas mismas formas (reconocidas como leyes del pensar conceptual), y por otro lado posee también como su contenido al propio concepto de la ciencia. Por lo mismo es que el sentido interno deberá tomar forma recién en la fase final del desarrollo de su contenido –que es el equivalente a la suma entre el método y el objeto del método. Sobre este punto, Hegel sostiene en el segundo párrafo de su Introducción a la *Ciencia de la lógica* la siguiente fórmula:

⁴Para una reflexión más detallada sobre el problema y las consecuencias de la idea de método en la filosofía hegeliana, véase: Espinoza, R. (2012). “Hegel y el problema del método”. *Revista Estudios Hegelianos*, 1(6): 67-77.

“La lógica no puede presuponer [... las] leyes del pensar, pues ellas constituyen una parte de su contenido [...]. También el concepto mismo de la ciencia en general, y no sólo el del método científico [...]; por consiguiente, lo que ella sea no es cosa que ella pueda decir de antemano, sino que sólo su entero tratamiento da a la luz este saber de ella misma como su punto final, y como acabamiento suyo. Igualmente su objeto, el pensar o, de un modo más determinado, el pensar concipiente, es tratado esencialmente dentro de ella”.⁵

Aquello que las demás ciencias presuponen, la Lógica debe darlo a tratar como un momento inmanente al desarrollo de su propio contenido. Esto implica por una parte a las leyes del pensar —que son el objeto del método—, y por otra parte al mismísimo concepto de esta ciencia, que aun cuando ya incluya al propio método, únicamente “su entero tratamiento” [*ihre ganze Abhandlung*], dice Hegel, trae a presencia el saber de sí, o aquello que habrá valido como aquel último momento sustantivado, convirtiendo pues, a esta ciencia, en el conjunto de todo saber.

En este sentido se podría decir que Hegel ha creado una Lógica genética del concepto de la ciencia, que en su primer momento corresponde a la más absoluta simplicidad o a la abstracción total de la razón. La razón del ser, esto es, una razón pura, simultáneamente es desarrollada en esta

⁵Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica, volumen I: la lógica objetiva (1812/1813)*, ed. cit., p. 193. En el original: „Die Logik [...] kann keine [...] Gesetze des Denkens voraussetzen, denn sie machen einen Teil ihres Inhaltes aus [...]. Auch der Begriff selbst der Wissenschaft überhaupt, nicht nur der wissenschaftlichen Methode [...]; was sie ist, kann sie daher nicht voraussagen, sondern ihre ganze Abhandlung bringt dieses Wissen von ihr selbst erst als ihr Letztes und als ihre Vollendung hervor. Gleichfalls ihr Gegenstand, das Denken oder bestimmter das begreifende Denken, wird wesentlich innerhalb ihrer abgehandelt“. Hegel, G.W.F. (1999). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1812)*, ed. cit., p. 9.

formulación como ser y como concepto –ir al concepto del ser y venir al ser del concepto, siendo así el propio final, el (re)inicio de esta auto-generación.⁶

Por esta vía la fundamentación de todos los contenidos de la Lógica sólo puede hacerse internamente [*innerhalb*] al desarrollo de ella misma. Lo que la ciencia sea no podrá ser predicho, sino hasta el final de su tratamiento. El concepto sólo se produce entonces en el curso de esta Lógica, y ninguna introducción puede por lo tanto ofrecer el sentido de su contenido antes de este transcurso. Por lo tanto, para Hegel una introducción no tiene más fin que el de afirmar el punto de vista [*Gesichtspunkt*] desde el que parte la ciencia. Por ello son aquí usados los modos del sentido histórico y del sentido racionante [*räsonierendem*] del pensar, para poder hacer simplemente representable –aun cuando no deba ser todavía realizado– dicho punto de vista del pensar conceptual. Si el asunto es entonces traer a representación el inicio de la Lógica, o el punto de vista que inicia en la unidad indiferenciada entre idea y materia, ¿Cómo deducir, pues, tal materia en esta filosofía?

2. Forma y materia. Cosa y pensar

En sus reflexiones preliminares Hegel ha buscado ante todo hacer más fácil aquello que aún se hace difícil para el mundo de la representación, el denominado punto de vista desde el cual parte la Lógica –la unidad inmediata entre forma y materia. Pero si es verdad que la Lógica es, desde la tradición en la que Hegel pensó, “la ciencia del pensar” [*die Wissenschaft des Denkens*], ¿Cómo entender específicamente un tipo de Lógica en la cual tanto la materia como la forma

⁶Para otras referencias sobre esta relación entre el ser y el concepto, véase: Duque, F. (2011). “Acceso al reino de las sombras”. En: Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica, volumen I: la lógica objetiva (1812/1813)*, ed. cit., p. 112.

son categorías que han sido integradas al desarrollo del método?

Si es cierto que ésta es una ciencia lógica, pero no en el sentido de un conocimiento que sea apenas la simple forma limitada a sí misma del pensar, sino como una comprensión del contenido en sí mismo –siendo así una ciencia en la que desde el inicio el contenido ya equivale a lo lógico-racional–, pues entonces, la materia debería también ser concebida al inicio como un momento constitutivo de esta Lógica. Sobre tal base, se vuelve posible hacer evidente la salida que da el propio Hegel al problema del formalismo de esta tradición –y por lo mismo la manera en que su ciencia llegaría a diferenciarse de ésta–, a saber, concibiendo un tipo de unidad que ha integrado a la materia en el movimiento mismo de las categorías, y de una manera tal, que esta ciencia ya no pudiese limitar su actuar a un mero recorrido por las condiciones formales, sino que por la “verdad real” [*realer Wahrheit*] del conocimiento, conteniendo y desarrollando dentro de sí “lo esencial” [*das Wesentliche*] de la verdad.

La Lógica tiene por ello como su objeto a las reglas del pensar, porque en medio de estas mismas reglas ya se encuentra un contenido, y en él mismo “una materia” [*eine Materie*] a su disposición [*Beschaffenheit*]. La Lógica se ocupará así, en uno de sus momentos, de aquella disposición de esta materia, para que el pensar sea donde se inscriba lo pensado –plasmado al interior de él. La *Ciencia de la lógica* es por esto la ciencia del pensar involucrada en lo pensado, de tal manera que en sus reglas el pensar deba ya tener a la materia de una determinada forma. Se trata entonces del presentarse de esta materia en el pensar, y del pensar como aquel grado de idealidad interior de la materia.

Puestas las cosas de este modo, es comprensible que en sus reflexiones preliminares Hegel haya pensado cómo traer a representación el punto de vista desde el que parte la Lógica. De ahí la importancia de mostrar además el juego de

representaciones habituales de la lógica, a objeto de precisar la diferencia entre el concepto hegeliano y el concepto habitual de este tipo de ciencia.

Hasta aquí, pues, ha sido dicho que la Lógica no debe separar el pensar (del objeto) del objeto (del pensar). Sobre esta premisa, la *Fenomenología del espíritu* debía en principio trazar las maneras de razonar de la conciencia habitual, exponiendo sus juicios, para disolver cada una de sus configuraciones, y poder llegar finalmente así al mundo de la filosofía lógica, en la que el pensar y el objeto están reunidos de inicio a fin.

Las actividades de la conciencia habitual están fundadas, dice Hegel, en la separación presupuesta [*vorausgesetzten Trennung*] entre forma y contenido del conocimiento. En esta ordenación unilateral, la forma es a la certeza como el contenido es a la verdad. Ésta valdría para aquella como el mundo ya hecho; la certeza en cambio, como el pensar agregado y externo a este fondo, que podría eventualmente acompañarlo o no, pero que únicamente llegaría a ser real si tan sólo tornase capaz de integrarse en él. Por el contrario, el concepto de materia de Hegel no puede de ninguna manera estar por fuera del pensar, debido a que tal pensar ya posee contenidos de índole material. También en este mismo sentido la razón es real, por cuanto ella no habrá sido más que el efecto de su propia producción en el contenido.

Pero la conciencia habitual considera al pensar como la simple forma vacía, y en esta medida como un elemento dependiente, deficiente y externo a la materia. En cambio Hegel ha creado una Lógica comprometida con lo pensado, y en la que lo pensado no es más que la propia *unidad* en la que el pensar ya está incluido. A este respecto resulta ejemplar la primera definición de la Lógica que nos da la Enciclopedia. En ella se dice que esta “ciencia es [sobre el]

pensar del pensar”.⁷ Esta tesis permite suponer que Hegel esperaba poder reconfigurar en la Lógica el sentido histórico del pensar, asumir este pasado, para reunir así tanto al contenido como a la forma –y a la verdad con la certeza–, en tanto que partes constitutivas [*Bestandteile*] del pensar conceptual.

De esta forma lo pensado nunca podría estar terminado de antemano ni exento al conocimiento de su realidad, así como el objeto sólo lograría efectividad con el conocer, y unido a un pensar, que ya no podría ser la simple forma necesitada de una materia externa para llegar a ser real –como un simple recipiente, resignado a someterse a las determinaciones de la materia.

En este punto nos encontramos ante una de las premisas básicas de la Lógica hegeliana, a saber, que todo depende de la instauración de un tipo de conocer que no sea reducible a un mero ensamblado de la materia, cuanto más bien a un productor de ella misma, en la medida en que es éste un pensar que siempre está yendo más allá de sí mismo, sobrepasándose para convertirse en su propio objeto. Por lo tanto este conocer es el que produciría la concordancia [*Übereinstimmung*] entre él mismo y lo conocido, esto es, la verdad en cuanto tal, mas ahora sin acomodarse a lo conocido, sino a cambio de traspasarlo, produciéndolo. De la misma forma esta concordancia tampoco podría ser entonces entre esferas no reunidas, de las que el conocer se limitase a ser un mero recibir y formar [*Empfangen und Formieren*] lo conocido, sino que sin someterse a esto conocido, lo transformase convirtiéndose en él, llegando a ser (él mismo) su otro –o el objeto principal de esta ciencia.

Por dichos motivos la Lógica parte de una premisa nueva, a saber, la del determinar autoconsciente [*selbstbewusste Bestimmen*], pero del propio objeto conocido por este

⁷Hegel, G.W.F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Valls Plana, R. (Ed.). Madrid: Alianza, p. 126.

conocer. Lo conocido aquí también se determina y co-determina recíprocamente con el conocer, si acaso es verdad que “la sustancia es sujeto”, y que el objeto en su *ser más allá* –aun cuando siga estando frente a él– es aquí aquello por sobrepasar en este conocer. Es por esto que la Lógica es la ciencia del pensar que sale de sí, y que al llegar a su objeto termina siendo la Cosa misma, pero ahora en cuanto Cosa que está siendo *en y para sí*. Se podría decir que Hegel propuso superar el tipo de relación establecido entre la antigua metafísica y el modo habitual de conocer en el entendimiento –sin por esto considerarlas como si fuesen lo mismo. En la introducción de 1812, la preferencia de Hegel a este respecto se deja ver con claridad:

“La vieja metafísica tenía, a este respecto, un concepto más alto del pensar que el que se ha hecho corriente y usual en la época moderna. Aquélla partía en efecto de la base de que lo conocido por el pensar en y de las cosas era lo único de veras verdadero en ellas; por ende, no en su inmediatez, sino elevadas primero a la forma del pensar; o sea, como cosas pensadas. Esa metafísica mantenía de ese modo que el pensar y las determinaciones del pensar no eran algo extraño a los objetos sino más bien la esencia de estos, o sea que las cosas y el hecho de pensarlas (al igual que también nuestra lengua expresa una afinidad entre ambos) concordaban en y para sí, que el pensar en sus determinaciones inmanentes y la naturaleza de verdad de las cosas eran uno y mismo contenido”.⁸

⁸ Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica, volumen I: la lógica objetiva (1812/1813)*, ed. cit., p. 195. En el original: „Die ältere Metaphysik hatte in dieser Rücksicht einen höheren Begriff von dem Denken als in der neueren Zeit gang und gäbe geworden ist. Jene legte nämlich zugrunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sei; somit nicht sie in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie erst in die Form des Denkens erhoben als Gedachte. Diese Metaphysik hielt somit dafür, daß das Denken und die

La filosofía debe partir por la refutación [*Widerlegung*] de las maneras anteriores del pensar, apartándolas del nuevo centro científico que inaugura la Lógica. Debido a esto se podría decir que Hegel ha creado una filosofía superadora de las relaciones prejuiciales de la conciencia que aparece, y es por ello una crítica de estas maneras del pensar, que han expandido sus determinaciones por todo “el universo espiritual y natural” [*des geistigen und natürlichen Universums*]. Esta crítica es al inicio fenomenológica, vale decir, una doctrina de la conciencia, que da acceso a la filosofía sistemática de la razón, la Lógica de la verdad en sí y para sí.⁹

Ahora bien, dentro de estas determinaciones del error, Hegel ve ante todo instalado en el mundo moderno un concepto del pensar [*Begriff von dem Denken*] que podría ser llamado carente de potencia, porque instauró un sentido general en el que la certeza del conocer no puede llegar a ser la verdad de lo conocido, y en el que lo verdadero en cuanto tal ya no está más inscrito en lo que el pensamiento puede llegar a pensar. Por esto es posible sostener que aquella modernidad produjo un concepto del pensar, en el cual la cosa que es pensada no es ya la verdad, sino apenas la certeza de que hay cosas para este pensar, o más bien, la certeza que

Bestimmungen des Denkens nicht ein den Gegenständen Fremdes, sondern vielmehr deren Wesen sei, oder daß die Dinge und das Denken derselben (wie auch unsere Sprache eine Verwandtschaft derselben ausdrückt) an und für sich übereinstimmen, daß das Denken in seinen immanenten Bestimmungen und die wahrhafte Natur der Dinge ein und derselbe Inhalt sei“: Hegel, G.W.F. (1999). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1812)*, ed. cit., pp. 11-12.

⁹Esta reflexión merecería ser ampliada con el matiz sobre una refutación, que aun cuando quisiera apartar al error de sí, no fuese al mismo tiempo externa a él. Cfr. Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* –de acuerdo a los títulos de Roces: “I. Las tareas científicas del presente. 1. La verdad como sistema científico”, específicamente en el segundo párrafo, donde utiliza la metáfora del capullo, la flor y la planta. Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu*, Roces, W. (Tr.). México DF: FCE, p. 7 ss.

la cosa nunca es lo que pensamos, ya que ella siempre es algo más allá de lo que podemos pensar. Al contrario, Hegel consideró que la verdad de la cosa no está en la simple inmediatez que aparece, sino que ella se produce con y por las mediaciones del pensar, o a partir del levantamiento que de la inmediatez forja esta mediación esencial.

La moderna forma del pensar tiende en cambio a separarse de lo pensado, de tal manera que no es posible establecer en ella coincidencia alguna entre las cosas [*Dinge*] y el pensar [*Denken*]. Por eso para Hegel se trató siempre ante todo de construir aquella concordancia entre el pensar y lo pensado. En efecto, ésta es justamente la tarea filosófica más propia que Hegel se propuso reivindicar, aunque esta vez en el elemento del pensar ya liberado de ésta su anterior limitación.

Con la filosofía de Hegel se abre la época de la concordancia entre los momentos constitutivos del contenido —la cosa y el pensar, y con ello también entre la naturaleza y la determinación—, porque aquello que la cosa sea, esto es, su naturaleza, deberá ahora concordar con el pensar al integrarse en su actividad. Sobre esta base es posible concebir una nueva concordancia, pero esta vez ya no sólo entre el pensar y la cosa, sino entre la propia verdad y lo inmanente, toda vez que consideremos al carácter mismo de las determinaciones del pensar siendo de suyo inseparables de la cosa en cuanto tal, al mismo tiempo que la naturaleza de esta cosa sea considerada como la verdad de las determinaciones del pensar —de tal manera que la verdad de las cosas llegue así a coincidir con la inmanencia de este pensar.

El problema de tal concordancia es probablemente el inicio y el fin de la filosofía de Hegel. Concordancia inacabada entre la determinación del pensar y la naturaleza de la cosa, pero también entre verdad e inmanencia, puesto que las determinaciones del pensar son aquí la naturaleza inmanente de la cosa, o la verdad de estas mismas

determinaciones. La verdad de las cosas concuerda así con la inmanencia del pensar, por medio del desarrollo mutuo de ambos aspectos del todo. Sobre esta base se podría decir que el inicio de la Lógica no responde más que a la simple necesidad de desarrollo de las determinaciones lógicas. Sin embargo, y si acaso es verdad que aquí el desarrollo es la clave del concepto, ¿por qué para Hegel claramente era una necesidad de primer orden elucidar ante todo “por dónde ha de hacerse el inicio de esta ciencia”?

3. El sentido de la pregunta por el inicio

Ante todo lo importante no es la determinación del inicio a la manera de una cosa o un momento, ya que ambas representaciones no serían más que meras posibilidades que contienen su propia refutación al interior de sí mismas.¹⁰ Lo fundamental para Hegel consiste más bien en que el principio [*Prinzip*] se desarrolle incluyendo dentro de sí al inicio [*Anfang*]. Esto supone que el inicio no reduce el contenido del principio, porque el principio es el fundamento absoluto, que ciertamente está desde el inicio, aunque de forma indiferenciada. Sobre esta premisa se podría decir que no hay aquí una filosofía del inicio, cuanto más bien una del principio. Pero debido a que el principio es también aquí un inicio —por ejemplo, el inicio del ser en la antigüedad o el inicio del conocer en la modernidad—, en la filosofía de Hegel este asunto cobra importancia principal, por cuanto en el problema del inicio se juega a su vez el problema del inicio del método y de toda la Lógica. Principio

¹⁰Esto supone una cierta cercanía en los motivos de pensamiento entre esta acción negativa que actúa en cada polo de la argumentación, a través del juego de lo que Jameson llama la “equipolencia”, respecto de la estrategia deconstructiva, que a su tiempo también diluye la “coagulación ideológica” en cada lado de la antinomia. Véase, Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires: Eterna cadencia, p. 19 ss.

e inicio deben, pues, ser pensados cada vez juntos y por separado. De lo contrario, si todo el interés queda puesto en comprender el principio, el inicio se volverá insignificante dice Hegel, y viceversa, habiendo sido instalada de esta forma una nueva unilateralidad más bien propia del pensar de la escisión.

Pensar el inicio en su primera aproximación es antes que nada un momento de inmediatez liminar, que Hegel llamó *puro ser*. Éste se relaciona con el saber de un modo a través del cual la división sujeto – objeto de la conciencia es superada. Por este motivo el ser como inicio no tiene antecedentes, en la medida que supone la unidad entre objeto y método. El ser es de esta forma la unidad inmediata, que inicia estando ya en el contenido, y es así el desarrollo liminar e inmanente de la Cosa misma; momento liminar que muestra la necesidad de presuposición, y la imposibilidad en esas circunstancias para fijar una categoría.

El ser es el inicio del principio, sin embargo éste es el concepto, si acaso ya está en aquel ser del inicio –pero como su momento *en sí*.¹¹ Es por esto que el concepto es el ser, si acaso es verdad que el principio es el inicio, aunque aún abstraído (o vuelto *en sí*). De la misma forma, pues, será cierto que en dicho inicio ya estarán tanto la inmediatez como la mediación –pero ambas todavía sin separar e inseparables [*ungetrennt und untrennbar*].

Por esta vía puede ser comprendida la exigencia de hacer del estudio científico del conocimiento un desarrollo interno a la propia exposición de la ciencia, de la que no obtendremos su verdad sino hasta el final de la misma. Nunca antes de la exposición científica podremos saber qué sea el conocimiento conceptual. Por ello este inicio es

¹¹Hegel dice justamente al inicio de la *Doctrina del ser* de la *Pequeña Lógica*, que “el ser es el concepto solamente *en sí*”. Hegel, G.W.F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, ed. cit., p. 186.

lógico.¹² Por vía de consecuencia el saber puro se hace aquí uno con el ser puro, esto es, un momento de separación asumida entre objeto y certeza de objeto; certeza que es ahora, en cuanto saber puro, la verdad de la conciencia, la unidad del pensar y lo pensado. En efecto, se podría decir entonces que el inicio no es más que esta misma concordancia a desarrollar entre el pensar y lo pensado.

En resumidas cuentas, Hegel exigió ante todo superar el formalismo en la tradición lógica. Para ello creó una ciencia que inicia por la unidad de método y contenido. Esta unidad es un resultado, que es la propia verdad en y para sí, en la que tanto la forma como la materia son ahora sus momentos. La Lógica tiene entonces como su objeto a las reglas del pensar, puesto que la riqueza sustancial del contenido ya está en estas reglas. Debido a que la ciencia expone lo pensado, y cómo ello se involucra en el pensamiento, es esta ciencia propiamente Lógica. Lo pensado así se ha plasmado en el pensar, y el pensar pasó a lo pensado como su momento de idealidad interno. El contenido es por esto un mundo por hacer y para el pensar. De ahí que la razón sea en efecto real [*wirklich*].

¹²La expresión de Hegel a este respecto es la siguiente: “Lógico es el inicio, por tener que hacerse en el elemento del pensamiento libre, existente por sí, *en el saber puro*”. Original: „L o g i s c h ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden soll“. Hegel, G.W.F. (2008). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Gawoll, H.-J. (Ed.). Hamburg: Meiner, p. 57. A este respecto David Gray Carlson ha sostenido que el puro ser es el inicio de la ciencia, porque es el extremo abstracto de la simplicidad absoluta. Es un ser que por esto debe incluso carecer de verbo y de predicados. Que el ser sea este “inmediato indeterminado”, supondrá decir un ser “anacoluto”, carente de referencia y mediación, sin actividad verbal ni referencia tácita a cosa alguna. Carlson, D.-G. (2007). *A commentary to Hegel’s Science of Logic*, New York: Palgrave Macmillan, p. 9.

Conclusiones y perspectivas

Dieter Henrich ha planteado la tesis que habría dos tipos de críticos de Hegel, a saber, los de intención negativa por un lado, y los de intención positiva por otro.¹³ Sin embargo, ambas críticas habrían errado al no comprender los medios con los cuales Hegel justifica el sentido de su inicio. Sumado a esto, el tratamiento habitual que habría recibido la *Ciencia de la Lógica* estaría motivado únicamente en captar el movimiento lógico, para poder fundamentar el inicio en retrospectiva, y siempre desde el final de la obra.

Asumida esta tesis, parece ser por lo menos complejo el proyecto de encontrar un punto de vista que pueda confrontar la filosofía de Hegel, sin por ello pensarla de forma externa. En la historia de la filosofía quien al menos explícitamente ha sostenido esta voluntad de confrontación sobre la base del problema del inicio, logrando de paso un impacto sin igual durante el siglo recién pasado, es sin lugar a dudas Martín Heidegger. De ahí que resulte prácticamente inevitable aludir al problema central que se juega en esta relación. Con el objeto de abordar este nexo trataremos la tesis de Luis Mariano de la Maza, quien ha expuesto claramente la tesis de Heidegger sobre el problema de la tradición metafísica.

Por una parte, el asunto es que la filosofía como metafísica iniciaría y acabaría con el olvido de la diferencia entre ser y ente. Por otra parte, que un nuevo inicio del filosofar, es decir, un pensar no-metafísico supondría comenzar por asumir esta misma diferencia antes olvidada. Sin embargo, esta idea de los dos inicios —el metafísico y el no metafísico— implicaría también y de la misma forma, que el primero de ellos alcanzaría únicamente a formular la pregunta ¿Qué es el ente?, mientras que tan sólo para el

¹³Henrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*, Caracas: Monte Ávila, p. 62.

segundo inicio –el formulado por Heidegger– estaría reservado el privilegio de la pregunta principal, a saber, ¿Qué es la verdad del Ser?

Sobre esta base, en primer lugar es claro que Heidegger ha considerado la filosofía de Hegel como el punto de vista que alcanzó mayor altura hasta el tiempo de su reflexión. Por este motivo consideró además que la manera de confrontar con él debía ser mediante un pensamiento sobre el fundamento oculto [*verborgen*] de su filosofía. Se trata de mostrar lo que no es accesible mediante la batería hegeliana de conceptos –pensar aquello que él no pudo haber sabido de sí, encontrando de esta forma un fundamento aún más original [*ursprünglicheren*] a él mismo.

Sin embargo, lo cierto es que tal representación provocó finalmente que el pensamiento de Hegel haya sido esquematizado bajo la siguiente fórmula: que el ser de la filosofía sería la realidad efectiva de Hegel, y lo que éste llama ser, no sería a su vez más que la simple objetividad [*Gegenständlichkeit*] de Heidegger.¹⁴ Sin tener que hacernos cargo ni del concepto de realidad efectiva ni de razón, lo cierto es que para Hegel ambas nociones poseen un significado restringido, y que –aun cuando Heidegger haya sabido ver esto bien–, ello no bastó para que no considerase que el punto de vista de Hegel seguía siendo no sólo metafísico, sino ante todo la máxima culminación de esta entera tradición.

Si bien las consideraciones del profesor de la Maza sobre esta lectura de Hegel realizada por Heidegger son

¹⁴Quien lo expresa de este modo: “Lo que *nosotros* denominamos «ser» (...) significa para Hegel *realidad* (...). Lo que por el contrario *Hegel* designa con «ser», *nosotros* le damos el nombre de «objetividad». En el original: „Was *nir* (...) »Sein« nennen, heißt für Hegel »*Wirklichkeit*« (...) Was dagegen *Hegel* mit »Sein« bezeichnet, dem geben *nir* den Namen »*Gegenständlichkeit*«“. Heidegger, M. (2007). *Hegel*, Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 25-27.

precisas¹⁵, introduzcamos igualmente una debida corrección a este respecto. Asumiendo la perspectiva de Heidegger, Luis Mariano de la Maza sostiene que desde su inicio, en la filosofía de Hegel se expone el punto de vista del absoluto, y que en su filosofía este punto de vista recibirá el nombre del pensar incondicionado. De acuerdo a esta premisa, “esto significa que [en lo absoluto] no hay contraposición entre el sujeto (...) y el objeto”.¹⁶

No obstante es posible sostener que ya al menos desde su primera publicación –el escrito de *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*– Hegel afirma que dicho punto de vista supone la superación del carácter absoluto de la contraposición, mas no de la contraposición en sí. Dicho de otro modo, es cierto que para Hegel la tarea de la filosofía radica en superar la escisión; de ahí que esta filosofía inicie por la identidad sujeto – objeto, en la cual tanto la unidad como la oposición se encuentran inscritas al mismo tiempo, aunque sin precedencia de ninguna por sobre la otra. Esta noción ha sido expresada bajo la célebre fórmula en la que “lo absoluto mismo es la identidad de la identidad y de la no-identidad; oponer y unidad están en él a la vez”.¹⁷ Este *a la*

¹⁵Por ejemplo la idea de la síntesis como un término que nunca es externo, sino más bien un fundamento de unidad no triádica que unifica los elementos contrapuestos en un campo relacional mayor. Además de la concepción hegeliana de ciencia a la que finalmente arriba la conciencia (en la medida en que esta ciencia supone un punto de vista que supera el de la conciencia, sin negar por ello la índole de su finitud).

¹⁶De la Maza, L.-M. (2009). “Comienzo, negatividad y experiencia en la confrontación de Heidegger y Hegel”. *Veritas*, Vol. IV (21): 323-339, p. 327.

¹⁷Hegel, G.W.F. (2011). *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Zapero, D. (Ed.). Buenos Aires: Prometeo Libros, p. 97. En el original: „Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsein ist zugleich in ihm“. Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970ff. vol. 2 (1986), p. 96.

vez [*zugleich*]), supone que en lo absoluto no pueda darse ningún tipo de anterioridad, ni de la identidad ni de la no-identidad. Por esto, superar el carácter absoluto de la oposición requiere entonces partir por identificar ambos principios, pero manteniendo al mismo tiempo tanto al principio de identidad como al principio de no-identidad en una relación de tipo interior. En efecto, la mera idea de precedencia, dice Hegel, es nada más que un producto del entendimiento, tal y como la oposición ideal es efecto de la reflexión. Para detallar esta distinción que introduce Hegel entre oposición ideal y oposición real, valga la siguiente cita:

“[...] por otra parte, una oposición real es la obra de la razón, que establece los opuestos como idénticos, no simplemente en términos de conocimiento, sino también en términos de su ser; establece como idénticas la identidad y la no-identidad. Y tal oposición real es la única oposición en la cual sujeto y objeto son establecidos ambos como sujeto-objeto, subsistiendo los dos en lo absoluto y lo absoluto –es decir, la realidad– en ellos. Por eso, el principio de identidad es un principio real sólo en la oposición real”.¹⁸

Hemos dicho hasta aquí, que para llegar al inicio de la Lógica ya han debido ser superadas las contraposiciones absolutas del sujeto con su objeto. Esto efectivamente supone que tanto el sujeto como el objeto sean, cada uno a su manera, puestos como sujeto al tiempo que como objeto,

¹⁸*Ibid.*, p. 99. „[...] so ist dagegen eine reelle Entgegensetzung Werk der Vernunft, welche die Entgegengesetzten nicht bloß in der Form des Erkennens, sondern auch in der Form des Seins, Identität und Nichtidentität identisch setzt. Und eine solche reelle Entgegensetzung allein ist die, in welcher Subjekt und Objekt beide als Subjekt-Objekt gesetzt werden, beide im Absoluten bestehend, in beiden das Absolute, also in beiden Realität. Deswegen ist auch nur in der reellen Entgegensetzung das Prinzip der Identität ein reelles Prinzip“. *Ibid.*, pp. 98-99.

esto es, que el mismo sujeto sea un sujeto-objeto (subjetivo), y que el propio objeto, un sujeto-objeto (objetivo). Sólo así, sostiene Hegel, la oposición se vuelve real, y ya no meramente ideal –por cierto que para él esta última oposición nunca podría ser más que una oposición de orden formal.

Es sin duda notable que esta misma premisa se encuentre al inicio de la Lógica, once años más tarde en la formación de su pensamiento. Dicho en breve: el inicio de la filosofía lógica supone la unidad de inicio y principio, y con ello la unidad de método y contenido –que es principio de este inicio–, así como la inmersión del concepto en el ser, que es inicio de este principio. El método es aquí entonces al contenido como el ser al principio fundamental, porque el ser es el inicio del principio, si acaso éste es asimismo en él, su propio momento (pero todavía) *en sí*. Esto significa, pues, inicio lógico: “identidad de la identidad y de la no identidad”.¹⁹ Ambos principios estarán ya inscritos en todo, aunque hasta este inicio serán todavía indivisibles e indiferenciados. Es por esto posible sostener que ya desde el inicio de su filosofía, Hegel ha querido remarcar ambos principios a la vez, tanto el de identidad como el de no identidad.

