

# Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica

Comunicaciones del  
II Congreso Germano-Latinoamericano  
sobre la Filosofía de Hegel

## Hegel e o projeto de uma Enciclopédia Filosófica

Comunicações do  
II Congresso Germano-Latino-Americano  
sobre a Filosofia de Hegel

Hardy Neumann  
Óscar Cubo  
Agemir Bavaresco  
(Comps. / Orgs.)



El proyecto profundamente enraizado en el pensamiento de Hegel de desplegar la filosofía en la forma del saber enciclopédico se presentó por primera vez de forma claramente definida en la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas publicada en Heidelberg en 1817. Doscientos años tras la publicación de la Enciclopedia de Heidelberg este proyecto continúa siendo uno de los aspectos más incomprensidos de la filosofía hegeliana. En efecto, dicho proyecto parece ser hoy, si no algo completamente obsoleto, al menos sí una de las facetas menos inspiradoras de la herencia de Hegel, algo que parecería pertenecer más al Hegel “muerto” que al “vivo”. Por lo que respecta al presente e-book, el mismo contiene la mayor parte de las comunicaciones de los expositores latinoamericanos del II 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. Agradecemos a todos los participantes del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel y, en especial, a aquéllos que con el envío de la versión definitiva de sus comunicaciones han contribuido a la realización de esta publicación.



Hegel y el proyecto de una

---

# Enciclopedia Filosófica

Hegel e o projeto de uma

---

# Enciclopédia Filosófica



Série

Filosofia

*Comité Editorial da*  
& Interdisciplinaridade

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Giotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Hardy Neumann  
Óscar Cubo  
Agemir Bavaresco  
(Comps. / Orgs.)

Hegel y el proyecto de una  
**Enciclopedia Filosófica**

---

Comunicaciones del  
II Congreso Germano-Latinoamericano  
sobre la Filosofía de Hegel

Hegel e o projeto de uma  
**Enciclopédia Filosófica**

---

Comunicações do  
II Congresso Germano-Latino-Americano  
sobre a Filosofia de Hegel

***φ editora fi***

**Direção editorial:** Agemir Bavaresco

**Capa e diagramação:** Lucas Fontella Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 89

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

NEUMANN, Hardy; CUBO, Óscar; BAVARESCO, Agemir (Orgs.).

Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica: Comunicaciones del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. [recurso eletrônico] / Hardy Neumann; Óscar Cubo; Agemir Bavaresco (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

887 p.

ISBN - 978-85-5696-276-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Dialética. 3. Metafísica. 4. Hegel. 5. Lógica. 6. Enciclopédia. I. Título. II Série.

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Alemã 193

# Sumário

<b>Presentación .....</b>	<b>11</b>
<b>La Disposición Ética (<i>sittliche gesinnung</i>) modo subjetivo del Espíritu Objetivo: superación entre lo civil y lo político .....</b>	<b>13</b>
Adriana Fernández Vecchi	
<b>The intersubjective community of feelings: Hegel on music .....</b>	<b>31</b>
Adriano Bueno Kurlé	
<b>Silogismo da necessidade: enfoque onto-epistemológico .....</b>	<b>55</b>
Agemir Bavaresco	
<b>Hegel's Encyclopedic Philosophy and the origins of Dialectic - Plato as the inventor of Dialectic .....</b>	<b>75</b>
André Cressoni	
<b>Figuras do Direito na <i>Fenomenologia do Espírito</i> .....</b>	<b>97</b>
Cristiane Moreira de Lima	
<b>Las esencialidades de la reflexión en la lógica de la esencia de la <i>Enciclopedia filosófica</i> de Hegel.....</b>	<b>121</b>
Diana María López	
<b>El sentido de la “vida” ética. Problemas e hipótesis en torno a la relación entre la <i>Filosofía del Derecho</i> y la <i>Filosofía de la Naturaleza</i> en el sistema hegeliano .....</b>	<b>141</b>
Eduardo Assalone	
<b>Crítica e Prática: uma interpretação da Introdução à <i>Filosofia do Direito</i> de Hegel à luz das discussões contemporâneas sobre a normatividade .....</b>	<b>163</b>
Erick Lima	

<b>A transformação do lógico numa lógica da filosofia nos três silogismos conclusivos da <i>Enciclopédia</i>.....</b>	<b>191</b>
Federico Orsini	
<b>Teoría económica y organización social en Hegel: el concepto de corporación en la filosofía del espíritu objetivo .....</b>	<b>219</b>
Fernando Huesca	
<b><i>Kunstreligion oder Kunstschönen?</i> O conceito de arte na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel .....</b>	<b>235</b>
Guilherme Ferreira	
<b>El peso cuasi-trascendental de la materialidad en torno a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel.....</b>	<b>251</b>
Gustavo Bustos Gajardo	
<b>Impulsos a partir de Aristóteles y Kant en la Constitución Subjetiva del Espíritu en Hegel.....</b>	<b>269</b>
Hardy Neumann	
<b>El hilo de Ariadna del idealismo: La relación entre intuición y concepto en la filosofía de Hegel .....</b>	<b>299</b>
Héctor Ferreiro	
<b>La identidad entre ser y pensar y el fundamento del sistema en Hegel: una aproximación histórico-especulativa.....</b>	<b>315</b>
Hernán Guerrero Troncoso	
<b>Ação histórica, imparcialidade e julgamento segundo a <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas</i> de Hegel .....</b>	<b>345</b>
Inácio Helfer	
<b>La transición de la contradicción al fundamento en la <i>Ciencia de la lógica</i> y en la <i>Enciclopedia</i> .....</b>	<b>367</b>
Javier Balladares Gómez	
<b>Sobre el concepto de tiempo y eternidad en Hegel. Una lectura platónica.....</b>	<b>387</b>
Jhon Acuña; Juliana Catalina Quintero	
<b>El silogismo de la libertad: el saber enciclopédico como totalización dialéctica.....</b>	<b>407</b>
José Félix Hoyo Arana	



<b>Filosofia enciclopédica e o ciclo do auto-conhecimento: para uma apreciação crítica da concepção de sistema de Hegel .....</b>	<b>453</b>
Konrad Utz	
<b>La reformulación de la fenomenología del espíritu en la <i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas</i> de Hegel.....</b>	<b>473</b>
Luis Mariano de la Maza	
<b>Mediação versus imediação: a crítica ao saber imediato na <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas</i> .....</b>	<b>497</b>
Luiz Fernando Barrére Martin	
<b>A forma imediata da proposição e o exprimir do absoluto na <i>Enciclopédia das Ciências Filosóficas</i>.....</b>	<b>513</b>
Marcelo Marconato Magalhães	
<b>Croce editore di Hegel. Sull’edizione della “Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio” .....</b>	<b>533</b>
Marco Diamanti	
<b>La heráldica y los cosacos: el resto (o lo que queda fuera).....</b>	<b>547</b>
María José Rossi	
<b>Palabras mudas: o acerca del silencio en Hegel .....</b>	<b>561</b>
Max Maureira	
<b>La enciclopedia: un delirio báquico: sobre el potencial crítico del concepto de libertad.....</b>	<b>581</b>
Miguel Giusti	
<b>Algunas consideraciones sobre el concepto y la lógica subjetiva en la <i>Enciclopedia</i> y en la <i>Ciencia de la lógica</i> .....</b>	<b>605</b>
Miguel Herszenbaun	
<b>El <i>amor</i>, el <i>destino</i> - y su destino: aspectos de lo intersubjetivo en la <i>Enciclopedia</i>.....</b>	<b>625</b>
Miriam M.S. Madureira	

<b>Sobre la universalidad concreta del Estado: reflexiones a partir de la <i>Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas</i> y de los <i>Principios de la Filosofía del Derecho</i> .....</b>	<b>643</b>
Óscar Cubo Ugarte	
<b>A pobreza da pobreza na Enciclopédia de Hegel .....</b>	<b>665</b>
Pedro Geraldo Aparecido Novelli	
<b>La unidad definitiva de la filosofía: una lectura fenomenológica del Espíritu Absoluto.....</b>	<b>683</b>
Pedro Sepúlveda Zambrano	
<b>O relevo do belo na Enciclopédia hegeliana .....</b>	<b>717</b>
Raphael Machado de Castro; Vinícius Guimarães Dias Francisco	
<b>“Enciclopedia Filosofica”: origine, essenza, funzione nella produzione hegeliana. ....</b>	<b>735</b>
Ricci Vittorio	
<b>El Hegel de Lacan: ¿Un invento de Kojève? .....</b>	<b>769</b>
Roberto Carlos Hernández López	
<b>“Querer pensar puramente” (HEnz §36; Enz §78). La “resolución” por el saber en la sistemática hegeliana .....</b>	<b>785</b>
Sergio Montecinos Fabio	
<b>A dialética do senhor e do escravo, a questão do reconhecimento e a contribuição hegeliana para uma filosofia dos direitos humanos.....</b>	<b>811</b>
Silvana Colombo de Almeida	
<b>“La Filosofía es, como el Universo, circular en Sí”: saber Enciclopédico y Auto-Fundamentación de la Filosofía en Hegel.....</b>	<b>827</b>
Thomas Sören Hoffmann	
<b>Naturaleza muerta: el rechazo de la naturaleza por el espíritu en la filosofía de Hegel .....</b>	<b>849</b>
Virginia López-Domínguez	
<b>O método do conhecimento filosófico na lógica da Enciclopédia de Hegel.....</b>	<b>867</b>
Werner Ludwig Euler	