Finalmente, debido a que el análisis del profesor De la Maza no incorporó el manuscrito *Sobre el comienzo*, valgan pues las breves formulaciones siguientes, a modo de descripción de las tesis generales contenidas en el inicio de

¹⁹Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica, volumen I: la lógica objetiva (1812/1813)*, ed. cit., p. 219. El discernimiento sobre la primacía de uno de los dos lados de la dicotomía entre un inicio mediado o un inicio no mediado es, por sí mismo, un problema nulo, dice Hegel, carente de pensamiento. Sin embargo, durante el desarrollo de la ciencia, cada proposición lógica igualmente contendrá la elucidación de esta contraposición entre las determinaciones de mediación e inmediatez, es decir, la exposición de la verdad de ambas en sus determinados momentos y desde sus específicos lugares de residencia.

este manuscrito. Primero, que para Heidegger “el comienzo es evento-apropiador”.²⁰ Esto supone no sólo que ambos, comienzo y evento, se pertenezcan mutuamente, sino que la propia esencia del ser [*Sein*] sea un comienzo-evento-apropiador. Que el ser se esencie quiere decir, que el ser comience, y con ello acaezca apropiando y en forma propia. Para ilustrar este punto, es citado aquí el inicio de *La despedida*:

“La esencia del ser es el comienzo. El comenzar del comienzo es la despedida. El comenzar es el evento del ocaso. El ocaso es la intimidad del comenzar. La despedida es el lejano advenimiento del ocultarse de la custodia del progreso en el comienzo”.²¹

El poeta-filósofo de Freiburg evidencia aquí –aun cuando su noción mantenga ciertos matices con la noción de comienzo en Hegel, por ejemplo, el sentido del comienzo como un momento de unificación–, que de todas formas su idea es sustancialmente más rica que la del filósofo del concepto –y esto en parte porque, como ya ha sido mostrado, el inicio en Hegel debe estar siempre en la índole de lo más abstracto y general. Con todo, cabe al menos mostrar que es en esta categoría donde se concentra la mayor distancia entre ambas filosofías, de tal forma que si comprendiésemos al menos en términos generales el sentido del comienzo de Heidegger, asimismo podríamos comprender el sentido de su nuevo pensar y la distancia que buscó marcar respecto al pensar de Hegel.

²⁰Heidegger, M. (2007). *Sobre el comienzo*, Buenos Aires: Biblos, p. 24. Texto creado en 1941 fue publicado en el 2005 como tomo 70 de las *Obras completas* de Martin Heidegger. La traducción a cargo de Dina Picotti, ha vertido *Anfang* por “comienzo”, de tal manera que mantendremos su nomenclatura, que valdrá como sinónimo de aquello que en este texto hemos traducido por “inicio” [*Anfang*].

²¹*Ibid.*, p. 35.

El comienzo es para Heidegger primeramente la unificación del duplo ocultación-desocultación. La ocultación es la despedida que se guarda en el comienzo. La desocultación en el comienzo es el captarse a uno mismo en el propio evento que replica al abismo. Comenzar es replicar de un modo pensante al abismo; es, dicho sin ambages, abismarse.

Pensar el inicio de un modo inicial es para Heidegger pensar en forma propia proyectando al Ser. En este sentido vale su segunda tesis, a saber, que “el comienzo es resolución”.²² Si al comienzo pertenece lo resuelto, también por ello lo maduro. Con esto podríamos suponer la triada comienzo-madurez-resolución, porque la madurez del comienzo implica “captarse sobre el propio a-bismo”²³ tanto en el ocaso de la despedida –de lo que se oculta– como en la aurora de lo que acontece –y con ello se desoculta.

Para Heidegger el comienzo es “la esencia de la historia”²⁴, porque la verdad misma se esencia como comienzo. Esta idea podría resumir su tercera tesis, en la que “el ser es el comienzo”.²⁵ El comienzo es un abismo que abre la donación, y es por ello la ocultación, la despedida, pero también y de la misma forma, es la verdad esenciándose como acaecimiento-apropiador del ser-ahí, y es por esto mismo, el surgir del propio evento. Para Heidegger el evento es el ser, y el ser el comienzo.

He aquí la idea heideggeriana de superación de la metafísica como una reposición del Ser, y este reponer como un momento anterior a cualquier superación [*Aufhebung*], tal y como el comenzar será siempre antes y más que toda negatividad. De esta forma resuena la idea principal de

²²*Ibid.*, p. 26.

²³*Loc. cit.*

²⁴*Ibid.*, p. 27.

²⁵*Ibid.*, p. 29.

Heidegger, a saber, partir por pensar desde un comienzo más inicial que el de Hegel o de cualquier otro pensador. Despedir con ello la era de la metafísica. Retornar al comienzo, que en la intimidad del evento es el nuevo poetizar.

Pero para Hegel, y en esto seguimos la tesis de Houlgate, el traspasar del pensamiento implica que cada categoría, incluso la de un comienzo, vuelva ante nuestros ojos como negación. El “deslizamiento dialéctico” se niega a sí mismo, de modo que la propia categoría es negada, a través del movimiento producido por sí misma. En este sentido lo dialéctico es inmanente al pensamiento, en la medida en que es una auto-producción que se niega a sí misma.²⁶ Quizás la idea que acompaña a estos párrafos es que en la “cúspide de la Lógica”, será probado que su propio desarrollo fue justamente siempre inherente al inicio del ser. Sin embargo, aun cuando el inicio se observe en retrospectiva –ya que allí habrá sido alcanzada su verdad– será recién evidente que, en dicho inicio, el ser no fue pensado más que de forma imperfecta [*imperfect*]. En este sentido es como si las categorías llevaran siempre “algo más de sí”, que sólo irá mostrándose a medida que el desarrollo inmanente prosiga su curso, agregando nuevas aperturas en base a sus propias imperfecciones reveladas.

Con todo, hemos dicho en primer lugar que la Lógica no tiene un principio primero desde el cual desprender todo el desarrollo restante. Y éste es justamente el cenit metafísico de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, a saber, la formulación de la unidad absoluta entre el pensar y lo pensado, que al inicio, en su forma inmediata, no es más que ser.

²⁶Houlgate, S. (2006). *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*. Indiana: Purdue University, pp. 42-53.

BIBLIOGRAFÍA

De Hegel

1. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970ff. vol. 2 (1986).
2. (2011). *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Zaperó, D. (Ed.). Buenos Aires: Prometeo Libros.
3. (2011). *Ciencia de la lógica, volumen I: la lógica objetiva (1812/1813)*, Duque, F. (Ed.). Madrid: Abada.
4. (2008). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Gawoll, H.-J. (Ed.). Hamburg: Meiner.
5. (1999). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1812)*, Gawoll, H.-J. (Ed.). Hamburg: Meiner.
6. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Valls Plana, R. (Ed.). Madrid: Alianza.
7. (1966). *Fenomenología del espíritu*, Roces, W. (Tr.). México DF: FCE.

Sobre Hegel

1. Carlson, D.-G. (2007). *A commentary to Hegel's Science of Logic*, New York: Palgrave Macmillan.
2. De la Maza, L.-M. (2009). "Comienzo, negatividad y experiencia en la confrontación de Heidegger y Hegel". *Veritas*, Vol. IV (21): 323-339.

3. Duque, F. (2011). “Acceso al reino de las sombras”. En: Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica, volumen I: la lógica objetiva (1812/1813)*, Madrid: Abada.
4. Espinoza, R. (2012). “Hegel y el problema del método”. *Revista Estudios Hegelianos*, 1(6): 67-77.
5. Heidegger, M. (2007). *Hegel*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
6. Heidegger, M. (2007). *Sobre el comienzo*, Buenos Aires: Biblos.
7. Henrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*, Caracas: Monte Ávila.
8. Houlgate, S. (2006). *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*. Indiana: Purdue University.
9. Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires: Eterna cadencia.

DOGMATISMO PURO O AUTÉNTICO IDEALISMO: LA CRÍTICA DE HEGEL A FICHTE

María Jimena Solé

Universidad de Buenos Aires / CONICET

En 1801, recientemente instalado en la ciudad de Jena, Hegel publica un escrito titulado *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*,¹ con el objetivo explícito de combatir la opinión, muy difundida en la época, de que ambos sistemas eran idénticos. Para ello, Hegel examina ambas doctrinas, expone sus críticas a Fichte y muestra que Schelling logra superar los defectos de su antecesor. Sin embargo, el texto mismo pone rápidamente de manifiesto que la verdadera preocupación de Hegel en este escrito va más allá de esta tarea exegética. En efecto, toda la primera sección de la *Diferencia* está dedicada a la indagación sobre qué es la filosofía y cómo debe ser el sistema que logre

¹Hegel, G. W. F., *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, 1801. Cito esta obra según la paginación de la edición crítica: Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968 y ss.. Tomo IV: *Jenaer Kritische Schriften*, ed. por H. Buchner y O. Pöggeler. Utilizo la siguiente traducción al castellano: Hegel, G., W. F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. de María del Carmen Paredes. Madrid: Técnos.

exponerla fielmente.²

En este contexto, Hegel reconoce a Fichte el mérito de haber separado el *espíritu* puramente especulativo de la filosofía kantiana, de su *letra*, que atentaba dogmáticamente en su contra. Fichte acertó al poner de manifiesto rigurosamente el principio de la deducción de las categorías que, según él, es “auténtico idealismo”³ pues expresa con la máxima precisión “el principio de la especulación, la identidad del sujeto y del objeto”⁴. Sin embargo, Hegel considera que Fichte no logró ser fiel al espíritu auténticamente *idealista* de su filosofía y denuncia la Doctrina de la ciencia, el sistema fichteano, como *dogmático*.

Así pues, Fichte, quien había erigido su propio pensamiento a partir de la dicotomía entre el dogmatismo – que pretende fundamentar la experiencia a partir de una cosa en sí– y el idealismo –que pone una inteligencia en sí como el fundamento–, que había sostenido la imposibilidad de la mezcla de ambos puntos de vista y había mostrado la incoherencia de la posición dogmática –pues ésta implica la negación de la libertad del sujeto que libremente afirma esa posición–, es acusado por Hegel precisamente de aquello contra lo que él había combatido.⁵ Paradójicamente –al

²Este planteo se articula con el de otros dos trabajos reunidos en la presente compilación: M. Gaudio, “La metafísica entre el dogmatismo y el finitismo: la concepción de lo infinito en Hegel y Fichte”, y J. Ferreyra, “Metafísica sin dogmatismo: el desafío del pensamiento trascendental” Los tres formaron parte de una mesa concebida como una reflexión conjunta acerca de ciertos problemas del idealismo alemán.

³GW IV, 5.

⁴GW IV, 6.

⁵Acerca de la oposición entre idealismo y dogmatismo, véase Fichte, J. G., “Erste Einleitung in der Wissenschaftslehre” en *Philosophisches Journal*, N. 5, 1797, pp. 1-47. Edición crítica: Idem., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 40 volúmenes, ed. por Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt,

menos desde el punto de vista fichteano— Hegel considera a Fichte como idealista y dogmático a la vez.

El objetivo de este trabajo es analizar esta crítica de Hegel al sistema de Fichte tal como es expuesta en la *Diferencia*, atendiendo especialmente a este aspecto aparentemente paradójal: el reconocimiento de que Fichte logró elevarse al punto de vista del *idealismo* y el reproche de haber caído en una posición *dogmática*. Nuestro análisis, que exige detenerse en primer lugar en la concepción hegeliana de la filosofía que sirve como marco conceptual para la crítica a Fichte, nos permitirá apreciar en qué medida esta exégesis es fundamental en el desarrollo del pensamiento propio de Hegel.

1. Qué es la filosofía

Los sistemas filosóficos, sostiene Hegel al comienzo de la primera sección de la *Diferencia*, pueden ser considerados de diferentes maneras. Pueden ser tratados *históricamente*, como opiniones muertas, como cosas del pasado, como mero conocimiento para satisfacer la curiosidad. Por otro lado, la historia de los sistemas filosóficos puede ser abordada con el interés de ampliar la ciencia, considerando que el conocimiento de los ensayos preliminares puede conducir al éxito en la empresa de fundamentar la realidad del conocimiento humano. Se trata de la comprensión de la filosofía como un *oficio*, como el resultado de una habilidad que puede ser perfeccionada mediante el estudio de los distintos ejercicios previos.

Hegel se aparta de estas posiciones. La filosofía es para él, *el autoconocimiento de la razón*. De allí se siguen distintas consecuencias, que Hegel explicita. En primer lugar, esta

visión implica que, en cuanto a la esencia de la filosofía, no puede hablarse de un perfeccionamiento constante, no puede hablarse de predecesores ni de sucesores. “Si lo absoluto y su manifestación, la razón, son eternamente una y la misma cosa, como así es,” escribe Hegel, “toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha conocido, ha producido una verdadera filosofía y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo.”⁶ En segundo lugar, esta posición excluye la posibilidad de hablar de puntos de vista peculiares de la filosofía. “¿Cómo lo racional habría de ser peculiar?”⁷, se pregunta retóricamente Hegel. Lo peculiar de una filosofía pertenece únicamente a la *forma* del sistema, no a su esencia. “La razón, que encuentra a la conciencia atrapada en peculiaridades, llega a ser especulación filosófica elevándose hasta sí misma y confiándose a sí misma y a lo absoluto, que al mismo tiempo se convierte en su objeto”⁸, escribe Hegel.

Así pues, la especulación es para Hegel “la actividad de la razón única y universal hacia sí misma”⁹ y esta razón especulativa considera los sistemas filosóficos del pasado como diferentes figuras en las que ella misma se ha organizado con los materiales propios de cada época. Es por ello que Hegel afirma que “cada filosofía es completa en sí misma y, como una obra de arte, tiene la totalidad en sí.”¹⁰

La tarea de la filosofía comprendida de este modo es, pues, la de remontar las finitudes, superarlas, elevarse por sobre ellas y construir lo absoluto en y para la conciencia.¹¹ Su *necesidad* radical, tal como lo indica Hegel, precisamente en

⁶GW IV, 10.

⁷Ibid.

⁸GW IV, 11.

⁹GW IV, 12.

¹⁰Ibid.

¹¹Cf. GW IV, 16, entre otros pasajes.

la *escisión*, en las diversas manifestaciones particulares de lo absoluto, fijadas, aisladas y opuestas por esa “fuerza que limita” que es, según Hegel, el entendimiento.¹² Se trata, pues, de que la razón se encuentre a sí misma como el auténtico fundamento de las figuras que el entendimiento establece como opuestos irreconciliables: materia y forma, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, inteligencia y naturaleza y, en general, en la contraposición entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta. “Superar los opuestos así consolidados”, escribe Hegel, “es el único interés de la razón”.¹³

Esta concepción de la filosofía le permite a Hegel distinguirla de lo que él llama “el filosofar en general”, que realiza la tarea propia de la filosofía recurriendo al principio de la identidad absoluta, aniquilando toda oposición fija y refiriendo lo limitado a lo absoluto. Así, en este filosofar en general, las escisiones serían algo “dado y desaparecido, no síntesis reconstruidas”¹⁴. El contenido de una filosofía tal carecería de conexión interna, no sería estrictamente un razonar, un saber. En el verdadero filosofar, por el contrario, “lo puesto y sus opuestos desaparecen por cuanto no sólo los pone en conexión con otros elementos limitados, sino también en referencia a lo absoluto y de este modo los supera”¹⁵. Esta referencia de lo limitado a lo absoluto,

¹²“Cuanto más firme y espléndido es el edificio del entendimiento, tanto más se agita el impulso de la vida, que está presa en aquél como una parte, por salir de allí en busca de la libertad. Cuando aparece como razón en la lejanía, simultáneamente es aniquilada la totalidad de las limitaciones; en este aniquilar es referida a lo absoluto y con ello concebida y puesta al propio tiempo como mero fenómeno; desaparece así la escisión entre lo absoluto y la totalidad de las limitaciones.” (GW IV, 13).

¹³GW IV, 13.

¹⁴GW IV, 30.

¹⁵Ibid.

sostiene Hegel, requiere que lo limitado, lo diverso sea a su vez puesto en relación en cuanto tal. De este modo, al adquirir un lugar en la conexión de la totalidad objetiva del saber, lo limitado se deshace de la contingencia. Como es evidente, esta concepción hegeliana del verdadero filosofar conduce a que la realización de la tarea de la filosofía requiera un *sistema*.

Ahora bien, es precisamente la relación que se da entre el principio de la especulación –la razón, lo absoluto– y el sistema en que ese principio se desarrolla, lo que da lugar a diferentes *clases* de filosofía. En efecto, Hegel sostiene que “es posible que una auténtica especulación no se exprese perfectamente en su sistema, o que la filosofía del sistema y el sistema mismo no coincidan, que un sistema exprese de la manera más precisa la tendencia de aniquilar todas las oposiciones y que no pueda abrirse camino hasta la identidad más completa”¹⁶. Distinguir entre filosofía y sistema es fundamental para juzgar los sistemas filosóficos y será especialmente importante para comprender la crítica de Hegel a Fichte.

2. Dogmatismo

Hegel considera que el dogmatismo es algo que concierne únicamente a los *sistemas* filosóficos –no a la filosofía misma. “Cuando en un sistema la necesidad subyacente no se ha configurado perfectamente y ha erigido en absoluto algo condicionado, cuya consistencia sólo proviene de la oposición, tal necesidad deviene, en cuanto sistema, dogmatismo”¹⁷, escribe. Así pues, en consonancia con su concepción de la historia de la filosofía –que acabamos de analizar– Hegel debe admitir que la verdadera

¹⁶GW IV, 31.

¹⁷Ibid.

especulación pueda encontrarse en sistemas dogmáticos.¹⁸

El dogmatismo consiste, por lo tanto, en la posición como absoluto de algo que no es lo absoluto, sino uno de los términos contrapuestos. Así entendido, puede adquirir dos formas diversas: la del *realismo*, que pone absolutamente la objetividad como principio, o la del *idealismo*, que pone absolutamente la subjetividad. Realismo e idealismo dogmáticos se presentan, pues, como equivalentes. “Si al filosofar subyace la necesidad de una identidad tal que deba resultar de haber negado uno de los opuestos, al hacer abstracción de él absolutamente, entonces da lo mismo cuál de ellos se niega, lo subjetivo o lo objetivo”¹⁹, escribe Hegel. Ni la *cosa en sí* del realista dogmático, ni la *conciencia pura* del idealista dogmático pueden ser mostradas en la conciencia empírica. “Ni lo subjetivo ni lo objetivo exclusivamente colman la conciencia”²⁰, escribe. Este proceder por medio del cual se niega uno de los opuestos, señala Hegel, va contra la filosofía misma, “aun cuando ambos han surgido de la verdadera especulación, cosa que es más ambigua en el primero [el realismo] que en el segundo [el idealismo]”.²¹

Ahora bien, además del dogmatismo idealista y realista, Hegel se refiere a un dogmatismo *puro*, “un dogmatismo de la filosofía” cuyo principio fundamental es dominado por “la relación de causalidad en su forma más

¹⁸Esto, el hecho de que la razón pueda plasmarse en sistemas dogmáticos, que no logran configurarla perfectamente, es lo que, según Hegel, le da valor a la Historia de la filosofía. De otro modo, la Historia de la filosofía “no ofrece la historia de la razón eterna y única, que se expone en una infinidad de formas diversas, sino nada más que una narración de acontecimientos contingentes del espíritu humano y de opiniones sin sentido, que se achacan a la razón en tanto que las mismas sólo son imputables a aquel que no ha conocido en ellas lo racional y que por ello las ha invertido.” (GW IV, 31).

¹⁹GW IV, 40-41.

²⁰GW IV, 41.

²¹GW IV, 32.

completa como interacción”²². Este dogmatismo plantea la interacción misma como principio, esto es, la acción de lo intelectual sobre lo sensible o de lo sensible sobre lo intelectual. Esta forma de dogmatismo, que Hegel caracteriza asimismo como verdadero, se distingue del realismo y del idealismo por el hecho de reconocer los dos principios –la cosa y la inteligencia o, en términos de Hegel, “ $A=A$ y $A=B$ ”– e intentar realizar una síntesis entre ellos afirmando la relación causal, la interacción entre ellos como principio superador. Sin embargo, el dogmatismo puro permanece en la antinomia, afirma los dos principios uno junto a otro, sin lograr sintetizarlos. Esto es así porque, según Hegel, el dogmático “no conoce que aquí subyace una antinomia, y por ello tampoco conoce la necesidad de superar la consistencia de los opuestos; el paso del uno al otro mediante la relación de causalidad es la única síntesis incompleta posible para él”²³.

El dogmatismo se transforma así en un peligro para el filósofo. En efecto, Hegel afirma que la filosofía puede “pasar al dogmatismo” al constituirse en sistema cuando introduce la relación de causalidad para explicar la relación entre lo absoluto y su manifestación, convirtiendo a la manifestación en algo sometido a lo absoluto y, por consiguiente, sin poner la identidad en la manifestación. Precisamente, éste es el caso, según Hegel, de la filosofía de Fichte:

Así, en el sistema de Fichte $yo=yo$ es lo absoluto. La totalidad de la razón da lugar al segundo principio, que pone un no-yo; en esta antinomia del poner no está presente sólo la completud de ambos, sino que también se postula su síntesis. Pero en ésta permanece la contraposición; no deben ser aniquilados ninguno de

²²Ibid.

²³GW IV, 33.

los dos, ni el yo ni el no-yo, sino que un principio debe subsistir, uno debe ser superior en rango al otro. La especulación del sistema exige la superación de los opuestos, pero el sistema mismo no los supera; la síntesis absoluta a la cual llega no es yo=yo, sino yo *debe ser* igual a yo. Lo absoluto está construido para el punto de vista trascendental, pero no para el de la manifestación; ambos se contradicen aún.²⁴

3. Filosofía y sistema en Fichte

Tal como acabamos de mostrar, en el final de la primera sección de su escrito sobre la *Diferencia...*, Hegel caracteriza al sistema de Fichte como un *dogmatismo puro*. Sin embargo, en la sección siguiente, que aborda específicamente el análisis de esta doctrina, Hegel sostiene que si bien Fichte mismo pudo haber dado lugar a una interpretación dogmática de su filosofía, estrictamente *no lo es*.²⁵

Según Hegel, entonces, la Doctrina de la ciencia *es y no es* un dogmatismo. Esta ambigüedad –o aparente contradicción– se basa en el hecho de que Hegel distingue dos elementos diametralmente diferentes en el sistema fichteano, que son sin embargo inescindibles. En efecto, según Hegel, la filosofía de Fichte presenta dos aspectos: el propiamente especulativo, por el cual es verdadera filosofía,

²⁴Ibid.

²⁵“Por más que algunas formas, en las cuales Fichte ha expuesto su sistema, pudieran inducir a tomarlo como un sistema del idealismo dogmático que niega el principio opuesto a él –como ocurre con Reinhold, quien pasa por alto el significado trascendental del principio fichteano según el cual se exige poner en el yo=yo simultáneamente la diferencia del sujeto y el objeto, y ve en el sistema de Fichte un sistema de la subjetividad absoluta, es decir, un idealismo dogmático–, el idealismo fichteano se distingue precisamente en que la identidad que él establece no niega lo objetivo, sino que pone lo subjetivo y lo objetivo en el mismo rango de realidad y certeza –siendo la conciencia pura y la conciencia empírica una misma cosa–.” (GW IV, 41)

y el aspecto de la reflexión, que se opone al primero.

El primer aspecto está representado por el *principio* de la filosofía fichteana, el yo=yo que constituye el fundamento de su sistema. Este principio es el pensar puro de sí mismo que Hegel reconoce como la identidad sujeto-objeto, la cual constituye, como dijimos ya al comienzo de este trabajo, el auténtico principio del idealismo. Éste es, según Hegel, el lado trascendental del sistema fichtiano, en el que “la tarea de la filosofía ha sido determinada y descrita por la razón”²⁶.

Esta tarea de la filosofía consiste en explicar la contraposición en la que aparecen el sujeto y el objeto en la conciencia común, esto es, mostrar que la contraposición está condicionada por otra cosa²⁷. La tarea consiste, pues, en deducir la conciencia empírica de la conciencia trascendental o pura, con el fin de superar la oposición aparente entre ellas. La filosofía trascendental afirma que la conciencia pura, el yo=yo es lo absoluto y que toda conciencia empírica es un producto de esa identidad originaria. La oposición de la conciencia pura y la empírica se revela, por lo tanto, como una abstracción de su identidad originaria, y no al revés. El idealismo fichtiano, en cambio, se caracteriza por el hecho de que “la identidad que él establece no niega lo objetivo,” – como lo haría un dogmático– “sino que pone lo subjetivo y lo objetivo en el mismo rango de realidad y certeza”.²⁸ Transformándose él mismo en portavoz de Fichte, reconstruye su posición con las siguientes palabras: “En virtud de la identidad del sujeto y el objeto, yo pongo las cosas fuera de mí con tanta certeza como yo me pongo; tan ciertamente como yo soy, son las cosas”²⁹.

²⁶GW IV, 37.

²⁷Cf. GW IV, 34.

²⁸GW IV, 41.

²⁹Ibid.

El problema que Hegel encuentra en el idealismo fichteano reside, precisamente, en que este yo que o bien pone las cosas o bien se pone a sí mismo, o que pone incluso ambos términos a la vez pero separado, no puede jamás devenir, *en el sistema*, sujeto=objeto él mismo. “Lo subjetivo”, escribe Hegel, “es en verdad sujeto=objeto, pero no lo objetivo y, consiguientemente, el sujeto no es igualmente objeto”³⁰. Éste es el segundo aspecto que, según señalábamos, Hegel distingue en el pensamiento de Fichte: el aspecto de la reflexión, que corresponde a su *sistema* y que hace que su doctrina sea considerada como un dogmatismo puro. Así pues, a pesar de que Hegel entiende la filosofía de Fichte como verdadera especulación, encuentra asimismo en ella el punto de vista del entendimiento. Ambos aspectos, sostiene, “se encuentran en el centro del sistema y son absolutamente necesarios y no unificados”³¹.

La crítica de Hegel se centra, por lo tanto, en señalar que la filosofía de Fichte presenta una incompatibilidad entre el punto de partida y el sistema mismo. En el primer principio, el yo=yo que pertenece al punto de vista trascendental, el yo está puesto en la relación de reciprocidad; en cambio, en la reconstrucción de la identidad que debe darse en el sistema, en la relación teórica y en la relación práctica del yo con la naturaleza, un yo es el dominante y otro es dominado, de modo que lo subjetivo no es igual a lo objetivo.

Hegel sostiene que ni en su aspecto teórico ni en su aspecto práctico, logra el yo fichteano ponerse de manera plenamente objetiva y superar la oposición. En el ámbito de la teoría, el yo es incapaz de devenir objetivo para sí mismo. “En lugar de penetrar hasta el yo=yo, el objeto se alza ante ella [la facultad teórica] como yo+no-yo, es decir, la conciencia pura no se evidencia igual a la conciencia

³⁰Ibid.

³¹GW IV, 37.

empírica”³². Más aún, la conciencia empírica se vuelve *condición* de la conciencia pura, pues en ella siempre hay algo indeterminado, algo que no puede explicarse por la pura posición del yo. La conciencia empírica y la pura se encuentran necesariamente contrapuestas. Este condicionamiento de la autoconciencia por la conciencia empírica, es lo que, según Hegel, pone en evidencia en qué medida el sistema fichteano fracasa en su intento por erigir un sistema auténticamente idealista. “Que el mundo es un producto de la libertad de la inteligencia es precisamente el principio explícito del idealismo”, escribe Hegel, “y, si el idealismo fichteano no ha construido este principio como sistema, la razón de ello se encuentra en el carácter con que se presenta la libertad en ese sistema”³³.

El modo en que Fichte entiende la libertad es, pues, la fuente de la dicotomía entre el principio especulativo y el sistema dogmático. Según Hegel, la producción inconsciente del mundo objetivo no es, en Fichte, un acto de la libertad. Pues “el ponerse a sí mismo, la identidad del sujeto y del objeto, es la actividad libre”³⁴ y en el caso del sistema fichteano, en la producción del mundo objetivo se da un contraponer absoluto entre la conciencia pura y la empírica. “El sistema, que proviene del autoponer, conduce a la inteligencia a su condicionamiento condicionado a través de una serie indefinida de finitudes sin restablecerla en ellas y a partir de ellas”³⁵.

Tampoco como facultad práctica, según Hegel, el yo logra “metamorfosearse a sí mismo en el objeto”³⁶. Ese *factum* que no puede deducirse del yo y condiciona la

³²GW IV, 42.

³³GW IV, 43

³⁴GW IV, 44

³⁵Ibid.

³⁶GW IV, 45

actividad teórica se revela, asimismo, como condición de la práctica. Ahora la identidad originaria se fija como exigencia: “el yo debe aniquilar el mundo objetivo, debe tener causalidad absoluta sobre el no-yo”, dice Hegel. La actividad pura se relaciona con el objeto únicamente como *esfuerzo*, el yo=yo ideal y el no-yo real *deben* ser iguales. El yo=yo se transforma en *yo debe ser igual a yo*, lo cual expresa “una unificación pensada de la contraposición”³⁷, mientras que la síntesis verdadera permanece imposible. Nuevamente, el primer principio especulativo ha recaído en la reflexión, dice Hegel: la conciencia pura se encuentra contrapuesta a la empírica. Y se revela de este modo, sostiene, qué carácter tiene la libertad en el sistema de Fichte: “no es el superar de los opuestos, sino la oposición a los mismos” y es en esa oposición que la libertad “se fija como libertad negativa”³⁸.

El resultado del sistema traiciona a su principio y el pensamiento de Fichte se transforma, así, en una versión de lo que intenta evitar: “la posición dogmática de un objeto absoluto se convierte en este idealismo (...) en un autolimitarse, absolutamente opuesto a la actividad libre”³⁹, afirma Hegel. Así pues, el sistema fichteano no logra mantenerse en la identidad del principio, no es capaz de restablecerse en ella, pues “lo diferente fue traspuesto a la relación de causalidad” y resulta ser “una multitud consecuente e intelectiva de finitudes, que la identidad originaria no puede aglutinar en el foco de la totalidad con vistas a una autointuición absoluta”⁴⁰.

4. Idealismo (para concluir)

³⁷Ibid.

³⁸Ibid.

³⁹GW IV, 48

⁴⁰GW IV, 62-3

La crítica a Fichte de Hegel no es, tal como acabamos de ver, meramente negativa. Hegel distingue la filosofía fichteana del sistema en el que ésta se expresa y considera que mientras la primera se encuentra en la senda correcta, es la forma sistemática adoptada por Fichte la que introduce el aspecto dogmático y, por lo tanto, falso. El primer principio postulado por Fichte, $yo=yo$, es considerado por Hegel como la expresión de la auténtica especulación, esto es, la identidad sujeto-objeto. Sin embargo, esa identidad no se consuma en el sistema y es reemplazada por la noción de interacción causal entre ambos polos, que permanecen siempre contrapuestos. La identidad originaria del sujeto y el objeto se pierde y ya no puede ser recuperada.

A diferencia de Fichte, sostiene Hegel, Schelling sí ha logrado hacer del principio de la identidad el principio absoluto de todo su sistema⁴¹. En palabras de propio Hegel, aquí “filosofía y sistema coinciden”⁴². El sistema schellinguiano es para él, en 1801, la consumación de la auténtica filosofía idealista, pues pone el sujeto y el objeto como sujeto-objeto. La identidad que Fichte había constituido únicamente como sujeto-objeto subjetivo, se completa aquí con un sujeto-objeto objetivo,

de manera que lo absoluto se exponga en cada uno de ellos, se encuentre por completo sólo en ambos conjuntamente, como síntesis suprema en la aniquilación de ambos, en la medida en que son contrapuestos, como su punto de indiferencia, los contenga dentro de sí, los genere y se genere a sí mismo a partir de ambos⁴³.

⁴¹Cf. GW IV, 63 y ss.

⁴²GW IV, 63

⁴³Ibid.

Sólo de este modo, siendo ambos sujeto-objeto, la oposición entre ellos es real y la identidad es también real —no meramente pensada. El sistema de la inteligencia o “filosofía trascendental” pone al sujeto como principio y afirma que la naturaleza únicamente tiene subsistencia en la conciencia; y la “filosofía de la naturaleza” pone el objeto como principio y olvida que la naturaleza es algo sabido.⁴⁴

De este modo, la filosofía schellinguiana se revela como aquella capaz de lograr la reconciliación de la naturaleza con la razón, que logra superar la escisión que hace necesaria la filosofía sin caer en soluciones unilaterales, falsas, aparentes. Esto es lo que Hegel considera un *idealismo auténtico*, que encuentra su primer principio en una unidad superior que se manifiesta como yo y como naturaleza.