## Presentación

El proyecto profundamente enraizado en el pensamiento de Hegel de desplegar la filosofía en la forma del saber enciclopédico se presentó por primera vez de forma claramente definida en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* publicada en Heidelberg en 1817. Doscientos años tras la publicación de la *Enciclopedia* de Heidelberg este proyecto continúa siendo uno de los aspectos más incomprensidos de la filosofía hegeliana. En efecto, dicho proyecto parece ser hoy, si no algo completamente obsoleto, al menos sí una de las facetas menos inspiradoras de la herencia de Hegel, algo que parecería pertenecer más al Hegel “muerto” que al “vivo”.

El II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel tiene como objetivo general analizar el sentido sistemático del pensamiento enciclopédico de Hegel; para ello se investigarán tanto los orígenes históricos como la sistematicidad de la autocomprensión enciclopédica de la filosofía hegeliana. En esta medida se discutirá también la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (según sus tres ediciones sucesivas) en lo que respecta a su contenido y a los diferentes problemas allí abordados. Con arreglo a ello serán tratadas en su dimensión enciclopédica la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y la Filosofía del Espíritu tanto en sí mismas como en comparación con las posiciones que Hegel desarrolla al respecto en sus restantes obras.

El II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel es una iniciativa de la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED), la cual está conformada por las siguientes universidades: Fernuniversität in Hagen (Hagen), Ruhr-Universität Bochum (Bochum), Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (Halle), Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), Universidad Federal do Ceará (Fortaleza),

Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Porto Alegre), Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso), Universidad Diego Portales (Santiago de Chile) y Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima).

El II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel: *“Hegel y el proyecto de una enciclopedia filosófica”* se celebró en Valparaíso (Chile) del 24 al 26 de octubre de 2017 en la Casa Central de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso bajo la dirección general del Prof. Dr. Hardy Neumann (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso) y del Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann (FernUniversität de Hagen): Las secciones temáticas del Congreso fueron:

“Filosofía y saber enciclopédico antes, en y después de Hegel” (Sección I), “La Enciclopedia de Hegel en comparación” (Sección II), “Problemas de la lógica enciclopédica (Sección III), “Naturaleza“ en la Enciclopedia - Filosofía de la naturaleza como programa enciclopédico” (Sección IV), “La filosofía del espíritu subjetivo de Hegel” (Sección V), “La filosofía enciclopédica del espíritu objetivo” (Sección VI), “Arte como tema de la Enciclopedia filosófica” (Sección VII), “Religión como tema de la Enciclopedia filosófica” (Sección VIII) y “Filosofía como saber enciclopédico” (Sección IX).

Por lo que respecta al presente e-book, el mismo contiene la mayor parte de las comunicaciones de los expositores latinoamericanos del II 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. Agradecemos a todos los participantes del II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel y, en especial, a aquéllos que con el envío de la versión definitiva de sus comunicaciones han contribuido a la realización de esta publicación.

# La Disposición Ética (*sittliche gesinnung*) modo subjetivo del Espíritu Objetivo: superación entre lo civil y lo político

Adriana Fernández Vecchi <sup>1</sup>

## Introducción

Pretendemos analizar la noción de disposición ética en la "*Filosofía del Derecho*"<sup>2</sup>. El desarrollo expositivo de la obra denota el proceso de síntesis hacia la Idea ética. Pero, se puede evidenciar una dialéctica transversal al despliegue del Espíritu Objetivo, que atribuimos a la disposición de ánimo o ética (*sittliche Gesinnung*), Ella constituye los modos particulares en que los hombres subjetivan los momentos objetivos del despliegue conceptual superando los intereses de la esfera privada, en la cosa pública.