Bibliografía

Fichte, J. G.. (1797). “Erste Einleitung in der Wissenschaftslehre” en *Philosophisches Journal*, N. 5, pp. 1-47.

---, (1962 y ss.) *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der*

⁴⁴ No se trata, sin embargo, de una abstracción que implique unilateralidad. Los distintos puntos de vista de las dos ciencias no son contradictorios. Las dos ciencias son posibles, explica Hegel, porque en ambas se construye una y la misma cosa bajo las formas necesarias de su existencia. El punto de vista superior, sin embargo, no implica ni la confusión de ambas ni la supresión de una de las dos. Ambas ciencias exponen lo absoluto “tal como éste se genera desde las potencias inferiores de *una* forma de la manifestación hasta la totalidad en esta forma” (GW IV, 71) y, por ello, cada una es igual a la otra, cada una es justificación de la otra, “tal como ha dicho un filósofo relativamente antiguo, aproximadamente en estos términos: el orden y conexión de las ideas (lo subjetivo) es el mismo que la conexión y el orden de las cosas (lo objetivo)”, explica Hegel haciendo referencia a la proposición 7 de la segunda parte de la *Ética* de Spinoza. “Todo es sólo en una totalidad subjetiva, el sistema de la naturaleza y el sistema de la inteligencia son uno y el mismo” (ibid.).

Wissenschaften, 40 volúmenes, ed. por Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

----, (1984). *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*, trad. J. Gaos. Madrid: Sarpe.

Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968 y ss. (= GW)

Vol. IV: *Jenaer Kritische Schriften*, ed. por H. Buchner y O. Pöggeler, 1968.

---- (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. de María del Carmen Paredes. Madrid: Técno.

Kaufmann, W. (1982). *Hegel*. Madrid: Alianza.

Rühle, V. (2010), “G.W.F. Hegel, la transformación de la metafísica” (Estudio Introductorio). En Hegel, G.W.F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling / Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Gredos.

Sedgwick, S. (2000). “Introduction: Idealism from Kant to Hegel” en Idem, *The Reception of Kant’s Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

REZEPTION, KRITIK UND ANEIGNUNG DER METAPHYSIK IN HEGELS *WISSENSCHAFT DER LOGIK*

*Danilo Vaz-Curado R. M. Costa*¹

Universidade Católica de Pernambuco

Die Annahme, dass die *Wissenschaft der Logik*, im Folgenden *WL*, im Zusammenhang des hegelschen Denksystems den gleichen Platz einnimmt, der in der philosophischen Tradition der Metaphysik gehört, ist ein Allgemeinplatz in der Hegelforschung. Dazu passt Hegels eigene, schon seit einigen seiner Jenaer Skizzen erklärte Absicht, eine *Logik als Metaphysik* ausarbeiten zu wollen.²

Die programmatische Absicht, die in dieser Ankündigung einer *Logik als Metaphysik* in allgemeinen Zügen enthalten ist, hat Hegel bis zur Fertigstellung seines fundamentalen Werkes, der *Wissenschaft der Logik*, verfolgt.

Die *WL* wäre also das Herz und Kraftzentrum des gesamten Systems, um sowohl die inneren Bedingungen seiner Entwicklung als auch die äusseren Begrenzungen seiner Ausführung vorzustellen, und dieses würde sich in irgendeiner Weise immer auf sie beziehen. Gleichwohl

¹ Die folgende Forschungsarbeit ist von der Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco/FACEPE im Vorgang ACE- 0045-7.01/14 finanziell unterstützt worden.

² Es ist hier vor allem an die von Georg Lasson zusammengestellten und von Felix Meiner unter dem Titel *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* herausgegebenen Texte gedacht.

beschwor diese Annahme über das Schicksal der Rezeption, Aufnahme und des Verständnisses der *WL* und ihrer Beziehung zur Metaphysik in Bezug auf die in der vorliegenden Arbeit einzunehmenden Haltung die Möglichkeit zweier Interpretationsweisen herauf: (i) ein erster Interpretationsstrang würde es erlauben, das Ende der Metaphysik und eine Öffnung zu post-metaphysischen Kontexten hin anzunehmen. Diese Interpretation findet sich bei so unterschiedlichen Autoren wie Heidegger und Xavier Zubiri, für welche in Hegel und seiner These in der *WL* die als Metaphysik verstandene Philosophie an ihr Ende gekommen ist.

Dieser ersten Interpretationsweise zufolge, die von jetzt an als *externalistisch* bezeichnet werden wird, hat die occidentale Metaphysik im Gedanken des *Systems* ihr Ende gefunden, und die Art und Weise und die Forderungen, mit denen sich das *System* bei Hegel zeigt, ist so komplex, dass selbst Autoren wie Richard Kroner, Gerard Lebrun, Klaus Hartmann, Robert Pippin und Robert Brandon, jeder mit seinen charakteristischen Besonderheiten und Interessen, im Lichte dieses Postulats eine in gewisser Weise post-metaphysische Lektüre der *WL* vorschlagen und ausarbeiten.

Eine zweite Gruppe (ii) vertritt in einer *Inversion* die Auffassung, die *WL* müsse metaphysisch gelesen werden und leugnet den Bruch der *WL* mit der metaphysischen Tradition. Sie betont die in ihr feststellbare Kontinuität, vor allem in Hegels Auffassung, dass die *WL* in der Idee die Eigeninterpretation der *Substanz als Subjekt* vorstelle. In diese Gruppe lassen sich Autoren wie Bernard Lakebrink, Bernard Bourgeois, Bernard Mabille, André Doz, Denis Rosenfield, Agemir Bavaresco und ander einordnen. Diese zweite Gruppe wird von jetzt an als *Internalisten* bezeichnet.

Die zentrale These, die entwickelt werden und die Frage nach der *Rezeption, Kritik und Aneignung der Metaphysik* in der *WL* beantworten soll, ist die Annahme *einer*

Veränderung der Metaphysik in Hegels *WL*. Anders gesagt wird postuliert, dass Hegel, indem er die *Logik als Metaphysik* darstellte, die zugrundeliegende Semantik sowohl der *Logik* als auch der *Metaphysik* ganz neu aufbaute.

Um dies Ziel zu erreichen, wird die Argumentation zur Erklärung dieser These sich in diesem Text anhand von vier Strängen entwickeln: (i) Vorstellung der allgemeinen Interpretationslinien der obengenannten *externalistischen* und *internalistischen* Lesarten unter Aufführung ihrer Voraussetzungen und ihrer positiven und negativen Punkte. Anschliessend wird ein vorläufiges Konzept von Metaphysik (ii) entworfen in Erinnerung an die verschiedenen Arten des Gebrauchs des Begriffs *Metaphysik* in der *WL* und der Veränderungen, die Hegel seit der *WL* in den traditionellen Konzepten der Metaphysik gefördert hat. Anschliessend werden (iii) mit Hilfe der *WL* die Grenzen der *internalistischen* und *externalistischen* Lesarten aufgezeigt, um schliesslich (iv) die *Transformation* der Metaphysik durch eine Interpretation der *WL* selber als *Metaphysik* aufzuzeigen und zu erklären.

(ii) Aufzeigen der generellen Linien der obengenannten *externalistischen* und *internalistischen* Lesarten

Die vorliegende Forschungsarbeit nimmt an, dass Lesarten, die die Negation oder Weiterführung der Metaphysik in Hegels Projekt *Wissenschaft der Logik* thematisieren, sich aufteilen in: Externalisten als diejenigen, die die *WL* als postmetaphysisches Projekt konzipieren, und zwar deshalb, weil sie Definitionen und Argumentationspunkte benutzen, die dem Hegelianismus im allgemeinen und der *WL* im Besonderen fremd sind.

Von diesen als *Internalisten* abgesetzt werden jene Lesarten, die die *WL* als pure Metaphysik einordnen und dazu eine Exegese ausarbeiten, die sich in extremer Weise an den Wortlaut der *WL* hält und die anderen Wissenschaften

im allgemeinen und die nichthegeianische Philosophie im besonderen völlig oder fast völlig ausser Acht lassen.

Die externalistische Lesart könnte auch relativistisch genannt werden, denn sie nimmt in der Regel nur einen Teil oder eine Passage der *WL* an, in einem wirklichen *pars pro toto*. Die internalistische Lesart kann dogmatisch genannt werden, indem sie die gegensätzliche Bewegung des *toto pro pars* umsetzt und damit den notwendigen Dialog des Ganzen mit den Teilen und des philosophischen Diskurses mit den historischen Gegenbenheiten seiner eigenen Präsentation beiseite lässt.

Die Externalisten können in zwei Gruppen aufgeteilt werden. Eine erste Gruppe von Externalisten folgt der kantischen Lesart und bezieht Hegel mit ein in das transzendente Projekt der Transformation und Substitution der Metaphysik durch die Erkenntnistheorie³, während eine andere Gruppe gänzlich pragmatischer Ausrichtung, die mit der Auflösung der Metaphysik in der Erkenntnistheorie übereinstimmt, in der sie verankert ist, eine weitere Auflösung befürwortet, und zwar die der Erkenntnistheorie, die daraus hervorgeht, in den Rahmen einer Theorie der inferenziellen Bedeutung, Leitlinie einer Art kategorischer Semantik erster Ordnung.⁴

Die These, die in der vorliegenden Analyse vertreten wird ist die, dass Hegel eine noch nie dagewesene Veränderung des Konzepts der Metaphysik ausarbeitet, wobei er ihre Voraussetzungen, wie sie in der philosophischen Tradition entwickelt worden sind, dass die Metaphysik eine Doktrin der ersten Prinzipien, eine Seinstheorie, eine Theodizee und selbst, wie bei Kant, eine Erkenntnistheorie sei, aufnimmt, aber, mit diesen

³ Im allgemeinen folgen Klaus Hartmann, Longuenesse, Pipin usw dieser These.

⁴ Hier ist an Sellars, Robert Brandon, Terry Pinkard und J. McDowell gedacht.

Vorschlägen nicht zufrieden, sie im Licht seiner Zeit und der wissenschaftlichen Forderungen seiner Epoche neu ausarbeitet, und die *Wissenschaft der Logik* als Antwort auf diese neuen Forderungen an den metaphysischen Diskurs vorstellt.

Zum Verständnis dieser *Transformation* ist ein vorheriges Verständnis des Objekts *Metaphysik* notwendig.

(ii) Vorstellung eines preliminären Konzepts der Metaphysik

Schon im Vorwort der ersten Ausgabe beginnt Hegel seine *WL* mit der strikten Erklärung, dass die Metaphysik von ihren Wurzeln getrennt worden sei⁵ und dass sie ihre Verbindung zu den Einzelwissenschaften verlieren und ein leerer und von der Realität abgeschnittener Diskurs werden würde, wobei er hervorhob, dass diese Entwurzelung der Metaphysik begleitet werde von einem merkwürdigen Paradox, nämlich der Tatsache, dass die Philosophie den höchsten Grad der Selbsterkenntnis in der als *klassische deutsche Philosophie* bekannten Epoche erreicht habe, doch das gleichzeitig jedweder Fortschritt in den Arbeiten über Logik fehle.

Indem er diese Tatsache einer Verausgabung der Metaphysik und eines Mangels an Aktualität der Logik zu seiner Zeit feststellte, arbeitet Hegel sein Programm einer Rettung der Metaphysik als Logik und die zentrale Stellung

⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, B.5, p.16 „Die völlige Umänderung, welche die philosophische Denkweise seit etwa fünfundzwanzig Jahren unter uns erlitten, der höhere Standpunkt, den das Selbstbewußtsein des Geistes in dieser Zeitperiode über sich erreicht hat, hat bisher noch wenig Einfluß auf die Gestalt der *Logik* gehabt. Dasjenige, was vor diesem Zeitraum Metaphysik hieß, ist sozusagen mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden.“

derselben innerhalb des philosophischen Diskurses in ihrer notwendigen Beziehung zur Realität und ihrer konzeptuellen Übersetzung aus.⁶

Es ist bekannt, dass die Verausgabung, auf die Hegel anspielt, schon von Kant aufgezeigt wurde in seinem bekannten Text: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*⁷, und dass die Hypothese der Metaphysik im Kontext der Reflexionen Hegels auf zwei Arten von Beziehungen achten muss.

Ein erster Beziehungskomplex artikuliert das Verständnis der Metaphysik über die Verbindung zur Selbstproduktion der Logik in der Realität oder des Logischen als Determinante der konkreten Wissenschaften, wobei bis zu einem gewissen Grade eine totalisierende Note der internen Elemente des philosophischen Diskurses angesichts seiner expressiven externen Verbindungen zur Welt zugegeben werden muss.

Ein zweiter Beziehungskomplex nimmt eine Perspektive ein, die das Logische angesichts des Realen demontiert und von einer Unfähigkeit des Logischen in seiner totalisierenden Präntention ausgeht, wenn es mit der expressiven Kapazität der Welt in Kontakt tritt.

Das zwischen Metaphysik und Logik bestehende Verhältnis konditioniert das Verständnis der Metaphysik selbst in Hegel, und das Konnektiv *wenn P dann Q* stellt sich seit der Jugend, als Hegel in Jena seinen Kurs über *Logik und Metaphysik* ankündigt, und lässt ihn nicht los bis zur

⁶ Die in diesem Abschnitt entwickelten Analysen stützen sich auf Emmanuel Renauts sestechenden Text *La métaphysique entre Logique et Sciences Particulières*, in *Logique et Sciences Concrètes*, Paris: L'Harmattan, pp. 13-32.

⁷ Für das Verständnis der Entstehungsgeschichte dieser Debatte und der philosophischen und kategorischen Konstituenten des zentralen Vorschlags dieses Werkes bleibt das Buch "La metafísica de Kant" von Mario Caimi, EUDEBA, 1998, unübertroffen.

Ausstrukturierung seines Systems in seiner definitiven Form, vorgestellt in drei Versionen der *Enzyklopädie der Philosophie-wissenschaft*.

Hegels Hyperbeln über die Fähigkeit der Logik, die als System und Reich des reinen Intellekt imstande sei, sich Sich Selbst und der umgebenden Realität zu produzieren sind hinlänglich bekannt.

Mit Hegels eigenen Worten:

Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*⁸

Im Gesamtkörper des hegelschen Werkes und in all seinen Versionen kann im Verhältnis zwischen Logik und Metaphysik eine Konditionante festgestellt werden, die sich in den von Franco Chierghin vorgeschlagenen Worten aufteilt in (a) ein Konzept negativer Dialektik, strukturiert nach den Bedingungen einer Logik als Wissenschaft der finiten Bestimmungen, die kritisiert und aufgelöst werden sollen und (b) ein anderes Konzept spekulativer Logik als Wissenschaft der Ideen in einer gleichzeitig positiven und negativen, konstruktivistischen Dialektik.⁹

Es ist diese der Entwicklung von Hegels eigenem Denken über das strukturierende Verhältnis der Verbindung zwischen Logik und Metaphysik inhärente Konditionante,

⁸ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, B.5, p.43.

⁹ Franco Chierighin, *Possibilité de réalisation de la Logique et logique du Réel : problèmes et apories*, in *Logique et Sciences Concrètes*, Paris: L'Harmattan, pp. 129 ff.

die seiner Rezeption des Konzepts der Metaphysik in der Tradition, seiner Kritik und der Transformation, die dies Paper als zentral in Hegels Werk vorschlägt, zugrunde liegt.

(iii) Die Grenzen der internalistischen und externalistischen Lesarten der Logik als Metaphysik

Im Kapitel *Logik* der *Enzyklopädie* in ihrem § 24¹⁰ erwähnt Hegel die Einheit und Übereinstimmung von Logik und Metaphysik, und in der *Wissenschaft der Logik* erklärt er, dass die Objektive Logik den Platz eingenommen hat, der traditionell der antiken Metaphysik zukam.¹¹

Den obengenannten Passagen folgend kann sicher behauptet werden, dass Hegel selbst die Bedingungen vorschlägt und strukturiert für die Spannungen, die zwischen der internalistischen, eine Autosuffizienz der Logik vertretende, und externalistischen Lesart, für die die Logik eine Krise der Prinzipien ertragen muss, weil sie zwischen den Objektiven und Subjektiven Teilen hin- und hergerissen ist¹² und deshalb selbst in der Krise steckt, die deutlich zeigt, dass sie unfähig ist, in der Realität effektiv zu werden, bestehen.

Auf einem eigenen Weg, der aber generell und wegen der Rückschlüsse, zu denen er in Bezug auf Hegels metaphysisches Projekt kommt, zu den Externalisten gezählt werden kann, befindet sich Michael Theunissen, der in seinem monumentalen *Sein und Schein* behaupten wird, dass

¹⁰ Hegel, *Enz.*, § 24, B.8 - p.80 „Die *Logik* fällt daher mit der *Metaphysik* zusammen, der *Wissenschaft der Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken“.

¹¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, B.5, p. 83. „Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* aufgeführt sein sollte“.

¹² Es ist hier vor allem na Michael Theunissen gedacht.

die Aufhebung, der Objektiven durch die Subjektive Logik im Projekt von *Wissenschaft der Logik* in seiner Rolle als Kritik an der Ontologie sich in einer Art schizophrener Ecke vollziehe, da sie ontologisch undenkbar sei.¹³

Die internalistischen Lesarten haben, in grossen Zügen, folgende Unzulänglichkeiten: sie erkennen die Erfahrung nicht als eine wichtige strukturierende und formierende Dimension der Konzepte an; sie stellen sich in die Imminenz einer kreisförmigen Argumentation, indem sie etwas logisch-metaphysisches auf unconditioniertem Fundament vorschlagen; sind exzessiv immanent und strukturieren ihren Diskurs völlig *a priori*.

Es lässt sich noch der Kritikpunkt hinzufügen, dass die internalistischen Lesarten die kantische Warnung nicht sehr ernst nehmen, dass Konzepte ohne Intuition leer seien, also dass eine strikt immanente Lesart ihre objektive Referenz verliert.

Die externalistischen Perspektiven in ihren zwei Versionen finden ihre Grenzen durch Hegel selbst aufgewiesen, wenn sie behaupten, *auch die kritische Philosophie habe die Metaphysik in Logik verwandelt, wobei sich freilich in einem Irrtum befinden, wenn sie der Ansicht sind, dass die logischen Determinationen essenziell subjektiv determiniert seien.*¹⁴

Indem sie bei Hegel die Fortsetzung von Kants Projekt erwarten, strukturieren die Externalisten einen

¹³ Michael Theunissen. *Sein und Schein*. p. 392. Im Original "Das bedeutet es konkret, dass die <subjective> Logik die in der <objectiven> kritisch dargestellte Ontologie aufhebt, indem sie deren Wahrheit als seine solche enthüllt, die ontologisch unfassbar bleibt".

¹⁴ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, B.5 - p.44. Die kritische Philosophie machte zwar bereits die *Metaphysik* zur *Logik*, aber sie wie der spätere Idealismus gab, wie vorhin erinnert worden, aus Angst vor dem Objekt den logischen Bestimmungen eine wesentliche subjektive Bedeutung; dadurch blieben sie zugleich mit dem Objekte, das sie flohen, behaftet, und ein Ding-an-sich, ein unendlicher Anstoß, blieb als ein Jenseits an ihnen übrig.

Rahmen der Realität auf der Basis einer kontingenten Konzeptualität, oder, um es in Kants Ausdrucksweise zu sagen, in der Blindheit von Intuitionen ohne Konzepte.

Es wird deshalb ein *methodischer Irrtum* in der Lesart bezüglich des Verständnisses der Rezeption, Kritik und Aneignung der Metaphysik in Hegels *WL* festgestellt, wie sie generell von der *Hegelforschung* durchgeführt wird.

Um diesen Irrtum zu verdeutlichen, werden wir uns Fichtes bedienen, der innerhalb der Diskussion über den *Status* und den *Sinn* seiner *Doktrin der Wissenschaft* seine Zeitgenossen darauf hinwies, dass „jede philosophische Schrift verlangt zu Recht, dass der Leser den Strängen des Gedankengangs folgt und nichts von dem, was vorher kam, vergessen hat, wenn er zu dem gelangt, was später kommt“¹⁵.

Fichte verlangte, dass *beim Philosophieren*, welches als Denken des Gedachten verstanden wurde, *Ausschnitte* des philosophischen Diskurses nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden dürfen zur Erklärung des *Geistes*, und man sich nicht an die Wortwörtlichkeit des Diskurses um das Gedachte klammern darf, an den *Buchstaben*, als einziger *Quelle* des Anspruchs auf Wahrheit. Fichte verlangte die Union zwischen der Immanenz des Diskurses and der Transzendenz des Geistes innerhalb des allgemeinen Kontextes der Ausführung, damit so einem jeden philosophischen Diskurs *Gerechtigkeit* widerfahren könne.

Dies trifft sicherlich auch im Falle der Metaphysik in Hegels *Wissenschaft der Logik* zu.

(iv) Die Transformation der Metaphysik der *WL* als eigenständiger Metaphysik

Hegel unterteilte die *Wissenschaft der Logik* in drei Teile, die auf zwei Bücher verteilt waren. Die ersten beiden Teile bezogen sich auf *Sein* und *Essenz* und thematisierten in

¹⁵ Fichte, *A Doutrina da Ciência de 1794*. Trad. Rubens Rodrigues, p.88.

dieser Aufteilung die traditionellen Themen in Bezug auf die metaphysische Tradition der Ontologie [antike Metaphysik], als da sind: (i) das Verständnis der Metaphysik als Ontologie oder Doktrin der Kategorien: *Qualität, Quantität, Mass, Substanz etc.*; (ii) die metaphysische Reflexion innerhalb der Grenzen einer transzendentalen Metaphysik, in der das kategorische Denken aus der kritischen Bewegung über das Denken die ihm zugrundeliegende Epistemologie deduziert; förderte im ersten Buch der *WL* die erste Phase der Rezeption, Kritik und Apropriation der Metaphysik, in der das Verhältnis zwischen Logik und Metaphysik sich aus Formen einer dialektischen Metaphysik auf negativer Basis aufbaut.

Auf diese Weise steht Hegel zu der Tatsache, dass die *WL* im Buch der Objektiven Doktrin eine grosse Auswertung des Projekts, des Themas und der Produktivität des metaphysischen Diskurses von der antiken Tradition bis zur kritischen Philosophie ist. Generell kommt Hegel zu dem Schluss, dass die Metaphysik auf nicht zu rechtfertigenden Voraussetzungen ruhte, denn es fehlte sowohl in der traditionellen Metaphysik (Ontologie) als auch in der kritischen Metaphysik (moderne Epistemologie) eine ihr zugrundeliegende eigene Logik.

Die gesamte metaphysische Tradition beruhte auf einem proportionalen Diskurs, der ausserhalb ihrer selbst lag und unfähig war, die Notwendigkeiten des modernen metaphysischen Diskurses auszudrücken.

Im Buch der Subjektiven Logik vollendet Hegel mit Hilfe einer Erhebung die logisch-metaphysischen Themen des ersten Teils, strukturiert die logischen Muster der metaphysischen Selbsterklärung der Realität neu und beschränkt sich nicht länger auf eine internalistische Perspektive des Denkens, das sein Verhältnis nur zu seinen eigenen intrinsischen Bestimmungen befürwortet, und erlaubt auch nicht allein die externalistische Perspektive, die den globalen Diskurs der Metaphysik disqualifiziert und sich

nur auf die Unterscheidungen und Antinomien der reflexiven Aktivität konzentriert.

Das gesamte Buch über die *Subjektive Logik* oder die Doktrin des Konzepts ist ein grosser Versuch, das notwendige logische Muster der Realität aufzustellen in einem Prozess, der von der Internalisierung der Konzepte [Objektive Doktrin] bis zu ihrer Externalisierung [Subjektive Doktrin] reicht und dem Diskurs selber die Möglichkeit gibt, seine Voraussetzungen in epistemischer Weise in der Konfrontation mit der Welt zu instituieren, auszuwerten und zu bewerten.

In diesem Neuen, das mit der *Doktrin des Konzepts* seinen Anfang nimmt, öffnet sich die Philosophie für eine neue Konfiguration des Verständnisses der Logik als Metaphysik, ausgehend von der Subjektivität der Idee, Ausdruck, den Hegel mit den Beiträgen verbindet, die er zum Verständnis der Logik als Metaphysik vorstellt und die nicht einfach nur subjektiv ist, denn das Logische ist selbst das Subjekt, nicht in psychologischen oder transzendentalen Begriffen, sondern in der subjektiven Einheit von Identität und nicht-Identität.

Im Hinblick auf die Transformation der Metaphysik als *eigentliche Metaphysik* strukturiert Hegels Logik die formalen Bedingungen der Kontextualisierung des Komplexes von Hegels systematischer Reflexion ohne sie damit im voraus zu determinieren.

In dieser neuen philosophischen Perspektive bezüglich der Rolle der Logik determiniert sich ihr Inhalt schon von den formalen Strukturen her, ohne schon in der Form ebendieser Strukturen determiniert zu sein, in einer Art *logisch-metaphysischer Metakonfiguration* der Realität. In dieser neuen Form des metaphysischen Verständnisses instituiert die Logik die Gesetze des Realen, weil das Reale selbst sich anhand dieser Gesetze auto-konstituiert, so dass die Freiheit sich in dem Masse umsetzt, in dem sie, wenn sie

ihre Voraussetzungen überprüft, die Option hat, sie zu realisieren oder nicht.

Dieser metakonfigurative Charakter impliziert, dass die Transformation der Metaphysik die Konditionen enthalten muss, damit das logische Denken auch eine metaphysische Meditation sei im doppelten Sinne: sowohl in ihrer konstruktiven Eigenschaft, als auch in ihrer auflösenden Perspektive.

Als Synthese lässt sich feststellen, dass die eigentliche Metaphysik die Wissenschaft der Integralität des logischen Diskurses als Metaphysik der Idee ist, die Einheit zwischen dem Raum der Logik und den Konditionanten seiner semantischen und pragmatischen Erklärung im Raum der Begründungen.

Wenn sie unter diesem Blickwinkel vorgestellt wird, als neues metaphysisches Projekt Hegels, impliziert die Einheit von Metaphysik und Logik die Annahme, dass, auf dem Niveau des philosophischen Diskurses, das Reale sich weder einem beschreibenden Projekt der Realität unterwirft, noch bestimmt die erklärende Struktur des Sinnes normativ und von ausserhalb diese Realität selber, die die Sinngewerberin ist, sondern beide Bewegungen koordinieren sich in koexistentieller Weise, die Metaphysik als Logik – wobei der Sinn der Welt die Grammatik der Welt produziert – und der Logik als Metaphysik – die Syntax der Welt, die ihre Semantik orientiert, all dies innerhalb eines aktiven, pragmatischen Kontextes.

Literaturverzeichnis

BRANDOM, Robert. *Esquisse d'un programme por une lecture critique de Hegel: comparer les concepts empiriques et les logiques*. In *Revue Philosophie*, n.99/2008, pp 63-95.

BURBIGE, John W. Hegel's *Logic* as Metaphysics. *Hegel Bulletin*, 35, pp.100-115, doi: 10.1017/hg.2014.6

CAIMI, Mario. *La metafísica de Kant*. Buenos Aires : EUDEBA, 1998.

CHIEREGHIN, Franco. *Possibilité de réalisation de la Logique et logicité du Réel : problèmes et apories*, in *Logique et Sciences Concrètes*, Paris: L'Harmattan, pp. 129-148.

DOZ, André. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*. Paris : Vrin, 1987.

FICHTE, *A Doutrina da Ciência de 1794*. Trad. Rubens Rodrigues. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

FINDLEY, J. N. *Hegel: A Re-examination*. New York: Oxford University Press, 1976.

FULDA, Hans-Friedrich *et alli*. *Kritische Darstellung der Metaphysik – Eine Diskussion über Hegels Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

_____. *Spekulative Logik als "die eigentliche Metaphysik". Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses*. in *Hegels Transformation der Metaphysik*, hrsg. von D.Pätzhold und A. Vanderjagt, Dinter, Köln, 1991, pp.9-28.

HARTMANN, Nicolai. *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1974.

HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

- *Die Wissenschaft der Logik*, Ed. Suhrkamp.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – _____*. *Logikvorlesungen Von 1823*. Handschrift der Staatsbibliothek der Stiftung Preussischer Kulturbesitz. Vorlesungsnachschrift Von H. G. Hotho.

Hegels Gesammelte Werke

_____. *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie. (Gesammelte Werke)*, v 07. Hamburg: Felix Meiner, 1982.

HENRICH, Dieter. *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.

_____. Die Formationsbedingungen der Dialektik. In *Revue Internationale de Philosophie*, n. 139-140: 1982, pp. 139-162.

HERBART, J. F. *Hauptpunkte der Metaphysik*. Göttingen, 1806.

HIBBEN, John Grier. *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*. New York: Ed. Charles Scribner's Sons, 1902.

KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961 [Zwei Bände in einem Band].

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____. *Hegel: a Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PIPPIN, Robert. *Hegel's idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

RENAULT, Emmanuel. *La métaphysique entre Logique et Sciences Particulières*, in *Logique et Sciences Concrètes*, Org. Jean-Michel Blüée *et alli*, Paris: L'Harmattan, pp. 13-32.

ROHS, Peter. *Form und Grund Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik* (Hegel-Studien – Beiheft 6). Bonn: H. Bouvier, 1969.

SANS, Georg. *Die Realisierung des Begriffs – Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.

SCHICK, Friedrich; KOCH, Anton Friedrich. *Wissenschaft der Logik*. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

THEUNISSEN, Michael. *Sein und Schein – Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

_____. *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des Metaphysischen Wahrheitsbegriff*. In R.P. Horstmann, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978, pp.324-359.

_____. The repressed Intersubjectivity in Hegel's Philosophy of Right, in *Hegel and legal theory*. London: Routledge, 1991.

LA INTERPRETACIÓN DEL CÁLCULO INFINITESIMAL EN LA LÓGICA DE HEGEL

Fabián Vera del Barco

Universidad Nacional de Tucumán

1. Hegel y la matemática moderna: Resistencia y resignificación

La crítica hegeliana a la matemática es un tema que aparece desde sus primeros escritos de madurez y se va perfilando con más claridad y precisión a medida que avanza su producción filosófica. El filósofo comienza con una actitud un tanto escéptica respecto de su valor científico (*Fenomenología del Espíritu*), para ir luego virando hacia una aceptación de los resultados de la matemática moderna en su propio ámbito, el del entendimiento (primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*) y por último resignificar algunas ideas centrales del cálculo matemático como pertenecientes a la lógica dialéctica (última edición de la *Ciencia de la Lógica*). Esto es, incorpora la matemática en general y el cálculo infinitesimal en particular como lugares especiales de desenvolvimiento de la Idea por su noción de infinito, entre otras cuestiones.

Hacia 1807 Hegel escribe en el prólogo de la *Fenomenología del Espíritu* que "el movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el

objeto, sino que es una operación exterior a la cosa"¹. Como este libro trata de la "ciencia de la experiencia de la conciencia", es preciso distinguir cómo las disciplinas consideradas matriz del conocimiento cierto no llegan, así como están planteadas en su época, a intervenir en el movimiento fenomenológico. La demostración es científica sólo si es un automovimiento y, al parecer de Hegel, la matemática no logra este carácter dialéctico.

En la *Fenomenología del Espíritu* la crítica se enmarca en su posicionamiento inicial acerca de la verdad en la ciencia y el valor del conocimiento especulativo. Hegel está presentando su itinerario fenomenológico de la conciencia hasta el saber absoluto, en el cual todo resultado debe ser visto como un momento de un proceso mayor.