Para Introducimos a este tema se debe considerar dos cuestiones que formulamos como supuestos<sup>3</sup> de nuestras hipótesis:

---

<sup>1</sup> fernandezvecchia@yahoo.com; Universidad Nacional de Lanús

<sup>2</sup> Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner. 1955. Se ha utilizado traducciones castellanas: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción A. Llanos, Buenos Aires. Siglo Veinte, 1987. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción J.L. Verma, Buenos Aires. Ed. Sudamericana, 1975 (esta traducción es literal y contiene los "Agregados" de E. Gans). *Filosofía del Derecho*, no indica traducción, México 1975. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhuvi, 1993. Cito traducción Verma PFD y nro. de parágrafo y Traducción Llanos FD y nro. de parágrafo. Versión alemana cito PhR

<sup>3</sup> La argumentación de estos supuestos ha sido tratada en otros trabajos nuestra autoría. No es posible en esta exposición considerar su desarrollo.

1. La disposición como disposicionalidad (*Gesinnung*) es el espacio lógico, donde la idea ética tiene su existencia mediata, ya que es el modo de ser de la conciencia política devenida ética. La Necesidad inmanente del desarrollo conceptual objetivo, requiere de un movimiento transversal, para la demostración científica del concepto de Estado
2. La disposición o actitud ética (*Gesinnung*) es un proceso de subjetivación, que atraviesa el movimiento dialéctico del Espíritu objetivo y permite la confianza en el poder público del Estado Su manifestación, es mediación para la superación de la realidad fenoménica. Como modo subjetivo del espíritu objetivo dispone a la conciencia política para asumir el Bien público como propio.

Aclaremos que la disposición como disposicionalidad (*Gesinnung*) es el espacio lógico que atraviesa toda la obra, su manifestación se presenta en distintos momentos. En esta ponencia sólo expondremos algunos aspectos que se manifiestan en la tercera parte y dentro de ella propiamente la Sociedad Civil y su superación en el Estado.

La Eticidad, como superación del - Derecho Abstracto y Moralidad -, comprende tres momentos: la familia, la Sociedad Civil y el Estado. En la Sociedad Civil, la particularidad satisface necesidades (*Bedürfnisse*) biológicas o contingentes. Pero, por otro lado, interviene otro principio que rige el juego de los propietarios y es la Necesidad lógica, (*Notwendigkeit*). La mediación de lo universal prepara la recomposición de la unidad. Es decir, la multiplicidad de intereses individuales; escenario de la acción del intelecto, de la Sociedad Civil obra dividiendo aquello que estaba unido en la inmediatez originaria de la familia, pero al mismo tiempo, gracias a esa Necesidad Lógica, se desemboza el Estado cuya esencia es lo comunitario. De tal manera, que el hombre en él

es sólo en cuanto ser social. Por ello, el Estado tiene valor de fin, toda existencia de poder debe ser referida a él, así el individuo adquiere real significación.

Sin embargo, en la exposición de la Sociedad Civil, momento de la Eticidad, se pueden encontrar algunos costados críticos. Primero porque la dialéctica interna dada en su estructura puede presentar desvíos del círculo dialéctico: puede relevarse el problema entre lo lógico y ético. Segundo la superación de los intereses egoístas y los problemas de acumulación patrimonial y sus conflictos ¿cómo devienen hacia el bien común del Estado? ¿Cómo es posible que los intereses particulares y la estructura de clases reviertan en una superación donde el individuo comprenda que su fin universal es la cosa o el bien público? Intentaremos introducir una respuesta evidenciando que la fluidez de la dialéctica se centra en una disposición ética, *Gesinnung*, que opera en la voluntad ética de tal manera, que el individuo reconoce el bien común como suyo y deviene conciencia política. La Necesidad lógica del despliegue del Espíritu Objetivo se articula con la dialéctica de la “convicción o disposición subjetiva” que permite la confianza en el Bien común, en el Estado. Proponemos una exposición de la Sociedad Civil poniendo en evidencia la *disposición ética, como modo particular de subjetivación*, Necesidad inmanente de atravesar, y entrelazarse aspectos no racionales con la objetividad racional en el despliegue dialéctico para la reconciliación ética en el Estado y la confianza en la cosa pública.