Frente a la conocida alegoría del despliegue dialéctico como una planta que se desenvuelve en sus tallos, flores y frutos, Hegel describe a la matemática como un estático y formal intento de llegar a una verdad científica. La ciencia, desde la *Fenomenología*, es un despliegue de la totalidad donde, por su carácter absoluto, no hay una exterioridad. O mejor dicho, toda exteriorización es revisitada como una explicación de lo primariamente incoado.

Por el contrario, la matemática se mantiene estática, hace abstracción del movimiento del concepto y se encuentra con contradicciones sin poder resolverlas, como cuando compara el diámetro con la circunferencia -un problema caro a la matemática griega- y "choca contra su inconmensurabilidad, es decir contra una relación conceptual, contra un infinito, que escapa a su determinación"².

Por otro lado, la matemática moderna muestra su

1 Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978. Pág. 29.

2 Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978. Pág. 31.

utilidad en la física de la época, y de su valor aplicativo Hegel deduce también críticamente que consta de afirmaciones sin sustento:

El hecho de que las llamadas demostraciones de estos principios, tales como la del equilibrio de la palanca, la de la proporción entre espacio y tiempo en el movimiento de la caída, etc., demostraciones que tanto abundan en la matemática aplicada, sean ofrecidas y aceptadas como tales demostraciones, no es, a su vez, más que una demostración de cuán necesitado de demostración se halla el conocimiento ya que cuando carece de ella acepta la simple apariencia vacua de la misma y se da por satisfecho.³

A pesar del éxito del Análisis por su aplicación en la nueva ciencia física y su impactante poder explicativo, Hegel cuestiona en el comienzo del siglo XIX su status científico, pues la matemática es justamente valorada por su precisión y, en este caso, gran parte de sus fundamentos se encuentran cuestionados y envueltos en intensos debates entre los intelectuales de la época. Hegel está al tanto de tales discusiones en torno a la matemática y va tomando posición en el debate filosófico científico moderno.

Ahora bien, el invento del cálculo infinitesimal, polémicamente atribuido a Leibniz y a Newton, constituye un hito en la historia de las matemáticas desde la cultura clásica griega. El cálculo surge de la búsqueda de soluciones a problemas puntuales tales como determinar de la velocidad de un cuerpo en un instante preciso, encontrar la pendiente de una recta tangente en un punto dado de una curva, etc. Este cálculo infinitesimal desarrollado en los siglos XVII y XVIII puede ser considerado como el arte de

3 Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978. Pág. 31.

operar con los infinitésimos, esas micro cantidades, cercanas a cero, tan insignificantes que podrían no ser consideradas, pero que deben ser tenidas en cuenta, al mismo tiempo, para no llegar a cero y provocar contradicciones matemáticas. Sin embargo, ninguno de los intelectuales de la época se puso de acuerdo en definir con rigor qué eran estos infinitésimos en los que se basaban.

El cálculo, además, introduce en la intelección de la ciencia las nociones de "función" y de "límite", que serán centrales para la interpretación madura de la matemática y que cumplirán un rol preciso en el despliegue del Concepto. Bajo la mirada de Hegel, las distintas especies de cálculo son modos contingentes de operar con los números y, por lo tanto, carecen de la necesidad propia de un conocimiento fundado en principios. La matemática debería poder expresar el movimiento dialéctico, y el cálculo tal como se presenta a los ojos del joven Hegel no ha logrado aún la madurez suficiente. Todavía presa de cierto espíritu romántico, el filósofo se lamenta de que las expresiones matemáticas tales como *tiempo*, *magnitud*, *igualdad* no puedan "ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación"⁴.

En 1817, en la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel escribe en la primera sección de la filosofía de la naturaleza, acerca del espacio y el tiempo, bajo el título de "La matemática" - título cambiado en las siguientes ediciones por "La mecánica" - y postula la necesidad de una *matemática filosófica*. Esta reinención implicaría superar los principios meramente supuestos de una disciplina del entendimiento para tratarla desde el pensamiento, el abordaje conceptual. En la matemática común "lo fluido del concepto se evapora dentro de ese medio externo en el que toda determinación viene a dar en

4 Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978. Pág. 31.

el indiferente uno-fuera-del-otro"⁵. Hegel plantea en estos pasajes la imposibilidad de la comprensión matemática sin el fundamento filosófico, especulativo, sobre todo de ciertas nociones propias del nuevo cálculo, tales como "lo infinito y sus relaciones, lo infinitamente pequeño, factores, potencias, etc". Esta nueva fundamentación estaría, según Hegel, en la ciencia de la *medida*, acápite central de la dialéctica de la *Ciencia de la Lógica* en su doctrina del Ser.

2. La lógica y la matemática según Hegel: crítica a la *mathesis universalis*.

En su conocida obra *Il Saggiatore*, Galileo Galilei se refirió a la importancia de las matemáticas para el pensamiento en los siguientes términos:

La filosofía está escrita en este libro inmenso que se encuentra continuamente abierto ante nuestros ojos (quiero decir el universo), pero que no puede entenderse si no se aplica uno primero a entender su lengua, a reconocer los caracteres en que está escrito. Está escrito en lengua matemática, y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin cuyo medio es humanamente imposible entender una palabra⁶.

Leibniz intentó desarrollar una *Caracteristica universalis*, una lengua formal universal a partir de la estructura de las matemáticas para homogeneizar todas nuestras lenguas. Descartes desarrolla la geometría analítica aritmetizando el discurso geométrico y asignando al otro polo del yo, la *res extensa*, un carácter matemático universal. Estos son quizá los

5 Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2000. parágrafo 259. Pág. 319.

6 Galileo, *Il Saggiatore. Opere* 6, 232.

tres ejemplos más importantes de la *mathesis universalis*, el proyecto común de una corriente filosófica moderna de convertir a la matemática en la lógica universal.

Hegel considera que la lógica no es preponderantemente matemática, y por lo tanto tal *mathesis universalis* no puede tener lugar científicamente. Un investigador que adhiere a esta *mathesis universalis* supone que la naturaleza tiene en sí misma las propiedades matemáticas que se predicán de ella. Hegel cuestiona esta presuposición y, por el contrario, considera que los caracteres matemáticos son introducidos en la ciencia física por nosotros, son una elaboración espiritual, un momento necesario de nuestra comprensión de la realidad. De este modo, se opone tanto al racionalismo como al empirismo, los cuales suponen, cada uno a su modo, una estructura matemática en el mundo previa a todo conocimiento que debe ser descubierta mediante la ciencia matemática como rectora. A la inversa, la perspectiva hegeliana cree que el discurso matemático debe ser dependiente de la lógica de la realidad, esto es, de la lógica dialéctica. La matematización universal conlleva una interpretación artificial del "mundo dado", sin tener en cuenta el proceso de constitución de todo objeto de conocimiento. Es la mediación lógica dialéctica la que puede mostrar como la matemática es un momento de la expresión de la naturaleza en su dinámica cuanti/cualitativa.

3. El cálculo infinitesimal: el debate hegeliano.

Además de las críticas generales a la matemática moderna, existen varios puntos en cuestión en torno al valor del cálculo infinitesimal según Hegel. El tema central es la noción de "infinito" que subyace en tal álgebra.

A este problema central del infinito se adhieren, secundariamente las series infinitas indeterminadas, las

cuestiones vinculadas con los infinitésimos o "magnitudes evanescentes" como cuantos o realidades últimas, la característica relacional de la "función matemática", las "fluxiones" de la física de Newton entendidas como momentos y por último, el fundamental concepto matemático de "límite".

Con respecto al infinito, es necesaria una aclaración previa. En la primera sección de la *Ciencia de la Lógica* -"La Cualidad"- Hegel define al infinito bajo dos dimensiones: un infinito malo o simple y un infinito verdadero. El primero es la expresión de la indeterminación, el progreso indefinido de una sucesión cualquiera, por ejemplo la serie de los números naturales 1, 2, 3... etc. Es un producto del entendimiento, que sólo ve determinaciones fijas y considera lo infinito como una simple negación de lo finito. Las antinomias kantianas son el fiel exponente de este tipo de infinito. Por otra parte, el verdadero infinito es la autodeterminación, donde lo finito es un momento de un movimiento auto referido de la totalidad. Es móvil, expresa la realidad y la interdependencia de todo cuanto es.

Suponer que lo infinito determina lo finito como un *más allá* inalcanzable es fijar un límite arbitrario al pensamiento especulativo, este es el infinito malo. En cambio, si seguimos el curso del pensamiento, la negación de lo finito provoca, en vez de una aniquilación o un "pasar a otro" finito indefinidamente, una vuelta sobre sí mismo, una autodeterminación. La razón de ello no es externa, sino el efectivo desarrollo de la cosa en sí, que deviene de este modo en *ser para sí*.⁷

7 Cfr. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 1997. Pág. 197, parágrafo 95: "En su relación con otro, algo es ya otro frente a él; en su virtud, ya que aquello a lo que pasa es enteramente lo mismo que lo que pasa (ambos o tienen otra determinación que una sola y la misma, a saber, la de ser otro), resulta entonces que pasando a otro, algo sólo viene a coincidir *consigo mismo* y esta

Hegel discute acerca del valor del infinito en el cálculo con las teorías de matemáticos de la época, particularmente con Joseph Louis de Lagrange en su *Theorie des fonctions analytiques*⁸ y Augustin Louis Cauchy, en sus obras más importantes tituladas *Cours d'Analyse* (1821) y *Résumé des leçons sur le calcul infinitesimal* (1823). Cauchy es considerado el primero en llevar a cabo una reforma del cálculo infinitesimal en el siglo XIX, fundamentalmente con la teoría de los límites.⁹ También menciona a Pierre de Fermat, *Varia opera mathematica*, 1679 e Isaac Barrow, *Lectiones geometricae*, 1669 y *Lectiones opticae*, 1674.¹⁰

En la *Ciencia de la lógica* Hegel analiza todos estos conceptos matemáticos desde tres aspectos:

- a) La cualidad: donde muestra el carácter filosófico de la noción de límite para los entes finitos y su vinculación con las series infinitas.
- b) La cantidad: es el estudio lógico específico de las matemáticas de su época en sus dimensiones tanto geométricas (divisibilidad del espacio y la materia) como

referencia a sí mismo en el pasar a lo otro es la verdadera infinitud.”

8 Cfr. Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993. Pág. 334. en el parágrafo 267, hablando de la ley de la caída de los cuerpos, Hegel cita a Lagrange, Joseph Louis, *Theorie des fonctions analytiques*, París, 1813.

9 Cfr. Miranda, Francisco, *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, U. Navarra, 2000. Pág. 254 ss: "Entre 1812 y 1832, años en los que aparecen la primera y la segunda edición del primer volumen de la *Wissenschaft der Logik*, se dan a conocer los principales trabajos de Cauchy sobre los principios fundamentales del Análisis. (...) La segunda edición del tomo primero de la *Wissenschaft der Logik* contiene incluso una toma de posición frente a la doctrina de Cauchy. En la primera edición de la *Wissenschaft der Logik* podemos ya notar una cierta toma de contacto con la teoría de los límites de Cauchy."

10 Cfr. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993. Pág 336.

aritméticas (el número, el cuanto y el progreso cuantitativo infinito)

c) La medida: en la que sintetiza el regreso a la cualidad por mediación de la cantidad.

Sin embargo, es en la última edición de la *Ciencia de la Lógica*, publicada en 1832, un año después de la muerte del filósofo, donde se encuentran tres extensas notas dedicadas al cálculo infinitesimal y al debate filosófico de las posiciones encontradas¹¹. Ellas se titulan como sigue:

- Nota 1: La determinación conceptual del infinito matemático.
- Nota 2: El fin del cálculo diferencial deducido de su aplicación.
- Nota 3: Aún otras formas relacionadas con la determinación cualitativa de magnitudes.

Nota 1: En principio, Hegel tiene una doble valoración, positiva y negativa, sobre la introducción del infinito en la matemática de la época. Por un lado, cree positivamente que se ha logrado una ampliación de la matemática por la noción de infinito matemático y sus resultados. Sin embargo, considera que esta disciplina carece de justificación del uso del infinito matemático. Se pretende exactitud de los resultados, pero no es exacto el concepto mismo, al punto que se considera que la operación misma por la cual el infinito es introducido no es exacta.

De todas maneras quizás lo más importante sea que el infinito matemático tiene en su fondo la noción de verdadero infinito, y está por encima del tradicional infinito

11 Cabe destacar que la tercera nota, la más extensa, es original de esta última edición de la *Ciencia de la Lógica*, esto es, no se encuentra en ediciones anteriores.

metafísico.¹²

Hegel describe el debate entorno al infinito matemático como un campo de discusión entre sordos ya que, por un lado, la matemática rechaza la competencia de la metafísica, pues no le interesa qué es lo verdadero en sí (una herencia de la crítica kantiana). Por otro lado, la metafísica no sabe negar los “brillantes” resultados del empleo del infinito matemático. La matemática no puede aclarar sus propios conceptos ni deducir los procedimientos que el empleo del infinito requiere.

La contradicción de la matemática, que debe ser solucionada filosóficamente, es que trata sus magnitudes infinitas como cuantos finitos. La cuestión crucial es que el método del cálculo infinitesimal “aumenta las magnitudes finitas por una magnitud infinitamente pequeña y luego en la operación sucesiva en parte la conserva y en parte la deja atrás” esto conduce a que el resultado es tan aproximado que su inexactitud puede pasarse por alto. Pero Hegel cree que “en la operación misma que antecede al resultado no puede ser omitida la representación de que algo no sea igual a cero, pero que sea tan carente de importancia, que puede prescindirse de tenerlo en consideración”.¹³

Es decir, Hegel le critica a la matemática infinitesimal su falta de rigurosidad, siendo esta ciencia rigurosa por excelencia. Se propone entonces mostrar cómo en el infinito matemático se vislumbra “oscuramente” el verdadero infinito, el conceptual, que está en la base del cálculo.

12 Cfr. Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, T I, Solar, Bs. As., 1993. Pág. 310: "Pero en el sentido filosófico el infinito matemático es importante porque de hecho está en su fondo el concepto del verdadero infinito, y él mismo está muy por encima del llamado *infinito metafísico* habitual, en base al cual alegan las objeciones en contra del primero", pág. 310. Nota 1.

13 Hegel, G.W. F., *Ciencia de la Lógica*, ed. Solar, Bs. As. 1993. Pág. 312. Nota 1.

Estrictamente hablando, Hegel define el infinito matemático como una magnitud más allá de la cual no puede darse ninguna mayor o menor (infinitamente grande/pequeño); y esto es progreso al infinito (infinito malo); en sus palabras, "La determinación ordinaria del infinito matemático consiste en que éste es *una magnitud, más allá de la cual* - cuando está determinada como lo infinitamente grande - no puede *darse ninguna mayor o bien* - cuando está determinada como lo infinitamente pequeño - no pueda ya *darse ninguna menor*, o sea que en el primer caso es mayor o en el segundo es menor que cualquier magnitud dada. En esta definición no se halla por cierto expresado el verdadero concepto; antes bien, como ya se observó, sólo su contradicción que consiste en el infinito progreso".¹⁴

Ahora bien, la magnitud (*die Größe*) se define en matemática como lo que puede ser aumentado o disminuido. Sin embargo, no es el caso de una magnitud infinita, que no puede ir más allá. Por lo tanto, "en realidad ya no es un cuanto como tal"; pero antes se dijo (cfr. Magnitud, Cualidad) que la magnitud es el cuanto determinado. Hay, pues, que justificar el éxito de los resultados matemáticos de la introducción del infinito en el álgebra, frente a estas contradicciones en su fundamentación filosófica.

La respuesta hegeliana viene de la mano de la perspectiva dialéctica y relacional. El número quebrado $\frac{2}{7}$, por ejemplo, representa una relación, y por lo tanto es la relación cuantitativa en la que se expresa un infinito (0,285714...) de modo finito. una es la expresión como relación, otra como monto. La serie infinita decimal es la mala infinitud. La fracción como relación, en cambio, expresa que la negación está inmanente, y por lo tanto, es la verdadera infinitud. Paralelamente, estos infinitos matemáticos pueden nombrarse metafísicamente como

14 Cfr. Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, ed. Solar, Bs. As, 1993. Pág 313. Nota 1.

“relativo” y “absoluto” respectivamente.

Hegel destaca a la filosofía de Spinoza en este punto: infinito para Spinoza es la afirmación absoluta de la existencia de una cierta naturaleza, y lo finito, al contrario, como una determinación, esto es, como una negación.¹⁵ Así distingue Hegel, a partir de Spinoza, el infinito de la imaginación (la serie infinita “mala”) y el infinito del pensamiento o en acto o real. Según Spinoza *Omnis determinatio est negatio*, toda determinación es una negación de la sustancia. En el caso de Hegel, toda determinación es una negación del verdadero infinito, la instancia total.

El infinito verdaderamente matemático se expresaría en las funciones, por su inconmensurabilidad. Una función en matemática es una regla que asocia un número a otro número. Por ejemplo, $2 \rightarrow 4$ o escrito en la fórmula de una función $x \rightarrow x^2$, también se escribe $f(x) = x^2$. Las magnitudes de una función son variables, su contenido o valor puede variar. Lo que importa es la función, la relación entre ambos, y así hasta el infinito otros números en su lugar, sin que cambie el valor puesto en la función.¹⁶

15 Cfr. Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993. Pág. 321/322: "La afirmación absoluta de una existencia tiene que tomarse precisamente como su referencia a sí misma, y no [tiene que] existir por el hecho de que existe un otro; en cambio lo finito es la negación, un cesar como *referencia a un otro que empieza fuera de él*"

16 Cfr. Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993. Pág. 324: "A fin de hacer inteligible dónde está la verdadera determinación de los momentos de una función, que ocupan el interés del análisis superior, tenemos que recorrer una vez más los grados ya señalados. En $2/7$ o en a/b , son 2 y 7 cada uno por sí cuantos determinados y la relación no es esencial a ellos; a y b deben igualmente representar tales cuantos, que aun fuera de la relación, siguen siendo lo que son. Además $2/7$ y a/b son también un cuanto fijo, un cociente; la relación constituye un monto, cuya unidad expresa el denominador, y el monto de estas unidades el numerador -o viceversa; aun cuando en lugar de 2 y 7 se pongan 4 y 14, la relación, también como cuanto, continúa siendo la misma.

Lo mismo sucede en ecuaciones de otros niveles, como las funciones de curvas, donde la razón misma es la variable, y un tercer nivel más elevado de infinitud: el cociente diferencial dx/dy , donde x e y tienen significación como momentos "evanescentes", esto es, valores acercándose a 0, sin llegar a igualar a 0.¹⁷

En cuanto a los infinitésimos, Hegel reconoce la intuición de Newton, quien afirma que no hay magnitudes últimas o partículas infinitesimales, sino momentos: crecer o decrecer sin límite, etc. Hegel señala que "el pensamiento no puede ser determinado más exactamente que del modo en que lo dió Newton. Separó él las determinaciones que pertenecen a la representación del movimiento y la velocidad (de donde Newton tomó especialmente el nombre de *fluxiones*), porque el pensamiento no se muestra en ellas en la abstracción conveniente, sino en forma concreta, mezclada con formas inesenciales. Estas fluxiones las aclara al decir que no las entiende como *indivisibles*... sino como *divisibles evanescentes*"¹⁸. Esta noción de "fluxión" expresa un movimiento, un momento, no un estado fijo, de allí su carácter evanescente. Por lo cual, más que cuantos determinados, estamos ante la presencia de los *límites de una relación*.

Hegel considera que la noción de magnitud evanescente mantiene la idea correcta de límite, mientras que la propuesta sostenida por Leibniz de referirse a los infinitésimos como entidades fijas, últimas e irreductibles no se comparece con la realidad ni con la lógica de relaciones.¹⁹

17 Cfr. Duque, Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998. pág. 627 y ss.

18 Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993. Pág. 328.

19 Cfr. Miranda, Francisco, *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, Univ. Navarra, 2000. Pág. 26: "Este

Nicolas Carnot en su *Reflexions sur la Metaphysique du calcul Infinitesimal* (1797) llega a establecer una ley de la constancia en la evanescencia, esto es, las magnitudes evanescentes mantienen todavía la relación de donde nacen, antes de desaparecer. Hegel opina que "esta depuración de la relación cuantitativa no es por lo tanto otra cosa que (lo que ocurre) cuando una existencia empírica se halla concebida"²⁰. En otras palabras, los infinitésimos como magnitudes evanescentes son la expresión matemática de las existencias efectivamente reales, un tránsito entre el ser y la nada. Es la lógica del devenir.

El problema entonces no es la entidad de los infinitésimos o las fuerzas infinitesimales. El debate acerca de si los infinitésimos existían o no en el mundo real o el matemático, fue intenso en el siglo XVII, muestra de ello se conservan, por ejemplo, la correspondencia entre Leibniz y Bernouilli.

En resumen, las cantidades evanescentes no son la verdad, sino momentos de la verdad. Metafísicamente hablando, su ser consiste en desaparecer frente a la razón que definen. El *Ser* de estas magnitudes no es más que su función: definir una relación. La razón matemática aquí es más que nunca la razón hegeliana, la relación.

Hegel destaca el uso del paso al límite, o acercamiento a lo cada vez más pequeño. Como afirma Miranda "el límite

concepto de magnitud evanescente muestra la verdadera naturaleza de lo que Hegel llama *movimiento*. Al mismo tiempo, este concepto es el precedente de categorías empleadas en la Lógica de Hegel para explicar conceptos importantes tales como *contradicción* (Widerspruch), *asunción-eliminación-conservación* (Aufhebung), *devenir* (Werden) y *momento*. El término de *magnitudes evanescentes*, empleado por Newton en la mecánica, es elevado a concepto en la Lógica de Hegel. De esta forma, Hegel sintetiza el tiempo de la mecánica racional con el tiempo de la historia humana (divina); esto es, con el tiempo especulativo."

20 Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993. Pág. 330.

es un concepto indispensable. La importancia de este concepto no es afectada por aceptar o rechazar el concepto de lo infinitamente pequeño. Pero una vez entendido el concepto de *límite*, el infinitamente pequeño resulta superfluo"²¹.

Es Augustin Cauchy quien introduce como base para fundamentar el cálculo infinitesimal el concepto de *límite*, que definió así: "Cuando los sucesivos valores atribuidos a una variable se aproximan indefinidamente a un valor fijo, tanto que al final difieren de él tanto como uno desea, esta última cantidad es denominada el límite de todas las otras."²² Siguiendo esta definición, los infinitésimos son variables que tienen a cero, entonces "cuando los sucesivos valores de una variable disminuyen indefinidamente, de tal forma que llegan a ser menores que cualquier cantidad dada, esa variable es lo que denominamos infinitésimo. El límite de esa variable es 0."²³

Hegel aprecia esta formulación del límite en matemática, pues supera la perspectiva del infinitésimo como partícula última estática e instala una metafísica de las relaciones, esto es, la teoría de los límites. En la lógica de la cualidad (doctrina de ser, primera sección) Hegel define lo finito como lo negado, determinado (siguiendo su reformulación de Spinoza) y *limitado*. Esta limitación, empero, es al mismo tiempo una autodeterminación. Llegar hasta un límite es no poder ir más allá sino a costa de la

21 Miranda, Francisco, *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, Univ. Navarra, 2000. Pág. 244.

22 Cauchy, A., *Cours d'analyse*, 1821, citado por Durán, Antonio, *La verdad está en el límite. El cálculo infinitesimal*, EDITEC, Navarra, 2011. Pág. 130.

23 Posteriormente Karl Weierstrass (1815-1897) revisó esta definición de límite eliminando las expresiones con aire geométrico del tipo "se aproximan indefinidamente" o "disminuyen indefinidamente" por expresiones aritméticas.

propia desaparición y en esto consiste, precisamente, su ser finito. Es el doble sentido del límite de lo finito, un estar cerrado en sí por la interdependencia con lo otro que sí. En palabras de Hegel,

"El propio término (Grenze) de algo, puesto así por él como un negativo que a la vez es esencial, no es sólo un término (Grenze) tal, sino un *límite* (Schranke). Pero el límite no es sólo lo puesto como lo negado; la negación tiene un doble filo, en cuanto que lo puesto por ella como negado es el *término* (Grenze); (...) A fin de que el término (Grenze), que se halla en general en algo, sea límite (Schranke), es preciso que ese algo al mismo tiempo *lo supere* en sí mismo y se refiera en sí mismo *a él como a un no existente*."²⁴

Todo límite a la vez que cierra, relaciona y abre a la interdependencia.

En consecuencia, este movimiento ínsito en todo lo finito, de ser en sí e ir más allá de sí, es lo que Hegel llama infinito verdadero. La matemática infinitesimal, al aplicar la noción de límite en el cálculo, está expresando la lógica de la realidad.

4. La *medida* como síntesis de la cantidad y la cualidad en la *doctrina del ser* y el tránsito a la esencia.

Finalmente, todo el proceso lógico del ser cuantitativo se resuelve en la medida. El aspecto relacional de todo lo que es no se reduce a una red de interdependencia de los entes. Si no, permaneceríamos en una especie de "armonía pre establecida" no se sabría bien cómo ni porqué. Que la realidad efectiva sea infinita en el sentido verdadero

24 Hegel, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993. Pág. 169.

del término, esto es, autodeterminada, y que la matemática, particularmente en el cálculo infinitesimal logre asir esta dinámica, se comprende también porque existe una regla que regula el movimiento. Tal regla es la medida.

Mientras que la interpretación moderna general de la magnitud es puramente cuantitativa, para Hegel toda magnitud está mediada por la elección concreta de una unidad o grado (exponente de la operación), y por la referencia implícita al instrumento de medida.... Los instrumentos de medida y lo que en cada caso medimos forma parte del ser finito cualitativamente determinado por la experiencia. La medida es un proceso de relación entre lo que se mide y la escala de medición. Hay una regla.

Toda magnitud, entonces, implica una medida, por ejemplo 1 hora o 1 kilómetro, y se vinculan directamente a una regla, un reloj, una escala métrica. Respecto a estos instrumentos comparamos un algo otro real, para así medirlo de esta forma. Obtenemos de esta forma trayectorias o duraciones de un recorrido. La medida se convierte en una serie de relaciones de medidas. No existe, así, nada independiente. Ahora bien, la totalidad de estas relaciones es un absoluto sin relación, lo des-mesurado. En realidad, siguiendo la lógica dialéctica, lo medido en sí mismo, en sus determinaciones. Es lo que Hegel llama "la indiferencia absoluta", la última determinación del ser, antes de que éste se convierta en esencia. En sus palabras, es "este ser presupuesto... que es originaria independencia e identidad consigo, sólo como el *resultante e infinito confluir consigo mismo*. Así el ser se halla determinado a ser *Esencia*".

El cálculo matemático puede entonces referirse a objetos de la experiencia, pues es el medio por el cual nosotros relacionamos sintéticamente lo cualitativo y lo cuantitativo del ser en la medida, y no por un presupuesto carácter cuantitativo de la naturaleza o los objetos.

En palabras de Miranda, "La medida designa los

procesos reales de medición que concretan los grados y conducen a resultados métricos reproducibles. Los enunciados cuantitativos se transforman de esta forma en enunciados sobre el universo material. Los patrones y mediciones constituyen la regla proyectiva de las representaciones matemáticas sobre la experiencia"²⁵.

5. Breves conclusiones.

Sólo a modo de conclusiones parciales, que permiten orientar la lectura de los textos hegelianos en torno al cálculo y sus posible interpretaciones en el marco de la época y su obra, poderemos resumir lo expuesto en los siguientes puntos:

- El debate sobre el estatus epistemológico de la matemática no está separado de la mirada epistemológica general hegeliana e incluye en su consideración a las ciencias sociales en tanto es un proceso espiritual.

- El cálculo infinitesimal ofrece miradas nuevas y más concientes de la realidad, pero debe ser sacado a la luz su fundamento filosófico. El infinito matemático en el cálculo expresa el verdadero infinito.

- El problema del infinito matemático no es primariamente epistemológico, sino lógico/ontológico. "La crítica de Hegel se centra en el significado metafísico-cosmológico de tales predicados y determinaciones lógicas (tiempo, espacio, etc.). El concepto de lo que significa verdadera infinitud (die wahre Unendlichkeit) viene dado primeramente por el análisis matemático de objetos (los números) o por el *infinito matemático* del cálculo infinitesimal. El objetivo del análisis hegeliano del pensamiento matemático es, por un lado, aclarar instrumentalmente los conceptos empleados por la matemática. Por otra parte,

25 Miranda, F., *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, Un. Navarra, 2000. Pág. 132.

tomar el concepto de *infinito matemático* (verdadero sentido de infinitud) como crítica a la metafísica tradicional."²⁶

- "El éxito aplicativo del cálculo infinitesimal al mundo natural es una constatación de la tesis especulativa de Hegel sobre la verdad y realidad que le corresponde al *mundo*. El *mundo* no es nada absolutamente determinado; esto es, no es *cosa en sí*. El mundo no es principio ni del *Ser* ni del *Conocer*, sino resultado de un devenir reflexivo: es lo que existe como relación entre *Ser* y *Nada*; es más, es la diferencia misma, la relación misma entre *Ser* y *Nada*. El *mundo* y las *cosas mundanas*, las determinaciones finitas relativamente inmediatas a la percepción sensible, no son ni el *ser* (la totalidad) ni la *Nada*, sino que son movimiento"²⁷.

Al fin y al cabo, algo muy parecido a las magnitudes evanescentes de Newton.

Bibliografía

- Durán, Antonio, *La verdad está en el límite. El cálculo infinitesimal*, EDITEC, Navarra, 2011.
- Ellsworth de Slade, *Das wahrhafte Unendliche und die Unendlichkeit der Mathematik. Eine Studie zu den Entsprechungen zwischen Hegels Bestimmung des wahrhaftigen Unendlichen in der "Wissenschaft der Logik" und seiner Auffassung der Infinitesimal Mathematik*, Heidelberg Universität, 1994.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Solar, Buenos Aires, 1993.
- Hegel, G. W. F., *Werke*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am

26 Miranda, F, *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, Un. Navarra, 2000. Pág.202.

27 Miranda, F, *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, Un. Navarra, 2000. Pág. 29.

Main 1970, (8 tomos).

- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza, Madrid, 2000.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1978.
- Hoffmann, Thomas Sören, *G. W. F. Hegel. Eine Propädeutik*, Marix Verlag, Wiesbaden, 2012.
- Menegoni, Francesca, Illeterati, Luca, *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken*, ed. Klett-Cotta, Stuttgart, 2004.
- Miranda, Francisco Xavier, *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*, Ed. Univ. Navarra, 2003.
- Moretto, Antonio, *Hegel e la "matematica dell' Infinito"*, Pub. di Verifiche 8, Trento, 1984.
- Pippin, Josef, *Hegels Idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, 1999.
- Rehm, Margarete, *Hegels spekulative Deutung der Infinitesimalrechnung*, Köln Universität Verlag, 1963.

A SPHERE OF MEDIATION: HEGEL, REFLECTION AND METHODOLOGICAL CONSTRUCTIVISM

Daniel Wenz
FernUniversität Hagen

1. Introduction

The young Schelling and Hegel developed the concept of a philosophy of reflection as a negative foil for the articulation of their own vision of philosophy -- speculative philosophy. For them, a philosophy of reflection represented the negative aspects of the development that philosophy underwent during the enlightenment. If this would be all that could be said about the connection between speculative philosophy and the philosophy of reflection, then a speculative philosophy would be a reactionary project. But this is only one side of the story. Because the methodological ideal that emerged slowly against its negative foil was a transposition of the ideal of the enlightenment itself -- the concept of freedom as autonomy. So in a way, speculative philosophy can be seen as an enlightened philosophy of reflection.

The topic of this paper is the methodological aspect of the relationship between the concepts of a philosophy of reflection and a speculative philosophy -- especially in respect to the development of a philosophical terminology. An examination of this relationship is carried out by confronting it with the methodological approach of the Erlanger school of methodological constructivism.

In the following, I will first give a quick overview of the development which the concept of a philosophy of reflection underwent from early attempts of its articulation by Hegel in the *Kritisches Journal für Philosophie* up to its modified function in the *Science of Logic*. Here I will highlight the interconnection between the method and the topic of philosophy in general. The second part consists in an examination of the mode of philosophical reflection characteristic of the method of the Erlanger school of methodological constructivism. This examination is conducted with regard to the question "Is methodological constructivism a philosophy of reflection?" Answering this question will reveal an interesting aspect of the concept of speculative philosophy that links it to contemporary discussions about philosophical methodology. This aspect can be phrased in the following question: *is it possible to use and to thematize a concept in the same instant?*

2. Hegel's Concept of a *Philosophy of Reflection*

2.1 Philosophy of Reflection and speculative Philosophy in the *Kritisches Journal für Philosophie (1801-2)*

Hegel's harsh verdict concerning what he calls derogatorily "philosophy of reflection" seems to be well-known¹, though Hegel himself never gives a clear definition of it.

The term "philosophy of reflection" was coined in a series of three articles that were published between 1801

¹ In fact, the Hegelian concept "philosophy of reflection" has its own entry in the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* as well as in the *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*.

and 1802 in the *Kritisches Journal für Philosophie*². The phrase "philosophy of reflection" was developed by Hegel (and Schelling) to distinguish the form of *speculative* thinking they aimed to articulate from other forms of philosophy that had been formulated in the wake of the enlightenment. The concept "philosophy of reflection" therefore does not denote a specific philosophy and not even a specific school³ but a certain meta-philosophical attitude. This attitude concerns the relationship between the philosopher, his topic and the method he employs to thematize his topic. It can be reconstructed from each of those three relate.

From a methodological point of view, a philosophy of reflection can then be characterized in the following way: A philosopher of reflection can be characterized as someone who approaches a given topic with a ready to hand set of concepts. This set of concepts he employs in tackling his topic is – if at all – only contingently appropriate for the task. This kind of philosopher is not aware that the concepts he employs are bound to presuppositions and therefore their application is subject to restrictions. He understands his conceptual tools as self-sufficient and universally applicable and is not able to recognize the mutual relationships between them. Furthermore, he does not realize that by approaching a given topic in this manner, he is forcing onto it a specific point of view that – far from being without presuppositions – is caught up in a whole network of requirements. To sum up: A philosopher of reflection is not able to see trough or even becomes aware of the web of relationships that span

² *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, dargestellt an den Werken des Herrn Krug* (1801); *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie* (1802); *Glauben und Wissen* (1802). C.f. GW 4; W 2.

³ In the three mentioned articles, Hegel subsumes under the heading "philosophy of reflection" such different approaches as Hume's skepticism, Locke's empiricism, Kant's critical philosophy, Fichte's subjective Idealism, Jacobi's advocating of faith and in a way any kind of philosophy of common sense.

between the specific point of view he brings to the subject, the subject itself and the concepts he applies to reflect on the subject. It is *because* of this misconception that a philosophy of reflection *as a philosophy*, bears the following deficiencies: It does not command a systematically developed terminology; it lacks the resources to locate itself as a theoretical position; and because of these deficiencies, it is not able to conceive of its topic in an appropriate manner.

As mentioned before, Hegel contrasts the philosophy of reflection with another approach that he coins "speculative philosophy". However, at the time when the three articles were published in the *Kritisches Journal für Philosophie*, his own conception of a speculative philosophy was still far from taking its final shape. Accordingly, so far a speculative philosopher can be only characterized as a philosopher who avoids all the shortcomings of the reflective philosopher: He is able to grasp and to explicate the relationship that obtains between his specific theoretical point of view, the concepts he employs and his topic. And he thereby is capable to locate himself in this whole endeavor. This act of self-localization is bound to and in a way consists in the systematic development of the concepts of reflection that enable him to grasp his topic in an appropriate manner.

According to this, a wrong methodological approach brings about a wrong conception of the topic of philosophy. Conversely, the wrong topic leads to a wrong methodological approach. What is meant by "topic" in this instance is not *some* topic that can be discussed in a philosophy⁴, but *the* topic of philosophy per se. Hegel calls this general topic of philosophy, that mirrors the methodological approach of a speculative philosophy *the*

⁴ Such as, to give some diverse examples, "the mind", "proper names", "the soul", "probability theory" or "virtue ethics".

*absolute*⁵. According to the conception of a speculative philosophy, no particular topic of philosophy can be conceived adequately without an adequate conception of the general topic of philosophy, i.e. the absolute.

2.2 The Concept of Reflection in the *Science of Logic*

Speculation will in some sense be a kind of self-reflection. Now it is plain that any type of reflective act still is a reflective act. In his mature approach to formulate a speculative philosophy Hegel therefore states that the concept of reflection – grasped adequately – is constitutive for the act of speculation. In line with this, Hegel's own examination of the concept of reflection can be found at the heart of his *Science of Logic* – the work where he develops the basic concepts of his very own approach to articulate a speculative philosophy:

"There results a sphere of *mediation*, the notion as a system of *reflected determinations*, that is, of being in process of transition into the being-within-self or inwardness of the Notion. In this way, the notion is not yet posited *as such* for itself, but is still fettered by the externality of immediate being. This is the doctrine of essence which stands midway between the doctrine of being and that of the Notion"⁶.

⁵ The connection between the methodological deficiencies of the different forms of a philosophy of reflection and their incapability to grasp the topic of a speculative philosophy (i.e. the absolute) figures prominently in the introductory passages of *Glauben und Wissen*. C.f. GW 4, 315ff.; W 2, 287ff.

⁶ "Es ergibt sich daraus eine Sphäre der *Vermittlung*, der Begriff als System der *Reflexionsbestimmungen*, d.i. des zum *Insichsein* des Begriffs übergehenden Seins, der auf diese Weise noch nicht als *solcher* für sich gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Sein als einem ihm auch Äußeren zugleich behaftet ist. Dies ist *die Lehre von dem Wesen*, die zwischen der Lehre vom Sein und der vom Begriff inmitten steht" (GW

Here, the concept of reflection is introduced via the concept of essence. In a way, the whole *Doctrine of Essence* (which makes up the middle part of the *Science of Logic*, placed between the *Doctrine of Being* and the *Doctrine of the Notion*) is dedicated to the development of a concept of reflection that is adequate for the project of a speculative philosophy. The question in answer to which the concept of reflection is introduced is essentially a question about the meaning of the concept of essence. The answer to that question is conceived of as a further explication of the concept of being in such a way that its content can be rephrased in another form which Hegel calls "the notion". This line of development can be summarized in the following (not very concise and much too short) way: At the end of the *Doctrine of Being* the question arises what it means that something represents⁷ the essence of something. In short the answer leads to the topic of reflection and initiates the development of a terminology of reflection up to a reflective conception of reality (*Wirklichkeit*). At this point the question is transposed to a question about the grounding structure of subjectivity (which is then dealt with in the *Doctrine of the Notion*). The takeaway message is that Hegel structures his discussion of the concept of reflection in the following way: An attempt to try to grasp the concept of reflection adequately will always lead to the development of the basic terminology that enables the act of reflection. This again will lead (semantic necessity) to the task of rephrasing our common conception of reality (as *Wirklichkeit*), viz. the way we think about what we are thinking about in the act of reflection. This in turn (and again via semantic necessity) will enable us to reflect on

21, 46). Translation according to A.V. Miller (transl., 1969), *Hegel's Science of Logic*. London: Allen & Unwin, 61.

⁷ At this point, "represents" has to be conceived of in a non terminological, vague way.

ourself of as the structure of grounding subjectivity, thereby forcing us to perform the act self-localization that a truly speculative philosophy demands. At the end of this paper, I will say more about how Hegel composes the *Science of Logic* in respect to his examination of the concept of reflection.

2.3 Concept vs. Fashion of Reflection

Concerning the question of what characterizes a philosophy of reflection it is important to distinguish the following two aspects: One can scrutinize the *manner* of reflection in a certain kind of philosophy. "Manner of reflection" here means the more or less creative way of the methodical usage of the conceptual tools of this kind of philosophy. Or one can scrutinize the level on which in a certain kind of philosophy the concept of reflection and with it the conceptual tools that this philosophy itself employs is thematized in this same philosophy (and in the conceptual framework of this same philosophy – not in the sense of a sideways-on commentary that is uttered by someone who uses or develops this philosophy). Thus it could (and it does) happen that the creative employment of the conceptual tools of a philosophy by far surpasses the level of these conceptual tools as well as the level of the theoretical insight in the employed methods. In this case, what is expressed *through* such a philosophy is of much more value than what is actually asserted *in* it. To escape the verdict of being a philosophy of reflection, both levels, that of the reflective performance as well as the level of the methodological self-pervasion have to be on a par. For example: If Dieter Henrich is right in his often repeated claim that Hegel fails in the *Science of Logic* to make explicit the basic operations which ground the development of the concepts of the *Science*

of *Logic* itself⁸, then what is developed in the *Science of Logic* is itself not more than a (admittedly very advanced and virtuosic) form of a philosophy of reflection. In the following sections, I will analyze the conception of reflection that lies at the heart of the philosophical school of *methodological constructivism*⁹ as formulated by its founders Paul Lorenzen and Wilhelm Kamlah.

3. Methodological Constructivism

The philosophical school of mc resides most prominently in the field of philosophy of science. It is best known for its attempts to formulate so called proto-theories. A proto-theory of a particular science consists in a reconstruction of its most basic terms¹⁰ via a process of language-normalization that employs operative definitions. To give an example: When developing a proto-geometry, the usage of relevant linguistic expressions is to be captured via the specification of manufacturing methods of the basic shapes that are used in the Definitions of Geometry¹¹. For instance, the concept "plain" is captured through the specification of a method to manufacture plain surfaces.

Although they are primarily used in the philosophy

⁸ C.f. most prominently: Dieter Henrich (2010). "Hegels Logik der Reflexion". In: *Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage*. Berlin: Suhrkamp, 73ff. First edition: Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.

⁹ In the following mc.

¹⁰ Or more precise: the proto-concepts those basic concepts are based on. A very short and concise introduction can be found in Paul Lorenzen (1974), *Konstruktive Wissenschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

¹¹ C.f. Paul Lorenzen (1984). *Elementargeometrie. Das Fundament der analytischen Geometrie*. Mannheim, Wien, Zürich: B.I.; Peter Janich (1997). *Das Maß der Dinge. Protophysik von Raum Zeit und Materie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, esp. 35ff. Both attempts differ in main aspects.

of science, the methods of mc were developed with a claim of universal applicability. Whenever used, the methods of mc are adjusted to its respective field of usage. To give another example: In the case of the articulation of proto-physics, mc can take the form of a theory of measuring instruments. What is of interest for us is the form of reflection used in mc. The topic of this article are not the methods and concepts that are employed in a specific proto-theory but the articulation of the general methods and terminology of mc itself. The school of mc has sprouted many different branches over the more than 50 years since its first appearance. The following investigation can therefore only be seen as a reconstruction of its underlying main idea. For this reason, I will focus on the program of mc as it was formulated in the *Logische Propädeutik*¹², written by Wilhelm Kamlah and Paul Lorenzen¹³.

3.1 The Concept of a *Logische Propädeutik*

The LP is introduced as a new beginning in philosophy. This is deemed necessary by the authors of the LP because of the gridlocked and confused situation in philosophy. What is missing is discipline in thought and language. In the best case, the different philosophical schools do not talk with but ignore each other. In the worst case they talk on cross purposes, thereby not dissolving but

¹² Wilhelm Kamlah, Paul Lorenzen (1996). *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens 3. Auflage*. Stuttgart, Weimar: Metzler (1. Auflage 1967). In the following LP.

¹³ Peter Janich developed a variation of mc (Kulturalismus) that differs in some aspects from the form of mc presented here. He wrote an alternative version of the LP, which differs in some important ways from the LP. Cf. Peter Janich (2001). *Logisch-pragmatische Propädeutik. Ein Grundkurs im philosophischen Reflektieren*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft, esp. 11ff. In this paper, I will only examine the LP and the project of mc according to the LP.

contributing to the overall confusion in philosophical research. The LP is designed as an antidote to the illness that this situation has caused in the body of the philosophical community. It strives to discipline the mode of thinking and talking in philosophy, thereby providing a common ground that enables the different schools once again to engage in dialog. At first glance, this seems to be a modest enterprise. But this first impression is swiftly destroyed by the further remarks of the authors of LP. According to their further comments, LP is designed as "*the doctrine of the basic elements and regulations of any rational mode of talking*"¹⁴. The main Task of the LP is nothing short of "revising and reformulating the basic structure of the language of science and philosophy"¹⁵. According to this, the question a LP has to deal with can be phrased in the following way: How is it possible to create a terminology that not only helps us to make explicit how we talk about something in a rational way, but also in a certain sense enables us to talk and think in a rational way at all? Obviously, the very possibility to answer this question already presupposes the ability to talk about something in a rational way. This immediately provokes another question: How is it possible to begin with the articulation of a LP at all.

In the LP, this problem is dealt with through a reconsideration of the situation that caused the desire to articulate a LP in the first place. A new beginning has to be made, due *doubts* concerning the *feasibility* of the methodological approaches that had been developed in philosophy so far. The authors of the LP are therefore not aiming at an approach that cannot be doubted. The very criterion of not being able to be doubted is taken to be a

¹⁴ "*Lehre von den Bausteinen und Regeln jeden vernünftigen Redens*" (LP 13. Translation by Daniel Wenz, the emphasis is taken from the original).

¹⁵ "die Sprache von Wissenschaft und Philosophie überhaupt von Grund auf zu überprüfen und neu zu entwerfen" (LP, 14).

dead end. What is called for is not something that is immune to any form of doubt, but something that can be trusted in. The solution of the authors of LP consists in a request aimed at their readers. They are asked to simply trust in the first positings that are laid down in the first passages of the LP. The authors of LP, consciously posit a presupposition, which can be phrased in the following way: *We already always speak to each other as rational beings in and about a shared world*¹⁶.

This vague setup is refined further by a restriction: Every concept and every assertion introduced from the language of science and philosophy has to be factored out of the base material that can be used to articulate the terminology of the LP¹⁷. This is executed again by a request aimed at the reader to act as if she never had learned the usage of the words of the so called erudite language (*Bildungssprache*). This bracketing of a certain set of concepts is more than just a modification of the language 'that we already always speak' of the primal presupposition of the LP. The distinction between an 'erudite language' and a 'common language' is itself an informal introduction of the *concepts* "erudite language" and "common language" in the LP. As will be made transparent in the following sections of this paper, the whole LP can be seen as an implicit reconstruction of these two concepts. The positing of these two layers of language in an ongoing gradual process of a reciprocal specification is a constitutive reflection.

The further construction of the terminology of the LP is then achieved via a process of normalization of language that first introduces the usage of reflective concepts through the invocation and annotation of examples and counterexamples of the usage of non-reflective vocabulary. On the one hand, the execution of this normalization can be seen as generated through the implicit process of the gradual

¹⁶ Cf. LP, 21.

¹⁷ Cf. LP, 23ff.

construction of the concepts of a 'common' and an 'erudite language'. On the other hand, this process itself can be seen as constituted through the conduction of this normalization. How this is realized can be exemplified through the construction of the expression "predicator" (Prädikator).

3.2 The Development of the Terminology of the LP

To introduce the term "predicator" into the official vocabulary of the LP, the authors confront the reader with an example of a situation in which the usage of an expression that will be later identified as an instance of the type "predicator" is acquired by a third person.

"We now begin with a simple speech act by saying something such as: "This is a *bassoon*." More precisely, we conceive a *situation* of a disciple in a college of music who is introduced into the topic of woodwinds: The tutor takes a bassoon in his hand and utters the quoted sentence. The sentence constitutes (in this situation) a speech act that is connected to a *deictic* act"¹⁸.

In this example, a bassoon is presented with the words "This is a *bassoon*". After invoking this situation, the authors turn directly to the reader and urge him not to misunderstand the intentions of the authors such as to read it as an attempt to introduce the grammatical *form* "subject" to him. To get this point across, the authors produce another example which includes the phrase "this is funny".

The usage of the term "form" at such an early stage

¹⁸ "Wir beginnen nun mit einer einfachen sprachlichen Handlung, indem wir z.B. sagen: "Dies ist ein *Fagott*." Genauer, wir denken uns eine *Situation*, in der ein Musikschüler über die Holzblasinstrumente aufgeklärt wird: Der Lehrer nimmt ein Fagott in die Hand und sagt den angeführten Satz. Der Satz stellt eine sprachliche Handlung dar, die in diesem Falle verbunden ist mit einer Handlung des *Hinweisens*" (LP, 27).

of the construction of the terminology of the LP is certainly conspicuous. It is commented by the authors in the following way:

"We have used -- again prematurely -- the expression "form" without being sufficiently prepared. Through this we come to realize that we are prone to use in our commenting phrases (Erläuterungssprache) expressions that are not part of our common but of our erudite language. Although we use them *instrumentally* already at this early stage of our exposition, we should introduce them correctly not until later. However, as we are not *forced* to speak at this point of "form", this prematurity will not impose a disconcerting obstacle"¹⁹.

Only after the next few steps during which aside from "form" other classical terms of reflection like "identity" or difference are used, the introduction concludes with the remark that now the predicator "predicator" has been mastered. Subsequently the next concept "proper name" is introduced via the commitment to the rule that if something is an object (Gegenstand) and if it is possible to affirm a predicator of it then it is permitted to name the object with a proper name. By this means the so-called concepts of elementary predication are successively introduced. Hereafter and in a similar fashion the concepts "world", "language", "speech", "definition", "truth", "reality" and "assertion" are introduced in a recursive, non-circular

¹⁹ "Damit haben wir, wiederum voreilig, den Ausdruck "Form" verwendet, auf den wir hier noch ungenügend vorbereitet sind. Wir sehen also, dass uns in der Erläuterungssprache auch jetzt wieder leicht Ausdrücke unterlaufen, die zwar unserer Bildungssprache, nicht aber der Umgangssprache angehören und die wir, obwohl wir sie *zweckmäßigerweise* schon jetzt verwenden, korrekterweise erst später einführen sollten. Da wir aber nicht *gezwungen* sind, schon jetzt von "Form" zu sprechen, bietet diese Voreiligkeit kein beunruhigendes Problem" (LP, 28).

manner. The LP concludes with the development of a dialogical logic which builds on the terminology that has been articulated so far.

3.3 Doubts

At a first glance the portrayed program of the LP appears to be less than convincing. Its primal presupposition – that we are always already in communication with others in a shared world – has a suspicious ring if considered as a starting point for the development of means to dissolve philosophical disputes. It seems to be very demanding and therefore open to attacks. Also, the common and erudite language distinction – the precondition that renders the articulation of the terminology of the LP possible in the first place – seems not to be available to someone who, according to his own standards, is not allowed to use *the concepts of any erudite language*. And the recourse to the common and erudite language distinction is not the only transgression of the boundaries that had been drawn by the authors of the LP. Since each introduction of a new concept is based on a new distinction that draws on the conceptual resources of the erudite language.

As we have seen, the authors of the LP are aware of these problems but tend to marginalize them²⁰. They admit that certain concepts of the erudite language are employed in their elucidations. But these, so they say, are not used to articulate and determine the rules that constitute the targeted language use. Furthermore they point to the fact that every concept that is employed in the elucidations that has further relevance for the terminology of LP is itself reconstructed later on in the LP, i.e. it becomes itself the target of a normalization and thereby part of the terminology of the PL.

²⁰ Cf. 3.2; LP, 28.

Along these lines the employment of concepts that belong to the erudite language is not an actual usage of the erudite language but an *anticipation* of the terminology of the LP. In such a case of an anticipation, the authors of the LP are addressing their readers not on a par but highlight their teacher-student relationship. This relationship is accounted for by the fact that the authors are already acquainted with the complete terminology of the LP and the authority that the authors possess qua being the authors of the LP. But such remarks are not particularly suited to dissolve the doubts of a critical reader. They rather reinforce her suspicion that despite of all its formal stringency the way the terminology of the LP is developed is rather contingent and based on sheer authority than methodical.

3.4 Reconsiderations

In respect of the observations that were made above, the LP could also be read more charitably in the following way:

i) To begin with, the basic presupposition – being always already in a situation of mutual rational communication in and about a shared world – can be derived from the initial question concerning the possibility of developing a terminology that makes it possible to talk about something (in a rational way) at all. One just has to keep in mind, that the phrases "mutual communication" and "shared world" at this point mean and imply all and nothing. Or better: they only mean what the respective reader of the LP understands when she is confronted with them. The primal presupposition then is to be understood as a request. "shared world" is the request to talk *about* something. "Rational" is the claim that this talk is successful, that is that those engaged in talking come to some kind of understanding about something. "Mutually" demands that there are some means to check this understanding – someone else for whom it is

possible to *misunderstand* what I am talking about. The person at whom this set of requests is directed is the reader of the LP. He accepts these requests through the act of trying to understand the LP. The main point here is that the primal presupposition must not be taken as a *fact*. It does not state the existence of anything. And it does not invoke some kind of a priori structure of rationality. The primal proposition should be taken as a request or, to be in tune with the wider constructivist tradition: as a *proposition* in the sense of classical geometry (Konstruktionsaufgabe).

ii) The bracketing of the concepts of erudite language is the request to *construct* two layers of language. Again, this can mean all and nothing - because there is not one concept in a living language that is not part of both the erudite and the common language. The attribution of a concept to one of the two layers is (in a first instance) up to the individual reader. Not until the normalization respectively the reconstruction of a term like "predicator" is the content of the erudite and common language distinction (temporarily) defined. Concepts like "erudite language", "common language", "object" or "form", which are used in the anticipations and the recourses of the elucidations are classified via their usage and assigned to the layer of erudite language. By this means the erudite language itself is constructed through the recourses in the elucidations of a construction. The concepts that are in the course of this procedure assigned to the erudite language constitute the reservoir of concepts that the following stages of the construction of the terminology of the LP can draw on. Therefore each recourse to a concept of the erudite language is also a potential anticipation of a concept that will be constructed in the course of the further development of the terminology of the LP. If such a concept is officially introduced by being the subject of a construction, then this construction can and should be read as a further

determination of the original concept. To give an example: When the term "proper name" is introduced as that which denotes those objects that a predicator can be ascribed to, then what is determined in this way in the first place is not the concept "proper name" but the concept "predicator". Through each further passage that contains the term "proper name" not only the content of "proper name" is refined but also the content of "predicator". Owing to this superstructure, the concepts that are *used* in the LP have their respective content not conveyed to them until they are understood as an internal differentiation of those concepts that are constructed before their own actual introduction viz. construction.

iii) According to this, the normalization of those concepts that are used to introduce certain concepts of the LP actually builds upon the same concepts that were introduced through them. This involves a semantic shift. Simultaneously the relationship between the reader and the authors of the LP shifts. The relationship begins as that of a student to a teacher and it ends (or is supposed to end) as a free dialog between two equal partners who engage in a rational discourse -- the end of the LP and the foundation to critically scrutinize the decisions that were made during the articulation of the LP by their authors.

3.5 Second Doubts

The terminology of the LP is introduced by recursion and construction in the process of the articulation of a mode of rational talking. The beating heart of this process is the dynamic correlation (and thereby construction respectively reconstruction) of the erudite and the common language. What is constructed here is not only the terminology of the LP but also the two correlated layers of language. In the course of the execution of the particular steps of the construction of the terminology of the PL a third

layer of language is invoked. This third layer comprises concepts like "recourse", "anticipation", "doubt" and "confidence". That is, this layer of language comprises the base concepts of the mode of reflection that is distinctive for the school of methodical constructivism. To be able to use them is a presupposition for the dynamic correlation of the erudite and the common language.

But incidentally a problem arises. The concepts of this third layer of language that are used in what should be anticipations are themselves actually never normalized through a construction in the LP. A closer look will reveal that those concepts could not even have been taken from the erudite or the common language. At least not if the difference between erudite and common language is taken as set out above as a dynamic relationship that has to be renegotiated in the case of every new construction. In the worst case, the claim would be that not only the key terms of the LP like "recourse", "anticipation", "doubt" and "confidence" are nowhere introduced as terms of the LP, but that such an introduction via construction is per se impossible. Then the whole third layer of language that includes these concepts would in principle not be available via the means of methodical constructivism. It would have to be called after all a philosophy of reflection. This concern seems to be confirmed by the following argument:

1 To escape the verdict of being a philosophy of reflection a philosophy must be able to reflect its own methods of reflection with means that are within its own methodological boundaries.

2 Only what can be constructed as part of the terminology of the LP can be thematized with the means of the LP.

3 The mode of reflection that lies at the heart of the LP

consists in the dynamic (constitutive) correlation of two layers of language (resp. the erudite and the common language).

4 To *thematize* the correlation of two layers of language, a third layer of language has to be used.

5 To thematize this third layer of language with the means of the LP, its has to be reconstructed as a part of the terminology of the LP [2,4].

6 Every construction of a term of the LP uses the mode of reflection that consists in the correlation of the erudite and the common language.

Lemma X: Something can not at the same time be used and thematized.

7 So, because something cannot at the same time be used and thematized, and *every* construction of the terminology of the LP uses the correlation of the erudite and the common language, the third layer of language cannot be integrated into the terminology of the LP [3,5,X].

8 But if the third layer of language cannot be integrated into the terminology of the LP then the LP cannot thematize its own methods of reflection with means that are within its own methodological boundaries. Therefore, the LP is a philosophy of reflection. And, given that the LP is the methodological heart of mc, by extension mc also has to be called a philosophy of reflection [7,5].

3.6 Redemption?

That the third layer of language cannot be integrated into the terminology of the LP does not mean that it is

impossible to thematize the main mode of reflection of the LP at all. To claim this would be obviously absurd, because this mode of reflection has been one of the main topics of the second part of this paper. In a careful reader however this should kindle a doubt concerning the argument given above. The main target of this doubt will circle around the lemma X. At first glance, the claim that "something can not at the same time be used and thematized" seems to be sound. A second glance however, will reveal, that the validity of 7 hinges on the way "thematize" has to be understood in X:

Already the way the predicator "predicator" is initially introduced seems to be an instance of the forbidden thematizing through usage that X prohibits. But again, is this really the case? The exemplary situation of a student teacher relation where a student learns the word bassoon and at the same time what a bassoon is through what seems to be a ostensive definition is actually not the situation of the LP. The reader of the LP is brought from an external position to this situation. This allows him to thematize the practice of introducing a new concept via an ostensive definition. This external position is itself embedded in another situation. The reader is learning the term "predicator" from the authors of the LP through a guided external reflection on the invoked situation. This can, by analogy be understood as a kind of *mediated* ostensive definition. The analogy is this: As the music teacher points to the bassoon to define the word bassoon, so the authors of the LP point to the practice of pointing to an object to define a word (and at the same time to define the object) to introduce the reflective (or meta-linguistic) concept "predicator". Let us take a closer look at the interconnections of those situations:

Let us call the initial situation of the reader that tries to understand the LP as guided by the authors of the LP S(1) and the situations that are invoked by the authors to guide the reader S(1-n). Then, from the point of view of S(1) upon

S(1-1)²¹, this situation depicts just the act of *denoting* something. Only through invoking the subsequent situations S(0-n) which are said to be further applications of the same concept (predicator) the name²² "predicator" itself is used as a predicator. This means that the reader in S(1) is using the predicator "predicator" as a name that can be applied to all situations S(1-n) in such a way that it denotes in every case one and the same thing (i.e. one and the same act). To understand this connection between S(1-n) is the same as grasping the aforementioned analogy between S(1) and S(1-1). Only if this connection is understood by the reader of the LP, he can understand the situation S(1-1) as the introduction *of a* bassoon i.e. as the simultaneous introduction of the concept and the object of that what the word "bassoon" denotes. This can also be understood in the following way: While the students in S(1-1) learn to use *a* predicator, the reader learns to use *a* form. Both of them in their respective situation are not able to realize this²³.

What defines at which point the term "predicator" is mastered in this way by the reader of the LP? And who defines it? To begin with, the decision, *whether* the term "predicator" has been mastered will be made in S(1). *The criterion for having mastered the term "predicator" can at this stage only consist in the reader having understood the authors.* In this way, S(1) expresses the following situation: Someone (the reader) communicates with (understands) someone (the authors of the LP) about (S(1-n)) and within a shared world (S(1)). Read in this way, the introduction of the predicator "predicator"

²¹ Which is to stay in accord with the formulation of the LP the introduction of the bassoon.

²² "Proper name" if the application of a proper name to a situation is allowed.

²³ And that is why it is important for the authors of the LP to point out that the term "form" is only used in the elucidations and not in the text that officially introduces the term "predicator".

is a refinement of the primal presupposition of the LP. This refinement has the same structure as the refinement of the term "predicator" via each successive step of the LP. And further: as the term "predicator" itself is a refinement of the primal presupposition so is every refinement of the term "predicator". This connects the primal presupposition with the reflective construction of the erudite and common language distinction. In a certain, not too metaphorical sense, the development of the erudite and common language distinction can be understood as the furnishing of the world that S(1) takes place in and is about.

So, in every step of the LP there will be a situation S(1) that expresses a communicative configuration that comprises the reader and the authors of the LP such that they are communicating about their own situation (S(1)) via communicating about another set of situations S(1-n). And the construction of the erudite and common language distinction is a constitutive part of this process. According to this structure, there is no need for an ominous third layer of language in which the reflection about the method of reflection of mc takes place. Mc's reflection about it's own method of reflection would be part of its method of reflection. So, it seems that mc could reflect about it's own method of reflection without crossing the boundaries of it's own method of reflection without violating X.

4. Conclusion

In the first part of this paper I introduced two different but interconnected approaches to characterize the concepts of a philosophy of reflection resp. a speculative philosophy. The first approach asks about the methodological approach, the second about the topic or object of a philosophy. The methodological approach demands from a speculative philosophy that it achieves to

thematize its own method and mode of reflection within the boundaries of its own methods. This includes a kind of self-orienting act of the speculative philosopher in respect to his own philosophy. Success in this attempt leads to an adequate comprehension of the topic of philosophy i.e. of the absolute. This means that an exposition that allows an adequate comprehension of the absolute equals or in some way includes an adequate methodological approach.

Now, I would like to suggest that from this perspective the LP does not start with a methodological approach, but with an attempt to give an adequate characterization of the absolute. This may sound irritating, but can be clarified in the following way: The LP starts with a transposition of the classical question to articulate a certain i.e. undeniable starting point or first principle. It is transposed to the task of finding something that is not certain but that we have confidence in. A candidate is given in the primal supposition of the LP. It is the claim, that "we always already communicate with others in and about a shared world". I propose that this is (pun intended) the construction sketch of the absolute as depicted in the LP (and therefore in mc). Its adequate articulation (i.e. an articulation that would allow the reader of the LP to grasp the concept of what the primal supposition only characterizes) is the construction of the terminology of the LP (all the way up to the concept of a dialogical logic and the norms that constitute it). Likewise, the articulation of the terminology of the LP can be read as the subsequent justification of the confidence that the reader of the LP had to invest into its primal supposition. It seems obvious that read in this way, the actual construction of the terminology of the LP would, if its initial sketch is indeed a sketch of what Hegel calls the absolute, conclude in a terminology that makes it possible to thematize itself (and thereby in a way that justifies itself). But it does not. Or does it? The final verdict seems to hinge on how the lemma X, that

"something cannot at the same time be used and thematized" is to be understood.