### **Sintetizando nuestra hipótesis podemos enunciarlas**

A) Para poder superar y no perderse en los juegos propios de las estructuras de los intereses privados económicos de la sociedad, **la disposición o actitud ética** (*sittliche Gesinnung*) desemboza un proceso de subjetivación, que atraviesa el movimiento dialéctico del Espíritu objetivo y

B) determina una actitud de confianza que revierte en la vida pública del Estado y constituye la conciencia política

Desarrollamos los argumentos sobre A), acerca de la superación de las controversias económicas de los intereses privados en los siguientes ítems:

### **1. La estructura de la Sociedad Civil, problemas y críticas**

**2. Propuestas reflexivas: Necesidad Lógica y *Sittliche Gesinnung***, pretendemos evidenciar la superación de los problemas expuestos.

Y los argumentos de B) en el ítem:

**3. El Estado y la *sittliche Gesinnung*** donde nos ocupamos sobre la incidencia de la disposición ética en la confianza en la vida pública. Del Estado.

Un primer rodeo que soporta nuestra hipótesis es que el concepto en Hegel supone el despliegue de la idea. Es proceso, de unidad, oposición y síntesis, donde el desarrollo lógico interno toma lo universal y lo particular. Estas consideraciones corresponden a la dialéctica cuyos momentos son: primero la inmediatez: unidad indiferenciada; segundo, la reflexión, que es el momento de la negación, diferenciación de la unidad; y tercero, como resultado, la *superación* o *vuelta hacia sí* (*Aufhebung*) del concepto reconciliando la escisión universalidad –particularidad ( Enciclopedia§83) Este es el despliegue dialéctico que va de lo abstracto a lo concreto movido por la Necesidad inmanente de recuperar la unidad sin perder las diferencias internas de su evolución. De este modo, el concepto se vuelve cada vez más concreto “*deviene cada vez más rico*”. (FD.Agr §32) Así gana realidad efectiva y en ello consiste la naturaleza racional de la



historia y del Espíritu. Es decir, pasa de la mera existencia o consistencia intelectual (*Realität*), a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Por tanto, no se circunscribe al plano teórico, sino que la dialéctica es el proceso de la misma Naturaleza o del Espíritu.

El despliegue conceptual de la *Filosofía del Derecho*. Espíritu Objetivo y como “...(el) sistema del derecho es el reino de la libertad realizada” (FD. §4 Se desarrolla a través de a) deberes y derechos jurídicos (Derecho Abstracto), b) intenciones y propósitos morales (Moralidad) y en c) las instituciones y leyes éticas de un pueblo (Eticidad) La vida ética culmina en el Estado, comunidad orgánica, que establece el bien común.<sup>4</sup>

El individuo que es y se sabe miembro de la comunidad en el Estado, debió pasar por su negatividad donde la particularidad, en su fin egoísta, aprehende a la vez lo Universal. Este proceso se da en la Sociedad Civil. Su principio se basa en el reconocimiento de los derechos de la particularidad. Ésta en su determinación, es un ser-para-otro, y el despliegue de su fin egoísta compromete el bienestar de los demás.

El reconocimiento de los intereses particulares y las diferencias patrimoniales aparecen dentro de la Tercera Parte de la obra, en la segunda sección. Aquí denota la división tripartita del devenir dialéctico de la obra. El problema que se presenta en la Sociedad Civil es que a partir del juego egoísta de los intereses particulares hay una pérdida en el lujo y en la necesidad de necesidades (cfr. FD. §191 y ss.) y se torna crítico el despliegue lógico de la Necesidad inmanente del concepto hacia la unidad sustancial en el Estado. La cuestión que se abre es: si entre la particularidad de la Sociedad Civil y la universalidad del Estado hay una correlación entre la lógica y la ética.

---

<sup>4</sup> Lo ético es el Todo, cuya forma es tanto lo objetivo como lo subjetivo, tiene un contenido fijo que se eleva sobre el capricho y la opinión, que es por sí necesario: “*las instituciones y leyes existentes en y para sí*” (cfr. PFD. § 144).