Mc at least seems to be able to *express* or *show* its method of reflection. The argument that it can only be thematized (in the full sense of the world) by someone who is interpreting this expression from the outside – be it in writing about mc, like in this paper or in complementing the main text of the LP with elucidations – could be met with the reply that the discontent regarding of the method of mc would dissolve if one would engage oneself as (and reduce) oneself to a reader of the mc. But this reply is unsatisfactory (and dangerous). It could be that if one starts with the primal presupposition of mc one would be satisfied with its methodological approach because in respect to the primal presupposition it is the only one that can be developed. But this would not imply that one has to or should accept (or engage) in the primal presupposition.

I would like to close with two slight suggestions in which a further inquiry could point.

First off, the primal presupposition of mc and the complex figure that emerges from it seems to have a structure similar to what Hegel develops at the beginning of the *Doctrine of Essence*, the second part of the *Science of Logic*²⁴. One could argue here, that Hegel starts his examination of the concept of reflection in quite another way than mc. In the first chapter of the *Doctrine of Essence*, the concept "world" nowhere emerges and most notably, there are no subjects that try to communicate with each other. My reply is, that (a) As I tried to show, the primal presupposition of the LP does not convey any specific content to these concepts but delivers just a construction sketch that has to be filled in by its further development. (b) According to my interpretation

²⁴ Esp. from his treatment of the concept of *Reflexion* under the heading *Illusory Being* up to his examination of the concept *Existence* in the chapter *Appearance*.

of the *Doctrine of Essence* (that I will not introduce or defend here), there are in its first figures at least two instances that are reflected into each other and that are meant to be the logical structure (among other things) of two different levels of interpretation. Further, this figure entails implications that will at the end of the *Doctrine of Essence* be treated under the headings of *the Absolute, Reality* (Wirklichkeit) and *Substance*. Those will be (again among other things) the logical structure of something equivalent to the concept of "world" in the LP.

My second suggestion is, that the further differences of the mode of explication of the method of reflection of Hegel's speculative philosophy and mc are based in the different architecture of the LP and the *Science of Logic*. As Lorenzen and Kamplah point out in a Footnote of the LP²⁵, their attempt to deliver a solution to the problem of where to begin with the articulation of the terminology of philosophy differs from Hegel's in that he begins with an examination of the category "Being". So Hegel obviously thinks that there are some topics that are to be dealt with before it is possible to try to articulate the structure that the LP starts with (at least according to my first suggestion).

I think a further investigation into those two suggestions would lead among other things to better understanding of the following topics:

- Why Hegel's *Science of Logic* cannot be reconstructed as a kind of proto-constructivism without missing important aspects of his speculative philosophy.
- Why Hegel can (and has) to articulate in his full system of philosophy as written down in the *Encyclopedia of the philosophical Sciences a Philosophy of Nature* to bridge the gap between the *Science of Logic* and the *Philosophy of Spirit*.

Bibliography

Works of G.W.F. Hegel:

Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Ed.). Hamburg: Meiner, 1968ff. (= GW).

Hegel, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden*, Moldenhauer, E. & Michel, K. M. (Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970f. (= W).

A.V. Miller (transl., 1969), *Hegel's Science of Logic*. London: Allen & Unwin.

Works of Wilhelm Kamlah & Paul Lorenzen:

Wilhelm Kamlah, Paul Lorenzen (1996). *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens 3. Auflage*. Stuttgart, Weimar: Metzler (1. Auflage 1967). (= LP).

Paul Lorenzen (1974), *Konstruktive Wissenschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Paul Lorenzen (1984). *Elementargeometrie. Das Fundament der analytischen Geometrie*. Mannheim, Wien, Zürich: B.I.

Secondary literature:

Dieter Henrich (2010). "Hegels Logik der Reflexion". In: *Hegel im Kontext. Mit einem Nachwort zur Neuauflage*. Berlin: Suhrkamp. First edition: Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971.

Peter Janich (1997). *Das Maß der Dinge. Protophysik von Raum*

Zeit und Materie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Peter Janich (2001). *Logisch-pragmatische Propädeutik. Ein Grundkurs im philosophischen Reflektieren*. Göttingen: Velbrück Wissenschaft,

WHAT IS A JUST ORDER? ON THE CURRENT RELEVANCE OF HEGEL'S CONCEPT OF "SITTlichkeit"

Benno Zabel
University of Leipzig

1. Preliminary remarks

In current moral philosophy and philosophy of law, Hegel's theory of spirit – especially his model of ethical life [Sittlichkeit] – is anything but uncontroversial.¹ To be sure, attempts are made to grasp Hegel's dialectical history of the structure of reason, autonomy and liberation and to make it fruitful for the "post-metaphysical modernity."² It is not possible to miss, however, the scepticism that shadows this model and its language. Interest in his practical philosophy, specifically the Elements of the Philosophy of Right, seem to lead again and again to the view that Hegel opposed the individualistic credo of modernity in favor of a strict

¹ Concerning the contemporary debate, see Honneth, Axel. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt a. M., pp. 14ff.

² Cf. Menke, Christoph. (2013). "Hegels Theorie der Befreiung". In Honneth, Axel & Hindrichs, Gunnar. (eds.), *Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011*, Frankfurt, pp. 301ff. and Stekeler-Weithofer, Pirmin (2014). *Eine Kritik jurisdischer Vernunft. Hegels dialektische Stufung von Ideen und Begriff des Recht*. Baden-Baden.

conservative collectivism. Particularly the debate concerning Hegel's so-called *Staatsmetaphysik*, and the suspicion expressed by Popper and Tugendhat in this context concerning autonomy-limiting or even totalitarian tendencies,³ shows to what extent even today's conceptions of what we may call the "order of freedom" diverge.

Our intention is not to update this hardly innovative controversy, but instead merely to broaden the perspective within which this controversy may be understood. In this regard, the question concerning the realization of freedom and right should be linked with the question concerning the institutional culture of modern political entities. Institutions do not merely count as social factors of stability, as "the backbone of the social," but are instead points of orientation for individual action.⁴ We believe that the view into the institutional arrangements of a political entity circumvents this conflict by linking the controversial interpretative frames with one another. Two things thus become visible. Firstly one can see, underlying Hegel's Philosophy of Right, the idea of integrative institutionalism, which is a mediation of individual autonomy and collective interests of freedom. If one takes this institutional turn seriously as a methodological program, then one may see, secondly, that Hegel's philosophy of right – in spite of its points of divergence from modern democratic concepts of society – brings to light precisely the conditions for their legitimation.

³ Popper, Karl R. (1971). *The Open Society and Its Enemies, Vol. 2: Hegel, Marx, and the Aftermath*, 5th ed. New Jersey. Popper feels compelled to establish "the identity of Hegelian historicism with the philosophy of modern totalitarianism." (p. 75) And see Tugendhat, Ernst. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M., p. 349.

⁴ Consider, for instance Jaeggi, Rahel. (2009). "Was ist eine (gute) Institution?". In Forst, R. (ed.), *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M., pp. 528ff. and Searle, John (2005). "What ist an Institution?". *Journal of Institutional Economics* 1: 1–22.

2. The idea of an integrative institutionalism

In what follows, we will reformulate Hegel's philosophy of right as a question concerning a just order and thereby as a project of a humane world. The starting point of our thoughts will be the speculative logic of argumentation and justification. This methodological approach should not only familiarize us with the calculus of legitimation, which Hegel implanted in his order of spirit, but also provide a sketch of the normative framework that underpins the idea of integrative institutionalism.

Hegel's project of a humane world, and thus of law, is based on a holistic theory of freedom. In the modern age, which has departed from the "grand narratives" in favor of an analytical and, in this reading, "anti-metaphysical" standpoint, such a holistic orientation is met with disapproval.⁵ Understood correctly, however, a holistic theory of freedom is concerned firstly with capturing the social reality by means of an infrastructure of highly-differentiated frames of reference. These frames of reference ought to not only determine our current acting and judging, but also reflect the genesis and existence of collective self-consciousness as spirit.⁶ What exactly does this mean?

We can understand Hegel as wanting to demonstrate that our own experienced world, our "practical universe," can only be explained with recourse to reciprocal relations of dependence between rights and duties, norms and interests, individuals and collectives. On the face of it, this

⁵ Lyotard, Jean-François. (1979). *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*. Quebec.

⁶ On this point, see Neuhouser, Frederick. (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualizing Freedom*. Cambridge MA.; Pippin, Robert. (1989). *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge; Quante, Michael. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes*. Frankfurt a. M., pp. 253ff.; and Siep, Ludwig. (2010). *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. München, pp. 147ff.

does not sound especially spectacular. But § 29 of the Philosophy of Right specifies the line of attack: “Right is any existence [Dasein] in general which is the existence of the free will. Right is therefore in general freedom, as Idea.”⁷ Emphasized here – albeit in an unusual language for today’s standards – is the ontological and normative dimension of a socio-philosophical holism. In this regard, Hegel’s social ontology opposes the positions of both a theoretical atomism, as advocated for instance by Hobbes, as well as a monism of the common good in the spirit of Rousseau. Instead he chooses a concept inspired by the Aristotelian notion of *ethos*, introduced as a custom and way of life and serving as the primary point of reference for his social theory of spirit.⁸

The normative dimension should, in turn, make clear that traditional talk of principles and the potential for meaning of the constitutional state with its division of powers always refers already to the history of reflection of the established judicial forms. Thus it also refers to the fundamental resilience and legitimacy of the existing constitutive conditions of a common social project.⁹ Hegel

⁷ The *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* will be cited in the following only with paragraphs, for which E. Moldenhauer and K.M. Michel’s edition (1970/1986). Frankfurt a. M. will be used. It will be quoted in accordance with H. B. Nisbet’s translation (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge. Quotations from other texts will be explicitly identified.

⁸ Concerning Hegel’s reception of the Aristotelian concepts of praxis and nature, see also Pippin, Robert. (2008). *Hegel’s Practical Philosophy*. Cambridge, p. 58. It is not possible here to pursue in depth the meaning of *ἔθος* and *ἦθος* and their transformation. Instructive, however, is Kluxen, Wolfgang. (1966). “Ethik und Ethos”. In *Philosophisches Jahrbuch*, 73: 339-355.

⁹ Here the close connection between the ontological and normative arguments is, at least subtly, apparent, and again one can see the Aristotelian heritage: for the way of life that is addressed with *ethos* – as *ἔθος* and *ἦθος* – encompasses a broad-ranging “*polis* culture” in which

famously discusses this in reference to the characteristic marks of concrete ethical life and the superseded spheres of freedom of abstract right and morality. In the development of the state, as one reads in § 256 of the Philosophy of Right, the ethical substance acquires its infinite form,

which contains within itself the following two moments: (1) infinite *differentiation* to the point at which the *inward being* [*Insichsein*] of self-consciousness attains being-for-itself and (2) the form of *universality* which is present in education, the form of *thought* whereby the spirit is objective and actual to itself as an *organic* totality in *laws* and *institutions*, i.e. in its own will as *thought*.¹⁰

We already see here what Hegel is principally concerned with: on the one hand, the logic of the articulation and development of institutions; on the other hand, the language and concepts by means of which we reveal the rules and principles of collective acting and judging.¹¹

certain *nomoi*, binding praxis orientations, are already inscribed. “Nomizein tous theous” means in this respect the worship of the gods, which is *nomos* (recognized) in the polis. *Nomos* thus means the right, the correct, and can ultimately turn into the concept of the posited, positive right.

¹⁰ On the debate concerning Hegel’s argument for the state and society, see here Hardimon, Michael O. (1994). *Hegel’s Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. Cambridge, pp. 164ff.; Honneth, Axel. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart, passim; Quante, Michael. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes*. Frankfurt a. Main, pp. 159ff.; Pippin, Robert. (1989). *Hegel’s Idealism*. Cambridge, passim; Schnädlebach, Herbert. (2000). *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt a. M.; Siep, Ludwig. (1992). *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M., pp. 182ff. and pp. 217ff.; Vieweg, Klaus. (2012). *Das Denken der Freiheit*. Paderborn, pp. 93ff. We will come back to this field of problems.

¹¹ The methodological presuppositions are discussed by Fulda, Friedrich. (2006). “Methode und System bei Hegel”. In Krijnen, C. (ed.), *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis*. Würzburg, p. 25 ff.; Quante, Michael. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes*. Frankfurt a. M., pp. 264ff.; and

Underlying Hegel's concept of the institutional form, of the objective spirit as an "order of freedom", are originary methodological preconditions, which one must keep in mind in order to understand the dynamic nature of his conception and make it fruitful for the modern era that is generally critical of holistic approaches. Translation work is thus necessary in order to situate Hegel's concern in the contemporary debates of knowledge and action. The starting point is the "basic principle of the will" as it is introduced at the beginning of the philosophy of right. This structural principle of the will is based for its part on complex system-specific suppositions. Thus Hegel discounts a process of explanation that distinguishes between an analytic and a synthetic, an a priori and an empirical argument. It is therefore not possible for Hegel to base his model of explanation on elementary, analytically true propositions or on principles that are synthetic and valid a priori. At the center lies instead a comprehensive conceptual analysis of recognized forms of speech, judgment and inference, and conceptual analysis is carried out in the context of speculative logic – that is, of a logic that knows the contrast between nature and world just as it knows the relation between being and beings, culture and causality.

At the same time, Hegel rejects, as does Davidson later,¹² a splitting of conceptual scheme and content with the aim of overcoming the dualism between concept and intuition [*Anschauung*].¹³ Ultimately, Hegel is convinced

Stekeler-Weithofer, Pirmin. (2008) "Das Vernünftige ist wirklich". In Rentsch, T. (ed.), *Zur Gegenwart der Philosophie*. Dresden, pp. 385ff.

¹² Cf. Davidson, Donald. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, pp. 183–198.

¹³ This is clearly analyzed by Siep, Ludwig. (2003). "Hegel und der Holismus in der politischen Philosophie". In Geiger, R. (ed.), *Modelle politischer Philosophie*. Paderborn, pp. 63–77. With regard to the debate on the reappropriation of Kantian, especially Hegelian positions within analytic philosophy, see, for example, Quine, O. (1951). "Two Dogmas

that concepts and their processes of differentiation may be depicted as a teleological process aimed at perfection. Developments of nature and spirit prove to be differentiations of orders, at the end of which stands knowledge, i.e. the consciousness of the power that shapes freedom. “Since the state appears as the *result* of the development of the scientific concept in that it turns out to be the *true* ground [of this development],” writes Hegel in § 256, which marks the transition from civic community to the state, “the *mediation* and semblance already referred to are likewise *superseded* by *immediacy*.”

Now this grounding principle of the will certainly does not correspond with the naturalistic understanding of the will, characteristic of contemporary social and human sciences, or, more specifically, the life sciences. But here, too, the point is not of pitting the one against the other, but simply of noting their differing epistemological interests. Hegel’s understanding of the will is conceived as multi-dimensional and concept-logical. This is what is meant by “speculative.” The multi-dimensionality refers especially to the plurality of perspectives of (inter)human acting and judging. In this respect, the concept of the will, i.e. the self-explication of the spirit, is precisely concerned with a mediation of three system-constitutive and culture-imminent determinations: of (abstract) universality, particularity and individuality (as concrete universality).¹⁴

of Empiricism”. In *The Philosophical Review*, 60: 20–43.; Sellars, Wilfrid. (1956) *Empiricism and the philosophy of mind*. Minnesota, pp. 253–54.; Davidson, Donald. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, pp. 183–198; Brandom, Robert (2002). *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge MA., pp. 210–11; McDowell, John. (1994). *Mind and World*. Cambridge MA.; Korsgaard, Christine M. (1996). *Sources of Normativity*. Cambridge, pp. 7ff.

¹⁴ It is not possible to go into adequate detail with regard to the exceedingly complex technique of explication, which is developed especially starting with the logic of being, through the logic of essence to

What may initially appear as mystifying Hegelian talk, eventually turns out to be an insightful thought: that it is only possible to speak meaningfully of individuals, subjects and persons in relational contexts of experience and interpretation. With (abstract) universality Hegel aims at the phenomenon of individual consciousness, which manifests itself in first-personal reference, in the “freedom of the void,” and is realized in religious or political fanaticism of the fragmentation of all existing social order. The self-reflecting will must therefore necessarily be grasped as the surpassing of Pyrrhonian thought (§ 5). Hegel highlights here the moment of freedom of individual reflection in order to criticize at the same time its fatal onesidedness. Particularity then captures how the individual consciousness as subject exhibits its freedom of choice. In making decisions, in the acts of the will, the contents of the will become one’s own, which is why one may also speak here of the acting agent, on which the forms of attribution, responsibility etc. (must) find application (§ 6). Talk of the conscientious, eccentric subject, has its place here. A complete determination of the will, however, is only possible by means of a fusion of both dimensions in the concrete ethical life [Sittlichkeit] – today we would say in the socially integrated and recognized person. This relation of recognition is concerned ultimately with the particularity that leads back to concrete universality (§ 7). Hegel believes there is only this one self-determined existence, which abandons both its subjective and eccentric

the logic of the concept, and beyond that the path from the logic of the concept through to the logic of judgement and the syllogism, from the determinations of objectivity and life right up to the idea. But see, for example, the analyses by Brandom, R. (2004). “Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution”. In Halbig, Chr. et al. (ed.), *Hegels Erbe*, pp. 46–77; Düsing, Klaus. (1984). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. 2nd ed. Bonn; Halbig, Christoph. (2002). *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind*. Stuttgart-Bad Cannstatt; and Vieweg, Klaus. (see note 10), pp. 57ff.

particularity, that emerges as a rational being, as a citizen of the state and society. Universality, particularity and reflected rationality thus stand in a referential context that is both internal and functionally-adequate – in other words, holistic.¹⁵

Consider now the social structure of interaction. The extent to which individuals, with knowledge of their personal status and with a view to the “practical universe,” (are able to) decide to pursue aims which may qualify as suitable contents of collective action and judgment, is the extent to which the autonomy of the will is realized. We may now also better understand the assertion from § 29 mentioned above. Right as the existence of the free will institutes normative claims as subjective rights of the individual, while at the same time justifying the legitimacy of the objective order with its explicit and implicit rules, norms and relationships of recognition. Abstract right, morality and ethical life depict this system of (self)differentiation of the will as a project of a humane world. From the perspective of community and civil society it is thus concerned with the establishment of constitutive conditions of right by means of action-guiding routines. For the single individual it is decisive that the social structures and orientations are universally known and also recognized. For the individuals among themselves it ultimately comes down to treating each other reciprocally as persons and subjects and accordingly as bearers of rights and obligations, as formulated in § 36: “Personality contains in general the capacity for right and

¹⁵ Relevant here is § 7: “The only thing which remains to be noted here is that, when we say that *the will* is universal and that *the will* determines itself, we speak as if the will were already assumed to be a *subject or substratum*. But the will is not complete and universal until it is determined, and until this determination is superseded and idealized; it does not become will until it is this self-mediating activity and this return into itself”

constitutes the concept and the (itself abstract) basis of abstract and hence formal right. The commandment of right is therefore: be a person and respect others as persons.”

Now it is precisely this culture, as complex as it is tiered, of mutual inclusion of epistemic, ontological and normative standards, that is represented in the system of institutions. Indeed, institutions are “the pillars on which public freedom rests, for it is within them that particular freedom is realized and rational; hence the union of freedom and necessity is present *in itself* within these institutions.”¹⁶ Admittedly we are here dealing with an interpretation that for Hegel could be directed only towards the regulatory power of the early-modern national state, for which at that time there was no alternative. Today we know of other developments, for example, the Europeanization, pluralization or regionalization of communities. But already Hegel’s understanding of the state is less static and substantialist than generally assumed, for the state as a guarantor of freedom is tied directly to the institutions: “These institutions,” according to Hegel, “together form the constitution – that is, developed and actualized rationality – in the realm of particularity, and they are therefore the firm foundation of the state.”¹⁷ Institutions are thus the central shaping element of every liberal constitution. The nation state is merely a manifestation of a certain epoch, meaning that ethical life need not necessarily realize itself exclusively in this form.

Institutions are, then, both praxis forms [*Praxisformen*] and forms of law [*Rechtsformen*], in the comprehensive meaning of right that is customary for Hegel. They are praxis forms because they maintain the idea of right, the reflected will, in the “external world” of realized subjects.¹⁸ In this way, institutions as praxis forms justify an internal ought, an

¹⁶ Hegel, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*, § 265.

¹⁷ *ibid.*

¹⁸ Hegel, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*, § 33.

internal normative basis, which, from the view of an objectified constitution, articulates the grounds that are solidified in the contexts of interaction and the expectations of behavior that are stabilized long-term.¹⁹ With regard to the subjects, the autonomy of the will in these praxis forms crystallizes into a political disposition, into the concept of citizenship status that is often evoked today, a concept which we will come back to shortly. In the center stands accordingly “a volition which has become habitual.”²⁰ But also here, fully in the spirit of Hegel’s concepts of the will and freedom, one is not appealing to a rigid ensemble of opposing positions. The demands and expectations of behavior only become understandable when they are related to the individual pursuit of freedom. For Hegel it is therefore a necessary insight of modernity, that “reason must accommodate humans concerning right”²¹; they can have experience in practices and legal relationships of remaining “in objectivity at the same time with themselves.”²² But it is equally clear to Hegel that the acting agents cannot (merely)

¹⁹ On this point, see Rödl, Sebastian. (2002). “Interne Normen”. In Schönrich, G. (ed.), *Institutionen und Regelfolgen*. Dresden, pp. 177ff.; Thompson, Michael. (2008), *Life and Action. Elementary Structures of Practice an practical Thought*. Cambridge MA., pp. 33ff., 149ff.; beyond that, see Menke, Christoph. (2008). “Autonomie und Befreiung”. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58: 675–694.

²⁰ Hegel, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*, § 268.

²¹ Iltting, Karl Heinz. (1974). *Vorlesung zur Rechtsphilosophie 1818–1831, Kommentar in 4 Bänden*, Vol. 3. Stuttgart-Bad Cannstatt, p. 96.

²² In § 28 one reads the following: “The activity of the will consists in cancelling [*aufzuheben*] the contradiction between subjectivity and objectivity and in translating its ends from their subjective determination into an objective one, while at the same time remaining *with itself* in this objectivity. Apart from the formal mode of consciousness (see § 8) in which objectivity is present only as immediate actuality, this activity is the *essential development* of the substantial content of the Idea (see § 21), a development in which the concept determines the *Idea*, which is *itself* at first *abstract*, to [produce] the totality of its system.”

be conceived as disengaged or disinterested subjects, for then there could be no talk of a state, a community that creates meaning, or of any kind of civil society. Instead, the model of disposition and praxis mentioned above is accompanied by an understanding of reflected consciousness. Hegel's concept for this is rectitude [Rechtschaffenheit], as he writes in § 150:

The ethical in so far as it is reflected simply in the naturally determined character of the individual as such, is virtue; and in so far as virtue represents nothing more than the simple adequacy of the individual to the duties of the circumstances [Verhältnisse] to which he belongs, it is rectitude.

This is the point at which both perspectives may be joined together. The subject knows not merely individual approval, but rather identifies itself – not rarely performatively – with the social world. And insofar as the subject identifies itself with this world, it approves the legitimacy of the “ethical forces.” With this, however, according to Hegel,

they are not something alien to the subject. On the contrary, the subject bears spiritual witness to them as to its own essence, in which it has its self-awareness [Selbstgefühl] and lives as in its element which is not distinct from itself – a relationship which is immediate and closer to identity than even [a relationship of] faith or trust.²³

Here it becomes clear that institutions understood as praxis forms are cultures of inter-subjective recognition and

²³ Hegel, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*, §147. We will address the problem of a possible alienation and reification at another place in this paper.

communication about meaning, through which standards of collective reason and justice, which determine epochs and vary with time, become visible and viable.²⁴

As forms of law, institutions – in the language common also for today – exhibit opportunities of sociality, which, depending on their aim, can exhibit varying degrees of complexity, configuration and organization. Here Hegel argues rather large-scale and general, by referring to the laws, the family, the civic community – including the administration of justice – and the constitution of the “inner” managing state. He thus responds to the widespread aspiration for order and customization of the modern political entity, within which tiered, i.e. horizontally or vertically oriented spaces of freedom can unfold,²⁵ from which we can derive what we today call positive and negative freedom, rights of participation and defense of the individual.²⁶ Thus in Hegel’s concept of right, the idea of praxis forms remains central. At the same time one cannot overlook that Hegel also wants to emphasize, with the institutional forms of law, the function of positive formal right in guaranteeing status and freedoms – a thought that becomes especially important in the sociological theories of Maurice Hauriou, Arnold Gehlen and Niklas Luhmann.²⁷

²⁴ Pinkard, Terry. (2004). “Innen, Außen und Lebensformen”. In Halbig, Chr. et al. (ed.), *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M., pp. 254ff.

²⁵ With regard to the demand for order, see Anter, Andreas. (2007). *Die Macht der Ordnung*. Tübingen, passim; and also Zabel, Benno. (2012). *Rechtsgewährleistung. Genese, Wandel und Bedeutung eines Paradigmas*. Berlin, pp. 75ff.

²⁶ On this point, see Berlin, Isaiah. (1969). “Two concepts of liberty”. In *Four essays of liberty*. Oxford, pp. 118ff.

²⁷ Cf. Hauriou, Maurice. (1965). *Die Theorie der Institutionen*, Berlin; Gehlen, Arnold (1983). “Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung”. In his *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Complete Works Vol. 4, Frankfurt a.M., pp. 366–382; and Luhmann, Niklas. (1999). *Grundrechte als Institution*, 4th ed., Berlin. We cannot

The roles that agents as bourgeois and citizen occupy and (ought to) fill as family members, cooperation partners, political officials etc. do not merely make reciprocal and moral, but also generalizable juridical demands. In this respect it now becomes possible to formalize publicly the rights and obligations of persons and also to forcibly implement these rights and obligations against the (subjective) will of those concerned. State jurisdiction and especially corresponding criminal sanctions in response, for example, to theft or murder, is the best example. Hegel clearly sees the problem that arises concerning the immediate and latent nexus of right and violence. In this context he speaks explicitly of coercion [Zwang] and counter-coercion [Gegenzwang]. He sees the possibility of a de-dramatization of this nexus insofar as one grasps the practice of punishment of the state and society itself as a process and institutional arrangement. But even then the act of punishment remains indisputably an imposition for the one subjected to the right, though Hegel can at least remind the offender of his or her knowledge and co-responsibility within and for the political entity – to honor the offender as rational.²⁸ That is why this co-responsibility also enables, indeed even requires, the respect towards the right-guaranteeing institutions. In contrast, the reader finds on

examine in greater detail here the premises of the sociological, anthropological and economic theories of institutions. Concerning the history of the concept, see Dubiel, Helmut. (1976). "Institution". In Ritter, J. & Gründer, K. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 4. Basel, pp. 418ff. Here the suggestion must suffice that the mentioned positions are more or less limited to the function of an external-formal stabilization of individual processes of negotiation – an understanding that has remained prevalent up to today. A nuanced analysis can be found in Göhler, G. et al. (1990) (ed.), *Politische Institutionen*. Opladen and more recently in Searle, John (2005). "What is an institution?". In *Journal of Institutional Economics*, 1: 1–22.

²⁸ Hegel, G.W.F. *The Elements of the Philosophy of Right*, § 99.

another page a discussion concerning whether and in what form a temporally- and socially-conditioned code of punishment realizes these normative demands.²⁹

Recognizable is also the integrative function of institutional thought, since forms of praxis and right firstly mobilize the task to create autonomy and maintain order, which belongs to every political entity. Insofar as they are elements or agencies for shaping liberal constitutions, they determine and restrict not merely the individual repertoire of roles but also realize the communal frame of action. The individual is thereby always already – and necessarily – introduced as part of a culture of values, without fundamentally putting into question the importance of a subjective, indeed even eccentric, self-realization.

3. Hegel and the “democratic modern era”

If one reformulates Hegel’s philosophy of right in the language of modern social philosophy, one can also speak of a function of recognition and stabilization of an institutional arrangement. The function of recognition crystallizes what we may characterize as individual or collective self-consciousness, as guarantees of identity and personal legal status. In contrast, the function of stabilization encompasses the infrastructure of the balancing of powers and the

²⁹ Referenced here are only §§ 90ff., 209ff., and 218 from the *Philosophy of Right*. On this point see Brokes, Thom. (2004), “Is Hegel a Retributist?”. *Bulletin of Hegel Society of Great Britain* 49/50: 113–126; Dubber, Markus. (1994), “Rediscovering Hegel’s Theory of Crime and Punishment”, *Michigan Law Review* 92: 1577–1621; Seelmann, Kurt. (1996). *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion*. Freiburg i. Br., pp. 11ff.; concerning the current debate, see Pawlik, Michael. (2012). *Das Unrecht des Bürgers*. Tübingen, pp. 61ff.; Schild, Wolfgang. (2005). “Strafbegriff und Grundgesetz”. In Eser, Albin et al. (eds.). *Festschrift für Theodor Lenckner*. München, pp. 287ff. and also Zabel, Benno. (2010). “Fichtes Recht und Hegels Staat”. In *Hegel-Studien* 45: 51–71.

juridical-political safeguarding of normative orientations. Contemporary political entities build on this insofar as they differentiate in their constitutions between a subject component and a constitutional component. Thus, on the one side, there is talk of basic human rights, and on the other of organizational rights.³⁰ As a rule, modern constitutions combine this culture of guarantee with the demand for legitimation in forming the democratic will.

We know that Hegel's stance towards the ideas of forming the democratic will ranged from sceptical to dismissive. They are, according to Hegel's dictum, a political phenomenon "devoid of rational form."³¹ That may sound harsh, uncompromising and hardly realistic to today's ears. And unsurprisingly, Hegel is invoked again and again as a prime example of a conservative anti-democrat for which a "democratic modernity" has no use. However, Hegel did not have the representational model of contemporary political entities in mind, but instead the polis-democracy of Athens, the Rousseauian idea of a *volonté générale*, and above all the Grande Terreur of the Jacobins – in other words, various forms of non-representative, or at least weak representative orders.³² What is often overlooked in the critique is that he was principally focused on the question concerning the form in which the general will should articulate itself juridically and become politically significant, a question which is still difficult to answer today. With his model of the political state (management), Hegel draws on the corporative function of

³⁰ For the German constitution, see Art. 1–19 and Art. 20ff. Grundgesetz.

³¹ Hegel, G.W.F. *The Elements of the Philosophy of Right*, § 308.

³² On Hegel's confrontation with the pre-modern understanding of the forming of the democratic will, see for instance § 273 in his *Philosophy of Right*. A clear-sighted analysis of the politics of Jacobinism and its inevitable failure can be found in his text, *Über die englische Reformbill*, TWA Vol. 11, p. 122.

rationalization and “filtering” and thereby pursues a double strategy. First, the practices of institutionalized recognition and the culture of the constitutional-legal organization become intertwined with one another and thus a consonance is reached of processes for building trust and authorization. Yet this consonance of processes for building trust and authorization is not an end in itself (for the state) or merely a form of safeguarding the power of monarchic structures, as it is sometimes claimed. For Hegel it is instead, secondly, for the sake of protecting the realization of freedom – of the existence of the free will [Dasein des freien Willens] – from mere particular (group) interests. Mere particular interests represent without doubt a central danger for every political entity including its modern variation. By referring the individual to the institutional structure of civil society and state, to an exclusive right to vote, Hegel believes to be able at the same time to guarantee the necessary stability of the political organization. Modern theories of democracy, depending on the perspective, consider such an understanding to be elitist or illegitimate.³³

The critique of Hegel’s understanding of democracy is often colored with anachronistic features and is principally indebted to the expressed need of contemporary concepts of order for demarcation and legitimation.³⁴ Hegel sees the problems that accompany classical “unmediated” concepts of democracy when they are applied to the political and social organization of an increasingly diverse political entity. Decisive for the controversies surrounding an appropriate

33 For example, Popper, Karl R. (1971). *The Open Society and Its Enemies, Vol. 2: Hegel, Marx, and the Aftermath*, 5th ed. New Jersey, pp. 75ff.

34 On this problem area, see Kervégan, Jean-François. (2008). “Jenseits der Demokratie”. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56: 223-243. On the confrontation with Hegel’s understanding of democracy and of constitutions, see merely Pöggeler, Otto & Lucas, Hans Ch. (1986) (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt.

concept of democracy is its transformation from being analytical-descriptive to being normative, which was already setting in by Hegel's time.³⁵ Democracy ought to always realize the correct and politically appropriate management of the social resources. What this could mean exactly in the social processes of transformation at the beginning of the 19th century can only be determined with difficulty. On the one hand, one must do justice to the new formation of the political, but also to the idea of participation. On the other hand, the incursion of the civil and economic element in the sphere of the political, that is, the emergence of a de-politicized space in the context of the model of legitimation, must be taken into consideration. The question concerning the effective organization of the general will, which reproduces this development, has its basis precisely here. Aside from the United States and Switzerland, during his lifetime Hegel had little "illustrative material."³⁶ Because of the corresponding right to vote and law of state

³⁵ Again Kervégan, "Jenseits der Demokratie," pp. 228ff.

³⁶ On (north) America it is stated in the lectures on the *Philosophy of History* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), TWA Vol. 12: "As to the political condition of North America, the general object of the existence of this State is not yet fixed and determined, and the necessity for a firm combination does not yet exist; for a real State and a real Government arise only after a distinction of classes has arisen, when wealth and poverty become extreme, and when such a condition of things presents itself that a large portion of the people can no longer satisfy its necessities in the way in which it has been accustomed so to do." (103) Nevertheless, according to Hegel, America is "the land of the future, where, in the ages that lie before us, the burden of the World's History shall reveal itself – perhaps in a contest between North and South America. It is a land of desire for all those who are weary of the historical lumber-room of old Europe." pp. 104–05. Albeit detailed knowledge of the political structure of this land first arrived in Europe with Alexis de Tocqueville's "*De la démocratie en Amérique*" from 1835/1840, that is, after Hegel's death. It is a different matter, however, for Haiti, which cannot be discussed in detail here. See Buck-Moses, Susan. (2011). *Hegel und Haiti*. Frankfurt a. M.

organization, he finds neither model of legitimation particularly convincing. In fact, it is not merely some of his students that see things differently; one need merely look at Gans, Michelet or Tocqueville.

We can therefore dismiss the claim that Hegel's plea for a constitutional monarchy and his rejection of the general right to vote are expressions of a pure conservatism, even though this assessment is in part comprehensible. Nevertheless Hegel's appreciation of the need to balance the social, political and economic spheres, points us to a problem that also contemporary concepts of legitimation and sovereignty face: While each citizen should, according to Hegel, take part in political life by means of exercising his or her right to vote, at the same time the people, the totality of the citizens, are represented by representatives, as though they were in a foreign country. Equally questionable is for Hegel how, from merely the individual's right to vote, a rational will is supposed to emerge from an assemblage of particular wills, from a heterogeneous group – unless one impermissibly equates the idea of the populus with the concept of a multitudo, identity with difference.³⁷ It is not possible to overlook how Hegel wants to hold onto a strong concept of sovereignty that, through the liberal and individualistic tendencies of the early 19th century, begins to change into a dynamic social concept of sovereignty.³⁸ Benjamin Constant recognizes this change early when he writes that sovereignty “exists only in a limited and relative

³⁷ On the reform bill (see note 32), pp. 117–18.; beyond that see §§, 278, 279, 301 in the *Philosophy of Right* and also Kervégan, “Jenseits der Demokratie,” p. 240.

³⁸ On the importance of individualism for the social project of modernity and its theoretical processing, see simply Descombes, Vincent. (2013). *Les Embarras de l'identité*. Paris, pp. 81ff. and Dumont, Luis. (1991). *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt a. M., pp. 33ff.

way. The jurisdiction of this sovereignty stops where independent, individual existence begins.”³⁹

Now Hegel still had no concept of modern political parties as democratic organs of representation and legitimation. Their actual time first began in the second half of the 19th century after Hegel’s death. Yet Hegel himself nevertheless witnessed the struggles fought by the f(r)actions in the young French National Assembly, including the bloody consequences on all sides, which were well known. But even if contemporary political entities can draw on these and other “designers of the will” or “intensifiers of the will,” it is indeed anything other than trivial to comprehend the mediation of the sovereign will of the people in the various powers of the state or politics, in the corresponding actions and acts of management and to situate them in accordance with their proper order. The struggle today concerning whether we are dealing with parliamentary, party or fraction democracies, and how the respective forms may be legitimized, reveals just how topical this problem actually is.

Thus we need not defend Hegel’s concrete elaboration of the constitutional organization, which is tied to his particular time, in order to understand nevertheless the normative kernel of his concern: Similar to modern conceptions of order, it aims at forms of individual participation and the public guarantee of freedom, which, as far as possible, are kept free of various pathologies and pure calculations of power and repression, and are consequently to be taken as an expression of a reliable and transparent

³⁹ Constant, Benjamin. (2003). *“Principles of Politics Applicable to All Governments.”* Edited by Etienne Hofmann and translated by Dennis O’Keefe. Indianapolis, p. 31. This can be applied to all representative systems of governance and especially to the contemporary constitution of France.

limit on individual wills.⁴⁰ The common stereotypical reference to the promise of freedom of democratically organized political entities must for this reason not cover up the fact that we are here primarily dealing with merely certain state-organizing forms of the justification of rulership, of changes in rulership and the limits of power.⁴¹ The idea of an integrative institutionalism, however, as we have distilled it from Hegel's philosophy of right, calls attention to the fact that the legitimation of modern political entities is not exhausted in this democratic element. Rather, it is by means of the institutional perspective that we first gain sight of that which we at the beginning called the project of a humane world. Under the contemporary conditions of safeguarding individual subsistence, of market-based interests and social cooperation, recognition and the stabilization of institutional action thus fulfil an important function: guaranteeing forms of reciprocal self-determination, which provide in the first place the basis for the (real) political sensibility of the social agents and the rationality of democratic organizations of rulership.

Hegel's idea of an integrative institutionalism reveals at the same time, however, the fundamental problem of contemporary conceptions of order. In contrast to his understanding of freedom – recall § 29 of the Philosophy of Right – the dominance of the individual principle becomes especially apparent, which ultimately, in a similar vein to John Rawls and Martha Nussbaum, is supposed to find its appropriate theoretical as well as practical realization in a

⁴⁰ Concerning the problem of pathologies, see Jaeggi, Rahel. (2009). "Was ist eine (gute) Institution?". In Forst R. et al. (eds.). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M., pp. 528ff.

⁴¹ On this point, see the contributions in Agamben, Giorgio. (ed.) (2012). *Demokratie?*. Frankfurt a. M. and the analysis by Rancière, Jacques (2002). *Das Unvernehmen*. Frankfurt a. M. A good overview of the current debate on democracy can be found in Lembcke, Oliver. et al. (eds.) (2011). *Zeitgenössische Demokratietheorien*. Vol. 1. Wiesbaden.

coupling of liberalism and representative democracy.⁴² The liberal or individualistic principle – fully in line with the tradition of Locke, Mill and Humboldt – is understood as a normative corrective, as a limit to the political sphere.⁴³ Democratic modernity hence concentrates on the concept of negative freedom. The strand of legitimation proceeds accordingly from the individual via civil society to the organization of political power. Yet what remains completely unclear is how a notion of the political, and that means of the universal, can be conceived, which is per se dependent on the particular interests, arbitrariness of the individual. It fits into this picture that the normative binding forces of the institutional culture always come into their own only after the interests of autonomy of the individual have already been presupposed; these binding forces thus ought to stand methodologically in a secondary relation of derivation. The consequence is that the social conditions for enablement, which certainly determine and structure essentially the margins of freedom of the agents, do not themselves belong to *this play of freedom*.⁴⁴ That this marginalization of the social conditions of enablement threatens to deprive every

⁴² Cf. Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge MA.; also by the same author, (1996) *Political Liberalism*, Cambridge MA. and more recently Nussbaum, Martha (2011). *Frontiers of justice. disability, nationality, species membership*. Cambridge, MA.; in this series belong also the analyses by Sen, Amartya (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge. MA. and O'Neill, Onora (1996). *Towards Justice and Virtue*. Cambridge MA.

⁴³ Concerning this idea, see v. Pfordten, Dietmar. (2012). *Rechtsethik*, 2nd. ed. München, pp. 317ff. For a critical analysis of the of liberal contract theories, see Taylor, Charles. (1988). *Negative Freiheit?*. Frankfurt a. M. On the controversy between communitarian liberal models of justice, cf. Brumlik, M. & Brunkhorst, H. (eds.) (1993) *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.

⁴⁴ Cf. Honneth, Axel. (2011). *Das Recht der Freiheit*, Frankfurt a. M., pp. 76ff.

functioning political entity of the basis of legitimation, is something Hegel had already seen.

4. The ethical as the just order

Hegel's suggestion thus boils down to understanding the ethical constitution as a meaningful and already historical order of institutions, alterable through the acting agents. And in this respect, the ethical order is also the just order. Forms and values of justice are not determined abstractly, but are rather brought to bear in the practices of lived freedom (therein lies the essence of what one may call with Hegel philosophy of self-consciousness). They are crystallized in the praxis forms and forms of law discussed above.⁴⁵ At the same time, the forms and values of justice are tied directly to the socio-ethical fundamental consensus of a (state) community. The ethical fundamental consensus is an ineluctable foundation that the (democratic) political entity must always presuppose in order to be able to realize and guarantee practices of lived freedom. This then affects just as much the personal relationships of the agents – that is, friendships, life partnerships and families – as it does the market-based arrangements, law-like legal warranties and cultures of forming the political will. In all of these constellations it is not a question concerning the primacy of collective or individual claims to freedom, but rather their reciprocal legitimation and concretization. Certainly one can debate whether Hegel could have, in a particular case, attached importance to certain individual or collective rights differently. But Hegel was not merely a child of his time. He also wanted to capture specifically this in thought and not some utopia.⁴⁶ For us, all of which were born after Hegel, it is perhaps possible to see some things clearer. But then we

⁴⁵ See the explanations under 2.

⁴⁶ Hegel, G.W.F. *Grundlinien*. Vorrede, p. 26.

are simply honoring Hegel's demand to regard the ethical and just order as an idea that changes and enriches with new practices of freedom, demanding new solutions to problems and is, for this reason, above all one thing: our conception of the good life.

6. Conclusion

With his Philosophy of Spirit Hegel maintains a close link between an ethical-just order and an institutional ethos. We can understand his philosophy of right as an attempt to draft a humane and just world, since the idea of an integrative institutionalism means identifying the dynamics and practices that characterize modern political entities as forms of interaction – and not (or not merely) as alienated, but rather as reflected forms. This concerns, on the one hand, the tension-laden relation between individual forms of life and collective interests. But on the other hand, it also concerns the balancing of the interrelated spheres of freedom: the legal and the moral, the economic and the political. The critique of Hegel's understanding of politics and democracy indicates above all, in addition to the presence of thoroughly conservative elements in his electoral and state organizational law, the extent to which possibilities of forming a political will and the means for limiting political power have changed over the past two centuries. Additionally, the question arises for an enlightened “democratic modernity,” just as it did already for Hegel, concerning how a constitution of the social can be comprehended, which we in our roles as bourgeois and citizen can recognize and shape. The above reflections ought to show that Hegel has at any rate provided us with the insight that there is a path beyond individualistic and collective interpretations – and a path, that is, worth taking.

Bibliography

1. Hegel's Works:

Hegel, G.W.F. (1820/1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in E. Moldenhauer and K.M. Michel (eds.), *Theorie Werkausgabe in 20 Bänden* (1970/1986), Vol. 7, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag (= TWA).

It will be quoted in accordance with H. B. Nisbet's translation (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.

2. Secondary literature:

Agamben, Giorgio. (ed.) (2012). *Demokratie?*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Anter, Andreas. (2007). *Die Macht der Ordnung*. 2nd ed. Tübingen: Mohr Siebeck.

Berlin, Isaiah. (1969). "Two concepts of liberty". In *Four essays of liberty*. Oxford: University Press.

Brandt, Robert. (2002). *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Brandt, Robert. (2004). "Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution". In M. Halbig (ed.), *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Brokes, Thom. (2004). "Is Hegel a Retributist?". *Bulletin of Hegel Society of Great Britain*_49/50: 113-126.

Brumlik, Micha & Brunkhorst, Hauke. (eds.) (1993). *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Buck-Moses, Susan. (2011). *Hegel und Haiti*. Frankfurt a. M.

Davidson, Donald. (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.

Descombes, Vincent. (2013). *Les Embarras de l'identité*. Paris: Gallimard.

Dubber, Markus. (1994). "Rediscovering Hegel's Theory of Crime and Punishment". *Michigan Law Review* 92: 1577–1621.

Dubiel, Helmut. (1976). "Institution". In J. Ritter and K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 4. Basel: Schwabe Verlag.

Dumont, Luis. (1991). *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag (Essais sur l'individualisme. Paris: Edition du Seuil).

Düsing, Klaus. (1984). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. 2nd ed. Bonn: Bouvier.

Fulda, Friedrich. (2006). "Methode und System bei Hegel". In C. Krijnen (ed.), *Systemphilosophie als Selbsterkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Gehlen, Arnold. (1962). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. 7th ed. Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag.

Gehlen, Arnold. (1983). *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Complete Works Vol. 4. Frankfurt a. M.: Klostermann.

Halbig, Christoph. (2001). “Wahrheitstheorie und Geschichtsphilosophie bei Hegel”. In Quante, M. (ed.), *Vermittlung und Versöhnung*. Münster: LIT Verlag.

Halbig, Michael. (2002). *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind*. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.

Hardimon, Michael O. (1994). *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Hauriou, Maurice. (1965). *Die Theorie der Institution*. Berlin: Duncker & Humblot.

Honneth, Axel. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam Verlag.

Honneth, Axel. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

(Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life. New York: Columbia University Press.

Iltting, Karl Heinz. (1974). *Vorlesung zur Rechtsphilosophie 1818–1831*: Kommentar in 4 Bänden. Vol. 3. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.

Jaeggi, Rahel. (2009). “Was ist eine (gute) Institution?”. In R. Forst (ed.), *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Kervégan, Jean-François. (2008). “Jenseits der Demokratie”. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56: 223-243.

Kluxen, Wolfgang. (1966). “Ethik und Ethos”. In *Philosophisches Jahrbuch* 73: 339–355.

Korsgaard, Christine M. (1996). *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lembcke, Oliver et al. (eds.) (2011). *Zeitgenössische Demokratietheorien*. Vo. 1. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Lucas, H.C. and O. Pöggeler. (eds.) (1986), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*. Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog.

Luhmann, Niklas. (1965). *Grundrechte als Institution*. Berlin: Duncker&Humblot.

Lyotard, Jean-François. (1979). *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*. Quebec: Conseil des Universités.

McDowell, John. (1994). *Mind and World*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Menke, Christoph (2013). “Hegels Theorie der Befreiung”. In Honneth, Axel & Hindrichs, Gunnar (eds.), *Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011*. Frankfurt: Klostermann.

Menke, Christoph. (2010). “Autonomie und Befreiung”. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58: 675-694.

Neuhouser, Frederick. (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory – Actualizing Freedom*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha. (2011). *Frontiers of justice. disability, nationality, species membership*. Cambridge MA: Harvard University Press.

O'Neill, Onora. (1996). *Towards Justice and Virtue*. Cambridge MA.: Cambridge University Press.

Pawlik, Michael. (2012). *Das Unrecht des Bürgers*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Pfordten, Dietmar von der. (2011). *Rechtsethik*. 2nd ed. München: Beck.

Pinkard, Terry. (2004). "Innen, Außen und Lebensformen". In M. Halbig (ed.), *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Pippin, Robert. (1989). *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, Robert. (2008). *Hegel's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, Karl Raimund. (1971). *The Open Society and its Enemies*. New Jersey: Princeton University Press.

Quante, Michael. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Quine, Van Orman. (1951). "Two Dogma of Empiricism". In *The Philosophical Review* 60: 20–43.

Rancière, Jacques. (2002). *Das Unvernehmen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Rawls, John. (1996). *Political Liberalism*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Rödl, Sebastian. (2002). “Interne Normen”. In Baltzer, U. and Schönrich, G. (eds.), *Institutionen und Regelfolgen*. Paderborn: Mentis-Verlag.

Schild, Wolfgang. (2005). “Strafbegriff und Grundgesetz”. In Eser, Albin et al. (eds.), *Festschrift für Theodor Lenckner*. München: Beck Verlag.

Schnädelbach, Herbert. (2000). *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Searle, John. (2005). “What is an institution?”. In *Journal of Institutional Economics* 1: 1–22.

Seelmann, Kurt. (1995). *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion*. Freiburg i. Br.: Alber.

Sellars, Wilfrid. (1956). *Empiricism and the philosophy of mind*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Sen, Amartya. (2009). *The Idea of Justice*. Cambridge: The Belknap Press.

Siep, Ludwig. (1992). *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Siep, Ludwig. (2003). “Hegel und der Holismus in der politischen Philosophie”. In Geiger, R. (ed.), *Modelle politischer Philosophie*. Paderborn: Mentis-Verlag.

Siep, Ludwig. (2010). *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. (2014). *Kritik juristischen Vernunft*. Baden-Baden: Nomos.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. (2008). “Das Vernünftige ist wirklich”. In T. Rentzsch (ed.), *Zur Gegenwart der Philosophie*. Dresden: Universitätsverlag.

Taylor, Charles. (1988). *Negative Freiheit?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Thompson, Michael. (2008). *Life and Action. Elementary Structures of Practice an practical Thought*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Tugendhat, Ernst. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Vieweg, Klaus. (2012). *Das Denken der Freiheit*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Zabel, Benno. (2010). “Fichtes Recht und Hegels Staat”. In *Hegel-Studien* 45: 51–71.

Zabel, Benno (2012). *Rechtsgewährleistung. Genese, Wandel und Bedeutung eines Paradigmas*. Berlin. Berliner Wissenschaftsverlag.

Zabel, Benno. (2013). “Hegels Theorie der Institutionen und das Gesellschaftsprojekt der Moderne”. In *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38.1: 62–88.

Translated from the German by Aaron Shoichet.

CAPÍTULO NA HISTÓRIA DA SITUAÇÃO TRÁGICA DAS PAIXÕES: HEGEL, SCHOPENHAUER E NIETZSCHE

Danilo Saran Vezzani

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”

Lucas Antonio Saran

Universidade Estadual de Londrina

1. Introdução

“Foi Apolo, meus amigos, foi Apolo. Ele quem causou esse sofrimento - as coisas terríveis pelas quais passo”¹. Com essa célebre frase, Édipo expressa a condição de seu terrível destino selado. Vemos aí, o drama da difícil situação trágica de um homem nas mãos dos deuses. Essa situação, porém, não se restringe a um universo constituído por deuses: de certa forma, mesmo o modo como podemos encarar a ciência moderna, pode nos levar ao seio do trágico. Um exemplo disso se encontra na famosa frase de Pascal: “O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora”; temos aí que o próprio cosmos infinito e acêntrico² (da cosmologia moderna) já nos leva à situação de Édipo. Isso ocorre porque, ainda que nós (modernos) tendamos a não adorar deuses

¹ “It was Apollo, friends, it was Apollo. He brought on these troubles — the awful things I suffer [tradução nossa]” (2008, p. 203-214).

² Falamos “acêntrico”, no sentido de que se trata de um cosmos que não tem mais a Terra como seu centro.

como os gregos, estamos em um cosmos do qual, possivelmente, somos meros joguetes (mera poeira cósmica nas “mãos” de cegas leis deterministas).

Considerando toda essa situação, o objetivo do trabalho que aqui se resume é fornecer alguma contribuição para se pensar o trágico a partir do pensamento moderno. Para essa finalidade partimos de dois recortes: 1- a seleção de Hegel, Schopenhauer e Nietzsche (em sua fase schopenhaueriana/wagneriana) como autores usados para pensar o trágico; 2- o trabalho com a questão do trágico em conexão com a questão das paixões humanas (como, por exemplo, o amor).

Ao nos propormos esses objetivos temos a pretensão de tentar contribuir justamente no sentido de chamar atenção para o fato de que Hegel e Schopenhauer, embora antagonísticos (em muitos dos elementos de reflexão a respeito do trágico), são autores que possuem algum ponto comum. Nesse sentido, Nietzsche surgirá como um catalisador para a aproximação dos dois autores.³ Assim, nosso trabalho terá três partes: a primeira parte abordará Hegel; a segunda parte abordará Schopenhauer; a terceira parte abordará Nietzsche em um exercício de aproximação dos primeiros dois autores (Hegel e Schopenhauer).⁴

2. Hegel e a questão do trágico

Para iniciarmos a análise do trágico e das paixões que será posteriormente observado em certa proximidade em Schopenhauer, far-se-á uma exposição do papel do trágico em Hegel, referente à impotência do indivíduo. Nesse sentido vale já a título introdutório que Hegel não era um filósofo do trágico

³ Julgamos razoável mencionar que não temos a pretensão de dizer que Nietzsche supera Hegel e Schopenhauer: nosso objetivo é usar Nietzsche para mostrar que o hegeliano pode se interessar por Schopenhauer assim como um schopenhaueriano pode se interessar por Hegel; isso não significa que o hegeliano e o schopenhaueriano devam se tornar nietzscheanos.

⁴ Lembrando que a questão do trágico e das paixões nos será essencial.

como Nietzsche o foi⁵.

Sendo assim, cabe conceber a estrutura do pensamento hegeliano e assim feito, definir especificamente onde se encontra, ou a que se refere o trágico hegeliano. Tal concepção se dará pautada principalmente em três obras de Hegel: “Fenomenologia do Espírito”; “Filosofia do Direito” e “Filosofia da História”⁶. Além disso, é importante esclarecer que utilizaremos amplamente dois intérpretes de Hegel: Jean Hyppolite e José Carlos Salgado.

Feita estas últimas considerações, passemos à análise do pensamento hegeliano. Hegel, assim como Schopenhauer (ver próximo capítulo), foi muito influenciado pela filosofia kantiana. Ou seja, para ele, Kant foi o ponto máximo de um movimento de negação do pensamento grego, de forma que sua filosofia (a filosofia de Hegel) pode ser entendida como o momento de negação da negação kantiana. Dessa maneira, o pensamento hegeliano busca resgatar a cultura grega no seio da crítica kantiana.⁷

Essa busca, só pode ser empreendida pelo pensamento, pois só ao pensar é dado à possibilidade do infinito, do absoluto. Podemos entender o empreendimento hegeliano, bem como o de toda a filosofia, como a ciência que pensa o pensamento⁸. Em outras palavras: “(...) só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto”⁹.

A partir de tal visão fica clara certa proximidade com Descartes¹⁰. Todavia, tal proximidade deve ser entendida à luz da negação da negação kantiana: à luz da dialética. Pois é inconcebível pensar algo como sendo verdade para fora do absoluto¹¹, bem

⁵ Lembrando que a exposição sobre o pensamento de Nietzsche será feita no terceiro capítulo.

⁶ É importante ressaltar que tanto a “Fenomenologia do Espírito” e a “Filosofia do Direito”, serão vistas sob ótica da “Filosofia da História”.

⁷ Segundo Salgado (1996, p. 16-17”).

⁸ (SALGADO, 1996, p. 18-19).

⁹ (HEGEL, 2011, p. 72).

¹⁰ (SALGADO, 1997, p. 55) . E para maior aprofundamento (cf DESCARTES, 1999).

¹¹ (HEGEL, 2011, p. 72).

como pressupor a existência de dualismos capazes de se auto-excluir, como é o caso da separação entre sujeito e objeto^{12,13}

Em outros termos, realizar o movimento de suprassunção impõe que Hegel não fique nem preso ao imediato absoluto e abstrato que é o “ser” de Parmênides, primeira determinação do pensar¹⁴; nem exteriorize a Ideia do “ser”, por meio da dialética

¹² (SALGADO, 1996, p. 57).

¹³ A respeito da superação dos dualismos (comuns no tempo de Hegel) cf Hyppolite (1995, p. 95).

¹⁴ De acordo com Feyerabend: “Parmênides ofereceu o que parecia ser uma resposta óbvia e um tanto trivial: a substância que forma a base de tudo o que é é o *Ser*. Mas essa resposta trivial teve consequências surpreendentes. Por exemplo, podemos afirmar que (primeiro princípio) o *Ser* é e (segundo princípio) o *Não-Ser não é*. Consideraremos agora a mudança, pressupondo-a ser fundamental. A mudança, então, pode ir apenas de Ser a Não-Ser. Porém, de acordo com o segundo princípio, o Não-Ser não é, o que significa que não há uma mudança fundamental. Consideremos agora a diferença, pressupondo-a fundamental. A diferença, então, pode se dar apenas entre Ser e Não-Ser. Contudo (segundo princípio), o Não-Ser não é e, portanto, não há nenhuma diferença no Ser – este é um bloco único, imutável e contínuo. Parmênides, é claro, sabia que as pessoas, ele inclusive, percebiam e aceitavam mudança e diferença; porém, como seu argumento mostrou que os processos percebidos não podiam ser fundamentais, ele tinha de considerá-los meramente aparentes ou enganadores. É isso, com efeito, o que ele disse – antecipando, assim, todos aqueles cientistas que contrastaram o mundo ‘real’ da ciência com o mundo cotidiano de qualidades e emoções, proclamaram ser este último ‘mera aparência’ e tentaram basear seus argumentos exclusivamente em experimentos ‘objetivos’ e na matemática (2011, p. 71-72)”. Assim, segundo Salgado o problema visto por Hegel, da filosofia de Parmênides é a própria interpretação que este tinha de “ser” e “nada” (a qual está explícita na passagem de Feyerabend): “Parmênides, ao pensar o ser como universal e primeira determinação do pensar, fixou-se nessa determinação e não progrediu no sentido de poder explicar o uno juntamente com o múltiplo. Fixou-se no uno como pura abstração, porque para ele o nada era impensável. Impensável, porque, na separação do entendimento, o nada aparece como ‘coisa’ ao lado do ser, ao passo que o nada é interno ao ser, o que dá ao pensar o seu incessante movimento de afirmar e negar

(no caso, dialética negativa) de Platão, a qual em função de tal separação passa a ser vista como mero idealismo vazio¹⁵.

Todavia, como aponta Hyppolite, a pólis grega ainda que concebesse o absoluto de maneira exteriorizada (dentro da Filosofia); travava contato com o absoluto, por meio da imersão dos cidadãos nas formas culturais, políticas e guerreiras; de tal modo que o grego possuía um conhecimento de totalidade, o qual fez da polis grega em si para si^{16,17}.

Este contato com o absoluto, que se particularizou no povo grego e não era desconhecido do indivíduo grego, o qual possuía liberdade¹⁸; foi o marcado pela dialética do trabalho (dialética do senhor e do escravo), a qual, é um marco no desenvolver do Espírito (negando a negação imposta pela natureza), fez com que a estrutura de governo coincidissem com a estrutura sociocultural (“costumes privados”) e assim permanecessem por muitos anos.

Isso, inclusive, nos permite introduzir o mais importante deste capítulo: a tragédia. Esta pode ser vista como elemento próprio do movimento do pensar sobre si mesmo: o constante movimento do negar¹⁹; o negar-se que arrasta as carruagens da

e, com isso determinar. Pensar o pensar como puro movimento só é possível pensando-se o ser e não-ser como devir (1996, p. 109)”.

¹⁵ A respeito do pensamento abstrato (vazio) e da exteriorização do absoluto em Platão, cf Hegel (1997, p. 169-170)”.

¹⁶ (HYPPOLITE, 1995, p. 20-21). Para maior aprofundamento (cf Hyppolite, 1995, p. 99).

¹⁷ A respeito destas características da polis grega (cf Hegel, 2008, p. 189).

¹⁸ “Ora, liberdade é uma exigência da razão, um postulado tão rigorosamente lógico como os postulados matemáticos. Do mesmo modo que a Física galileiana só é possível sob a condição da existência dos juízos sintéticos *a priori*, a lei moral- e com ela todo o mundo normativo – só é possível sob o postulado da liberdade da razão. A liberdade é assim um postulado, uma exigência da razão; ao mesmo tempo, na razão prática, é um fato” (SALGADO, 1996, p. 237). Todavia, é exatamente pela Razão, que os livres desígnios do Espírito no mundo grego eram o da bela liberdade (2008, p. 203-214)

¹⁹ Movimento este que pode ser representado pela desconfiança filosófica, a qual faz com que o pensar desdobre-se sobre si mesmo. Desconfiança essa que nos leva a falsear nosso pensamento, até por que:

História²⁰. O trágico surge em Hegel como o Trágico do teatro grego²¹, o herói que rompe com as leis do público em nome da moral e dos costumes mais particulares²². E, também, pode ser visto, na dialética do senhor e do escravo.

Ou seja, a consciência infeliz com que o indivíduo que, ignorante à Razão, se depara ao encarar o contraditório sob égide de sua compreensão ofuscada pela história: por exemplo, ambos o estoicismo e o ceticismo sustentam dualismos intransponíveis que, caracterizando o ser e a verdade, não podem, para o indivíduo dentro da história existir em harmonia, quando pelo contrário, ambos são partes integrantes e imprescindíveis do absoluto, que

“É bem possível saber falsamente. Saber algo falsamente significa que o saber está em desigualdade com sua substância. Ora, essa desigualdade é precisamente o diferenciar em geral, é o momento essencial. É dessa diferenciação que provém sua igualdade; e essa igualdade que-veio-a-ser é a verdade. Mas não é a verdade como se a desigualdade fosse jogada fora, como a escória, do metal puro; nem tão pouco como o instrumento que se deixa de lado quando o vaso está pronto; ao contrário, a desigualdade como o negativo, como o Si, está ainda presente ela mesma no verdadeiro como tal, imediatamente. Mas não se pode dizer por isso que o *falso* constitua um momento ou mesmo um componente do verdadeiro.

(...) do mesmo modo o falso é um momento da verdade, [mas] não mais como falso (HEGEL, 2011, p. 48-49)”.

²⁰ De acordo com Salgado: “É o próprio *corpus* do *logos* que se divide entre o pensar como razão conciliadora e ‘progressista’ e o pensar como entendimento divisor e conservador. A essência é o movimento desse embate entre o que é próprio da razão e o que é entendimento, de tal modo que a razão, na sua trajetória para a unidade do conceito, não deixa pista nem resto do seu desenvolver-se. Ela é o próprio caminho que se enrola na medida em que avança, na expressão de H. C. Lima Vaz (1996, p. 133)”.

²¹ Hyppolite (1995, p. 91) se demora mais nessa reflexão a respeito do teatro grego; segundo esse interprete, no trágico, mostra-se a relação íntima entre as manifestações do finito (herói trágico) e do infinito (divindade).

²² É o caso da heroína trágica de Sófocles, a Antígona.

escapa ao indivíduo²³.

Da mesma forma, Cristo²⁴ e depois a teologia de Santo Agostinho²⁵ irão sustentar o dualismo mantendo a condição trágica, por meio da representação do absoluto. Por sua vez, o dualismo kantiano que inverte o platonismo, de tal forma que a negação atinge o seu auge^{26,27}

²³ (HEGEL, 2011, p. 140). É nesse sentido que Hegel compara a Grécia com a juventude: “Abordamo-la no sentido de que a juventude não está pronta para o trabalho, não é o esforço por uma meta definida do intelecto, mas, principalmente o vigor concreto da vida da alma: ela surge na presença sensível como o espírito encarnado e a sensibilidade espiritualizada – numa unidade produzida pelo espírito (2008, p. 189)”.

²⁴ Segundo Hyppolite: “Mas é precisamente assim que se manifesta o espírito do cristianismo. Que será por sua vez, o seu destino, a ruptura do espírito cristão com o Estado. ‘O reino de Deus não é deste mundo’. ‘Dá a César o que é de César e a Deus o que é de Deus’. Esta ruptura marcará profundamente o mundo moderno e distingui-lo-á do mundo antigo. (...) Hegel opunha o cristianismo, religião privada, e a religião de um povo que era o seu ideal, mas o cristianismo, religião privada, e a religião de um povo que era o seu ideal, mas o cristianismo não pode ser a religião de um povo; o espiritual encontra-se já separado do temporal e o indivíduo conhece uma liberdade que é uma fuga perante as formas do mundo (1995, p. 52)”.

²⁵ Para maior aprofundamento (cf AGOSTINHO,2011).

²⁶ Segundo Salgado: “Para Kant, o processo da finalidade não se realiza na natureza como liberdade; haverá sempre a sujeição ao fenômeno que a define. Somente é possível a finalidade livre na esfera de ética. A natureza por si mesma não realiza, é verdade, o seu conceito; por isso não mostra na sua plenitude o fim. Seu conceito se realiza no Espírito, seu *fim*. Nesse sentido, a natureza é a ideia no plano do finito, das coisas que ‘não têm em si mesmas completamente a realidade do seu conceito, mas necessitam para isso de outras’, tem apenas uma finalidade externa (*äussere Zweckmässigkeit*); tem porém, uma determinação intrínseca: seu fim é o Espírito (1996, p. 175-176)”. E até mesmo na razão prática, a liberdade ética é apenas uma questão de fé um mero dever-ser (HEGEL, 1997, p. 171-172).

²⁷ Aliás, é do fato dos indivíduos serem levados pela história e não o contrário, ainda que inconscientes da totalidade; que o princípio de

Assim, nós (cidadãos do Estado) estamos inseridos dentro da Lógica e a acompanhamos ao sermos levados por ela em suas particularizações na história (pensar filosófico analítico); não obstante, somente ao nosso agir é dada liberdade pela aproximação entre o particular e o Absoluto (a Lógica), ao passo que no pensar filosófico sintético, próprio do filosofar, pode-se de fato constatar o sentido teleológico da História, ou seja, projetar a razão particular (do filósofo) para além, projetar a razão particular (do filósofo) no Absoluto, visualizando assim o próprio processo que é a Razão na História²⁸.

Por fim, com exceção da Ideia que tem como processo o método sintético e o analítico; nós somos presos às determinações de nossas paixões, dadas pela História, sendo livres no ato de nossa vontade²⁹, sendo apenas livres no caso do filósofo, quando este alcança o filosofar (hegeliano)^{30:31} em Hegel, em conexão com o trágico (e apesar deste) a paixão é representada pela vontade³² que, do ponto de vista individual, pode ressaltar a frágil finitude (trágico), porém do ponto de vista absoluto é o subterfúgio da razão maior que poderia, até mesmo, alegrar o ser finito (princípio da religião).

individualidade, pelo interesse da ideia, determina a liberdade formal (HEGEL, 1997, p. 171).

²⁸ (SALGADO, 1996, p. 216).

²⁹ Liberdade esta que se torna, em um outro momento, conservadorismo trágico (cf HYPPOLTE, 1995, pg. 85 e 86).

³⁰ Liberdade essa que permite que o filósofo perceba a totalidade no movimento, livre, da Razão.

³¹ A respeito deste último parágrafo, cf HEGEL, 2008, pg. 17.

³² A vontade aqui não deve ser vista como sinônimo da Vontade schopenhaueriana que veremos no primeiro capítulo: Horta (2003) mostra que as paixões em Hegel superam a dualidade entre o racional e o passional romântico; as paixões são, também, expressões da razão inerente ao absoluto. Isso é bastante diferente de Schopenhauer ou Nietzsche, de modo que, como se verá ao final, a aproximação que faremos (entre aos autores) será a busca entre um ponto de encontro nietzschiano entre o extremo trágico (Schopenhauer) e o trágico de Hegel.

3. Schopenhauer e a questão do trágico

Para falar a respeito do trágico e das paixões em Schopenhauer, começaremos expondo um pouco da metafísica do autor: para expor o pensamento do trágico em Schopenhauer, tentaremos contextualizar tal trágico dentro da obra de Schopenhauer; para isso procuraremos ser sucintos, de modo que não forneceremos uma exposição completa e detalhada do sistema de Schopenhauer³³.

Começemos, pois, com um fato bastante básico (do pensamento schopenhaueriano): Schopenhauer é um herdeiro de Kant³⁴; isso significa que, em algum sentido, o filósofo pessimista adota as concepções kantianas ligadas aos elementos transcendentais e à distinção entre “fenômeno” e “coisa-em-si”³⁵. Que sentido seria esse? Primeiramente, deve-se dizer que Schopenhauer nomeia o campo do transcendental de representação, e entende que a forma fundamental da representação é a relação sujeito-objeto: em cada ser vivo capaz de uma “clarividência filosófica”, segundo Schopenhauer, torna-se-lhe “claro e certo que não conhece o sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca a

³³ Nem de longe há espaço aqui pra que possamos descrever com precisão as etapas do pensamento de Schopenhauer: iremos descrever as características gerais do sistema resultante de *O mundo como Vontade e como representação* (SCHOPENHAUER, 2005), mas não pretendemos desenvolver os complexos raciocínios que culminaram em tal sistema.

³⁴ Aqui iniciaremos uma passagem pela teoria do conhecimento (no sentido de reflexão a respeito do transcendental) de Schopenhauer, no entanto essa passagem será breve e direcionada diretamente à metafísica.

³⁵ No apêndice de sua obra magna, Schopenhauer mostra muitas nuances e peculiaridades em sua concepção a respeito da “coisa-em-si” e do “fenômeno”. Não desenvolveremos os pormenores dessas peculiaridades aqui; nos limitaremos, apenas, a destacar aquelas que nos parecem ser as duas principais peculiaridades de Schopenhauer (com relação ao par fenômeno/coisa-em-si): 1- uma nova visão das categorias e faculdades transcendentais; 2- o fato de Schopenhauer considerar possível um conhecimento da “coisa-em-si”.

terra”³⁶; essa é a “forma de toda a experiência possível e imaginável”³⁷. É, inclusive, dentro do contexto dessa forma geral que Schopenhauer introduzirá (inspirado em Kant) seus outros elementos transcendentais: o tempo, o espaço e o princípio de razão³⁸.³⁹ Esses elementos, em Schopenhauer, devem formar aquilo que o filósofo denomina “principium individuationis”⁴⁰: a noção de individualidade pode ser construída porque percebemos os indivíduos em uma sucessão causal (uma série de “quandos”) e em um conjunto de simultaneidades em que indivíduos ocupam lugares diferentes (uma série de “ondas”); essa pluralidade contrapor-se-á à “coisa-em-si” que é a própria negação da individualidade.

Aí entramos, finalmente, no âmbito da metafísica: para Schopenhauer, a vida é uma espécie de sonho; as categorias transcendentais são uma espécie de ilusão que nos impede de ver o que há de mais essencial⁴¹. O que seria isso? Para começar a

³⁶ (SCHOPENHAUER, 2005, p.43).

³⁷ (SCHOPENHAUER, 2005, p.43).

³⁸ É interessante que o leitor repare que, em Schopenhauer, não há aquilo que, em Kant, seria chamada de “razão” (cf KANT, 2001, p. 324).

³⁹ Fica difícil, se não quisermos nos alongar, fornecer uma descrição exata da concepção de Schopenhauer a respeito dessas categorias, porém, acreditamos que, para os fins deste texto, podemos dar delas (das categorias), uma visão bastante instintiva: 1- para nossos fins, o tempo e o espaço devem ser vistos como os onde e os quando que permitem a multiplicidade dos indivíduos (tanto aqueles que, no senso comum, chamaríamos de vivos, quanto àqueles que chamaríamos de não vivos); 2- o princípio de razão, embora possa ser visto sob quatro perspectivas ou raízes (cf nota de Jair Barboza em SCHOPENHAUER, 2005, p. 48), nos interessa aqui apenas o princípio de razão que está mais próximo do conhecimento da realidade (o “princípio de razão de devir” que parece se aproximar da causalidade tal como vista no senso comum e, talvez, na ciência).

⁴⁰ (SCHOPENHAUER, 1995, p. 203).

⁴¹ “(...) Nós somos do estofo/ De que se fazem sonhos; e esta vida/ Encerra-se num sono” (SHAKESPEARE, 2011, p. 85). Lembrando, no entanto, que, embora não pretendamos trabalhar isto aqui, há certo

decifrar esse enigma⁴², Schopenhauer recorre ao corpo: para o autor de *O mundo como Vontade e como representação*⁴³, embora os elementos transcendentais atuem sobre quase tudo, eles não atuam sobre as relações entre as vontades⁴⁴ e o corpo; como se pode ver (por exemplo) pelo § 19 de *O mundo como Vontade e como representação*⁴⁵, “meu corpo e minha vontade são uma coisa só”⁴⁶, de modo que cada ato de meu corpo coincide com um ato de minha vontade. Nesse sentido, a vontade, em sua relação com o corpo, não precede este último (no tempo) e não tem uma localização com relação a ele (com relação ao corpo); a experiência da vontade constitui-se em uma experiência do corpo para além do espaço e do tempo (uma experiência metafísica do corpo), e, justamente por tal experiência transcender o tempo e o espaço, ela vale para o todo (fora do espaço e do tempo a Vontade é um contínuo que supera todas as individualidades espaço-temporais).

De um ponto de vista schopenhaueriano, compreendemos aí a unidade metafísica do mundo; tudo é pura Vontade no sentido de volição, e isso (segundo Schopenhauer) faz da vida, na imensa maioria dos casos, uma miséria infinda: a vida é puro desejo sem satisfação; cada desejo intenso parece aquele que nos satisfará em definitivo, porém é apenas mais uma máscara da Vontade que não quer nada em específico e, em certo sentido, transforma os indivíduos em fantoches de desejo insaciável⁴⁷. Além disso, na perspectiva schopenhaueriana, ainda que alguém encontrasse um meio de realizar todos os caprichos que possui, seria acometido por um sofrimento que o pessimista alemão denomina tédio⁴⁸.

estatuto ontológico (um pouco fraco, é verdade) para o indivíduo schopenhaueriano.

⁴² Fazemos aqui uma referência ao livro de Jair Barboza (BARBOZA, 1997).

⁴³ (SCHOPENHAUER, 2005).

⁴⁴ Aqui entendidas no sentido mais próximo de desejo ou volição.

⁴⁵ (SCHOPENHAUER, 2005).

⁴⁶ (SCHOPENHAUER, 2005, p.160).

⁴⁷ Para maior aprofundamento (cf SCHOPENHAUER, 2005, p. 231).

⁴⁸ Para maior aprofundamento (cf SCHOPENHAUER, 2005, p. 231).

Percebemos, pois, o drama do viver humano, e, inclusive, entramos enfim em no ponto em que começaremos a tratar nossas temáticas centrais (as temáticas centrais deste capítulo): o trágico e as paixões humanas. Nesse sentido, começemos com a situação do trágico:⁴⁹ O trágico, em Schopenhauer, não é, grosso modo, nada além do que dissemos logo acima, ou seja, a situação de miséria decorrente da metafísica do autor. Nesse sentido, a nosso ver, cabe apenas ressaltar alguns elementos que serão úteis, principalmente, na relação entre este capítulo e os outros que virão a compor este trabalho: 1- dentro da situação de miséria humana, a maior parte dos seres humanos jamais se liberta das categorias transcendentais, e conseqüentemente poucos descobrem o joguete que são nas mãos do núcleo metafísico da vida⁵⁰; 2- Apenas alguns poucos homens, por meio do caminho da arte e da moral, podem livrar-se do sofrimento da vida, e, ainda assim, é possível que poucos compreendam o trabalho desses últimos⁵¹; 3- a maior parte dos homens é puramente egoísta e, em casos extremos, pode atingir um grau de volição tão extremo, de modo a ser cruel pelo puro prazer de ser cruel⁵².

Esse último comentário encerra o que queríamos dizer a

⁴⁹ Embora haja em Schopenhauer haja uma reflexão específica a respeito da arte trágica, acreditamos que, como já deve ter saltado aos olhos do leitor, a situação trágica é mais interessantemente trabalhada quando pensada no contexto geral da metafísica do pessimista alemão. Assim, a não ser por uma breve menção logo adiante, não desenvolveremos neste capítulo a filosofia da arte ou, mais especificamente, a filosofia da arte trágica em Schopenhauer.

Vale lembrar, de qualquer forma, que, embora não considerasse a tragédia como a mais elevada das artes, o próprio Schopenhauer afirma que no “ápice da arte poética está a tragédia (...). Observe-se aqui algo de suma significação para toda nossa visão geral de mundo: o objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o inominado sofrimento, a miséria humana (...)” (cf SCHOPENHAUER, 2005, p. 333)

⁵⁰ Para maior aprofundamento (cf SCHOPENHAUER, 2010, p. 108).

⁵¹ Para maior aprofundamento (cf SCHOPENHAUER, 2010, p. 108-111).

⁵² Para maior aprofundamento (cf SCHOPENHAUER, 2005, p. 428).

respeito do trágico. Passemos, então, para a questão da correlação entre o trágico e as paixões da alma. Nesse sentido acreditamos que cabe estabelecer uma relação entre a situação trágico-metafísica que viemos desenvolvendo e, principalmente, as paixões morais mais relevantes do pensamento de Schopenhauer⁵³. Nesse sentido cabe, primeiramente, falar do egoísmo: só existe uma Vontade (núcleo metafísico) que, no entanto, sonha (metaforicamente falando) que é uma pluralidade de indivíduos; esse sonho é o transcendental espaço-temporal-causal (princípio da individualidade), e o egoísmo é a manifestação de uma espécie de luta ensandecida em que a vontade, constantemente, violenta a si mesma⁵⁴. Essa luta ensandecida, por sua vez, só se acalma porque o caos em que se constitui a Vontade⁵⁵ em, alguns momentos raros, toma, em meio ao “sonho” da vida, consciência de si⁵⁶; essa consciência de si, na figura (ilusória) de alguns indivíduos, toma a forma de homens que agem eticamente. Podem haver dois tipos desses homens: os homens que experimentam a virtude da justiça constituem-se em

⁵³ Este, obviamente, não é para ser, especificamente, um capítulo a respeito do modo como Schopenhauer fundamenta a moral, porém, ao tentar falar das paixões humanas (na perspectiva trágica schopenhaueriana) tivemos que fazer escolhas (dada a abundância imensa de assuntos tratados pelo autor alemão), e escolhemos as paixões morais já que a moral parece ter um valor ímpar no sistema do filósofo pessimista (cf SCHOPENHAUER, 2010, p. 148); Schopenhauer dedica várias páginas a tratar de temas como o egoísmo, a compaixão e as paixões que podem levar ao que o autor parece entender como uma virtude da justiça.

⁵⁴ Para maior aprofundamento (cf SCHOPENHAUER, 2005, p. 426).

⁵⁵ É natural, se partirmos dos pressupostos de Schopenhauer, entender-se a Vontade como uma espécie de caos, pois, se pararmos para pensar, a Vontade está para além do tempo, do espaço e da causalidade; ora, uma consequência disso é, obviamente, que a Vontade esteja para além das leis da natureza.

⁵⁶ Como disse Machado de Assis (1994, p.2) “o interno não aguenta tinta”

indivíduos capazes de, ao vivenciarem uma rasa experiência⁵⁷ de que são uma única entidade com todo o restante dos outros seres vivos, refrear seu impulso egoísta (o impulso natural da Vontade) e se deterem diante da possibilidade de prejudicarem outrem); os homens que experimentam a virtude da compaixão são aqueles que, ao vivenciarem uma experiência intensa de unidade com o restante da vida, passam a sofrer, o máximo possível, por todos aqueles que sofrem as misérias da Vontade.

Eis um resumo, ao nosso ver, das paixões éticas de Schopenhauer, e, com isso, o fim das temáticas deste capítulo; resumindo tudo o que foi dito: a filosofia de Schopenhauer apresenta um mundo trágico, sem evolução histórica em que, com exceções ligadas à paixão da compaixão, os homens são joguetes egoístas de um sonho vazio de sentido.

4. Nietzsche e a questão do trágico

Vimos no capítulo anterior que o pensamento de Schopenhauer, por assim dizer, pinta uma visão da realidade em que o homem é mero juguete de uma Vontade caótica e sem finalidade; a vida e a história humana são, pois, uma sequência de eventos que não caminham para lugar algum. Por outro lado, vimos no primeiro capítulo que Hegel, ainda que (muitas vezes) faça do homem um juguete da história, vê a história como um tipo de sistema teleológico que, embora tenha seus subterfúgios (subterfúgios da razão), atinge, continuamente, momentos de “suprassunção”.

Vemos aí, já de início, que, embora haja pontos de controvérsia entre os dois autores (Hegel e Schopenhauer), há certo ponto em comum no espírito de seu pensar: nos dois autores os indivíduos são meros joguetes de um esquema ontológico⁵⁸

⁵⁷ A vivência ética para Schopenhauer nem sempre chega à consciência na forma de uma metafísica consistente. (cf SCHOPENHAUER, 2005, p.486)

⁵⁸ Sempre que utilizarmos (neste texto) a palavra ontologia (e seus correlatos), entenderemos tal palavra como sinônimo de metafísica.

maior⁵⁹; isso mostra que há certo esquema trágico comum entre Hegel e Schopenhauer. Sendo assim, este capítulo pretende aprofundar esse esquema trágico na figura de Nietzsche (na fase wagneriana de sua obra), e, ao mesmo tempo pretende mostrar que a filosofia da Nietzsche abre a possibilidade para certa unificação de certos elementos otimistas do pensamento hegeliano com certos elementos pessimistas mais próprios a Schopenhauer.

Começaremos aqui trabalhando a metafísica inerente ao *Nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*⁶⁰. Parte dessa metafísica poderá ser trabalhada de modo breve, pois retomará muito do que, no capítulo anterior, trabalhamos a respeito de Schopenhauer⁶¹; nesse sentido, Nietzsche dividirá o mundo em apolíneo e dionisíaco: o apolíneo é o princípio da forma e da simetria, notando-se que tal princípio manifesta-se, do ponto de vista epistemológico⁶², nas categorias transcendentais schopenhauerianas (Nietzsche, de um ponto de vista transcendental, afirma a ocorrência real do apolíneo como coincidindo com a ocorrência das categorias transcendentais schopenhauerianas)^{63,64} o dionisíaco é uma espécie de princípio

⁵⁹ Lembrando que, para Schopenhauer, o indivíduo possui um estatuto fraco: uma espécie de sonho da Vontade.

⁶⁰ (NIETZSCHE, 1999).

⁶¹ Para maior aprofundamento (cf NIETZSCHE, 1999, p. 20).

⁶² No sentido de teoria do conhecimento (reflexão a respeito do transcendental).

⁶³ A respeito da definição de Apolíneo cf Nietzsche (1999, p. 28).

⁶⁴ De um ponto de vista ontológico e epistemológico (filosofia transcendental), Nietzsche, na fase wagneriana de sua obra (e, principalmente, em o *Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*) tende a estar ligado ao sistema schopenhaueriano; julgamos desnecessário, neste capítulo, expor (novamente) tudo aquilo que expusemos no capítulo anterior, pois mesmo a teoria do conhecimento — que foi trabalhada de modo abreviado no capítulo anterior — é (a nosso ver) suficiente para se compreender o apolíneo de Nietzsche (o apolíneo, “*principium individuationis*” da forma e do sonho; o próprio *Nascimento da tragédia* não aprofunda muito esse assunto).

caótico que representa a ausência da forma e o mergulho na continuidade, notando-se que, de um ponto de vista ontológico, o dionisíaco constitui-se, grosso modo, na “coisa-em-si” schopenhaueriana (aquilo que é da ordem da Vontade no sentido próximo de desejo ou volição)⁶⁵.

Se nosso leitor compreendeu o capítulo anterior, provavelmente tem aí (nessa exposição) uma visão global da metafísica apresentada na obra do Nietzsche wagneriano-schopenhaueriano. Apesar disso, para introduzir a temática central deste capítulo, precisaremos trabalhar um último aspecto metafísico⁶⁶: trata-se da filosofia da arte de Schopenhauer. Essa filosofia da arte propõe um ponto intermediário entre um contato direto com a “coisa-em-si” e uma ausência total de contato (que seria o sonho apolíneo da vida). Para entendermos essa proposta (da filosofia da arte de Schopenhauer) precisamos, primeiramente, entender que, para o filósofo pessimista (assim como para o Nietzsche que estamos estudando), a “coisa-em-si” possui graus; obviamente não se tratam de graus no mesmo sentido em que as quantidades estudadas na ciência: embora Schopenhauer não faça uma exposição demasiado sistemática disto, pode-se, grosso modo, dizer que os graus (da Vontade) são como os graus (mais ou menos intensos) com que um desejo pode manifestar-se. Cada um desses graus para Schopenhauer, do ponto de vista da “coisa-em-si”, devem ser pensados como análogos das ideias de Platão⁶⁷,

⁶⁵ Sobre a definição de dionisíaco cf Nietzsche (1999, p. 30-31).

⁶⁶ Iremos agora trabalhar a filosofia da arte schopenhaueriana que é retomada por Nietzsche nas primeiras dentre suas obras mais conhecidas. Não trabalhamos tal filosofia no capítulo anterior, pois, diferentemente do que ocorre com Nietzsche, não julgamos necessário incluir a filosofia da arte no esquema pelo qual trabalhamos a temática do trágico (ligado às paixões humanas) em Schopenhauer; por outro lado, se abrissemos um parêntese para trabalhar a temática (da filosofia da arte) no capítulo anterior, isso poderia quebrar o raciocínio e tornar nossa escrita mais cansativa do que já é.

⁶⁷ Todo o terceiro livro da obra máxima de Schopenhauer faz referência a essa associação entre o que o autor entende pelos graus da Vontade e a ideia platônica; o próprio terceiro livro de tal obra máxima evidencia

e representantes de um dos graus em que a natureza se manifesta⁶⁸.

Dentro desse contexto ontológico, Schopenhauer ⁶⁹ , defende que certos indivíduos (chamados de gênios), teriam a capacidade inata de contemplar, separadamente, graus específicos da Vontade e traduzir tal contemplação na forma da autêntica obra de arte⁷⁰; esse tipo de contemplação dar-se-ia do seguinte modo: o indivíduo perderia o contato com os elementos transcendentais e olharia, temporariamente, diretamente na essência volitiva de um dos graus da “coisa-em-si”⁷¹.

Vê-se aí um intermediário entre os extremos de uma contemplação direta da “coisa-em-si” em sua totalidade e a total ausência de contemplação (da “coisa-em-si”) em que vive a maioria dos homens. Isso, inclusive, nos permite voltar à nossa consideração direta de Nietzsche: em sua leitura de Schopenhauer, Nietzsche, ao que parece, irá ter uma postura menos pessimista (que a de Schopenhauer) e irá propor que a filosofia da arte de Schopenhauer permite uma justificação estética da vida ⁷² .

isso em seu subtítulo (*A representação independente do princípio de razão: a Ideia platônica: o objeto da arte* ;cf SCHOPENHAUER, 2005).

⁶⁸ Os análogos de graus menos intensos do desejo podem, em Schopenhauer, ser pensados como representando aquilo que, do ponto de vista do crivo do espaço-temporal causal, chamaríamos de inorgânico; esse grau mais baixo deve, em nuances, se elevar ao mais extremo (análogo de desejos intensos) que se manifesta, principalmente, no homem.

⁶⁹ (SCHOPENHAUER, 2005, p. 255)

⁷⁰ A arte seria um meio de outros indivíduos (não tão geniais) compartilharem um pouco da experiência do gênio.

⁷¹ Vale ressaltar que, em Schopenhauer e no Nietzsche que estamos trabalhando, há certa distinção entre a experiência ética e a experiência que leva à arte: na experiência ética, tanto o transcendental quanto a forma geral da representação desaparecem; na experiência estética (do gênio) por outro lado a relação sujeito-objeto (representação) se conservaria a despeito da ruptura com outras categorias transcendentais.

⁷² Para maior aprofundamento (cf NIETZSCHE, 1999, p.18).

Obviamente esse não é nosso ponto central⁷³, notando-se que esse ponto central está mais relacionado com certa filosofia da história em moldes mais hegelianos: Nietzsche pensa a história como o desenvolvimento da oposição entre o apolíneo e o dionisíaco, notando-se que essa história teria momentos de ápice ligados a certa elevação cultural oriunda da arte trágica^{74,75}

Em que consistem esses momentos de elevação cultural? Consistem em momentos em que uma cultura que tende mais para a produção da arte trágica⁷⁶ (do que para conceitos abstratos científicos e/ou filosóficos no sentido mais tradicional) toma conta do pensamento humano. Esses são momentos de superação do pessimismo⁷⁷. Aí, inclusive, entramos na tese central deste capítulo: o trágico de Nietzsche mostra elementos em comum, tanto ao que vimos em Hegel, quanto ao que vimos em Schopenhauer. Que elementos seriam esses? Em primeiro lugar, Nietzsche, ao aderir à metafísica de Schopenhauer, coloca o indivíduo em uma situação de pequenez (o indivíduo como sendo quase mero sonho da Vontade) assim como Hegel colocava o indivíduo como sendo, na maior parte do tempo, mero brinquedo do Espírito (razão ou seus subterfúgios); em segundo lugar, o trágico de Nietzsche, ainda que pareça tender mais para Schopenhauer,

⁷³ É importante ressaltar que o objetivo deste trabalho não é a filosofia da arte: queremos mostrar (no caso deste capítulo) que Nietzsche comporta, em seu pensamento (da primeira grande fase), a possibilidade, apesar dos pressupostos ontológicos schopenhauerianos, de se pensar (em um sentido mais hegeliano) momentos históricos de grande elevação cultural. Nesse sentido, falamos de filosofia da arte apenas como um meio.

⁷⁴ Para maior aprofundamento (cf NIETZSCHE, 1978, p. 23).

⁷⁵ É importante ressaltar aqui que não há aí teleologia: diferentemente do que parece ser o ponto de vista de Schopenhauer (2005, p. 251), Nietzsche acredita que a “passagem do tempo” pode trazer algo de novo; porém bastante pessimismo continua existindo, de modo que não há uma teleologia como a hegeliana (os momentos de grande elevação cultural podem ocorrer, assim como há a possibilidade de nunca ocorrerem).

⁷⁶ Trata-se aí da arte trágica como a de Sófocles ou Ésquilo.

⁷⁷ (NIETZSCHE, 1978, p.23).

não deixa de englobar, tanto a situação de cegueira (da Vontade que fundamenta a realidade) da vida, quanto a possibilidade de evolução (próxima à suprassunção) histórica para momentos superiores⁷⁸. Da mesma forma se pode pensar naquilo que diz respeito à situação das paixões em Nietzsche: no geral, as principais paixões são as mesmas que para Schopenhauer; apesar disso, Nietzsche dá certa ênfase na situação do gênio (o homem intuitivo e artístico)⁷⁹ que, tal como os principais instrumentos humanos (heróis trágicos) do espírito absoluto (de Hegel), é o arauto dos grandes períodos históricos e, na visão de Nietzsche, é capaz de vivenciar paixões mais intensas por seu desapego ao conceitual^{80,81}

5. Considerações finais

Ao fim deste trabalho, acreditamos poder chegar a duas conclusões. A primeira dessas conclusões, como provavelmente já seria esperado pelo leitor, consiste em que o antagonismo entre Hegel e Schopenhauer não é gerador de uma total incompatibilidade entre esses autores: o trágico é um ponto comum entre Hegel e Schopenhauer. A nosso ver isso se vê pelo

⁷⁸ Obviamente os ideais de cultura nietzschiano e hegeliano são diferentes; até porque Hegel, no tipo de leitura que fizemos aqui, sequer propõe-se um ideal definitivo de cultura. Apesar disso acreditamos que o espírito de uma transformação (suprassunção) hegeliana está na obra de Nietzsche; vale lembrar que o próprio Nietzsche maduro (1978, p.23) parece ter uma visão mais hegeliana do que schopenhaueriana de suas primeiras obras. Além disso, vale lembrar, que, de qualquer forma, Hegel, como explica Hyppolite (1995, p. 20), tinha nos tempos de seminário (que muito lhe inspiraram posteriormente), ainda que por motivos diferentes dos de Nietzsche, a cultura grega como um ideal.

⁷⁹ Para maior aprofundamento (cf NIETZSCHE, 2007, p. 41-45 e p.50-52)

⁸⁰ Como escreve Thomas Mann (1982, p.36) “Como artista sempre se interiormente, aventureiro suficiente”.

⁸¹ Essa concepção aparecerá, futuramente, em certo sentido, em *Da utilidade e desvantagem da história* para a vida; essa obra está contida na coletânea de obras de Nietzsche aqui usada (cf NIETZSCHE, 1978).

nosso último capítulo: Nietzsche (o Nietzsche que estudamos), com certeza, possui um esquema conceitual bastante peculiar (que, com certeza, não coincide com o de Hegel, e, também não se identifica totalmente com Schopenhauer). Apesar disso, Nietzsche consegue pensar o trágico de modo a construir uma filosofia da história (com análogos em Hegel) e uma ontologia muito inspirada por Schopenhauer. O que isso prova? Aí vamos à nossa segunda conclusão (inerente à primeira): Nietzsche, com certeza, não está acima dos outros dois, porém a existência do pensamento exposto no terceiro capítulo, é a prova de que as leituras de Hegel e Schopenhauer podem, sem dualismos, gozar de mútua contribuição.

6. Referências bibliográficas

BARBOZA, J. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Editora moderna, 1997.

DESCARTES, R. **Os pensadores**. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

FEYERABEND, P. K. **Contra o método**. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011

HEGEL, G, W, F. **Fenomenologia do espírito**. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Filosofia da história**. Brasília: Editora da universidade de Brasília, 2008.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HORTA, J, L, B. **Hegel, paixão e história**. In HELFFER, I (org), PERTILLE, J, P (org), KUSSLER, L, M. **Caderno de resumos do VII congresso internacional da sociedade Hegel brasileira: a filosofia da história de Hegel**. Disponível em: <<http://congresso2013.hegelbrasil.org/wp->

content/uploads/2013/10/Caderno-de-Resumos.pdf>. Consulta realizada no dia 05/02/2013.

HYPPOLITE, J. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 2001.

NIETZSCHE, F. W. **Obras escolhidas**. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, 2007.

AGOSTINHO, S. **Confissões**. 23 ed. São Paulo: Paulus, 2011.

SALGADO, C. J. **A ideia de justiça em Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação**. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. **Sobre a filosofia e seu método**. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SHAKESPEARE, W. **A tempestade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SÓFOCLES. **Oedipus the King**. Virgínia: Richer Resources Publications, 2007.