## 1. Estructura de la Sociedad Civil: Problemas y Crítica

La Sociedad Civil, <sup>5</sup>segunda esfera de la Eticidad contiene tres momentos:

A) Es sistema de las Necesidades (*Bedürfnisse*). Inmediatez y dispersión ética. Se centra en la particularidad, movimiento dialéctico en el que cada uno produce, gana, goza para sí, pero que al hacerlo lo hace también para los demás. (cfr. FD. §199)

B) La administración de justicia. La Idea perdida en la particularidad, vuelve a sí pero sólo en el sentido del derecho abstracto. Es el momento de la negación, por medio de la administración de justicia, de la dispersión de la particularidad, cada una centrada en su patrimonio y trabajo privado. “Unidad de la universalidad existente en sí con la particularidad subjetiva, aunque ésta sólo en el caso particular y aquélla en el sentido del derecho abstracto” (FD. §229).

C) Poder de Policía y Corporación. El poder de policía asegura lo universal y el bienestar del individuo. Es el primer lugar donde se manifiesta el interés en el horizonte de la cosa pública, pero como orden exterior de las instituciones. En la Corporación la voluntad toma sentido de pertenencia (cfr. FD. §249)

El problema se centra en la conciliación entre lo civil y lo político.

Primero algunos autores señalan que la cohesión dialéctica es considerada como una metafísica idealista cuyo carácter deóntico fundamenta la mediación especulativa.<sup>6</sup> Resuelve el nexo entre lo particular y lo universal valiéndose de la mediación

---

<sup>5</sup> "La idea efectivamente real –el Espíritu– se divide en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, que constituyen su finitud, para ser, a partir de la idealidad de éstas, Espíritu efectivamente infinito por sí. Reparte así en esas esferas el material de su realidad finita, es decir reparte a los individuos en forma de multitudes (*die Individuen als die Menge*)" (PFD, §262)

<sup>6</sup> DOTTI, J.E. *Dialéctica y Derecho, el proyecto ético-político hegeliano*, Bs. As., 1983. “Esta cuestión condujo a Hegel no sólo a la elaboración de una metafísica idealista que resuelve el nexo entre lo particular y lo universal [...] sino también al estudio de los aspectos económicos y sociales de la esfera que le asigna al particularismo en el edificio sistemático: la sociedad civil” p. 129

especulativa y extrapolando luego tal conciliación al resto del sistema.

Segundo, La crítica marxista <sup>7</sup> sostiene la tesis de que el Estado moderno es el reino del poder de la propiedad privada, es decir el poder de los juegos de los intereses particulares, por lo tanto, el Estado queda reducido a los juegos propios de la economía de la Sociedad Civil.

Tercero Otro aspecto que se puede plantear es un desvío conceptual entre la división expositiva de la Sociedad Civil y la exposición lógica dialéctica. La corporación no aparece como una Necesidad lógica de superación del sistema de productores, no legítima un traspaso dialéctico al Estado.<sup>8</sup> “La administración de justicia, el poder de policía, y la corporación no constituyen fases sucesivas de un mismo desarrollo conceptual sino tres mediaciones paralelas entre el sistema de las *Bedürfnisse* y el Estado” <sup>9</sup>. Bajo esta perspectiva lo expositivo se sobrepone frente a la exposición lógica. Podría pensarse en una cierta impostura de la necesidad lógica en la transición de la Sociedad Civil al Estado.

Cuarto Otra crítica que se ha señalado es la posible conexión directa de la Administración de Justicia con el Estado. Se la considera más fiel al despliegue dialéctico que la propia arquitectura que Hegel propone para el paso al Estado y a la vez sostener el juego de los intereses particulares de la sociedad burguesa. La división tripartita de la exposición de la Sociedad civil parece no considerar la crisis económica como una determinación

---

<sup>7</sup> MARX, K. *Crítica del Derecho del Estado Hegeliano*, trad. E. Vásquez, Caracas, 1980.- *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1951, vers. cast. en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, Madrid, 1975, vol.I.- *Manuscrito de Economía y Filosofía*, trad. R. Llorente, Madrid 1974- *Trabajo asalariado y capital*, no indica trad., Barcelona, 1985. Marx en *Kommunistische Manifest*, hay un tratamiento sobre propiedad privada del soberano, respecto de la voluntad social. En los Manuscritos de 1844, comienza a mostrar la absorción de la propiedad rural respecto del orden capitalista.

<sup>8</sup> MAZORA, M. *La sociedad Civil en Hegel: Crítica y reconstrucción conceptual*, Buenos Aires: Editorial del Signo, 2003, p. 27 “...la división expositiva del capítulo no se corresponde con las determinaciones necesarias e inmanentes al concepto de sociedad civil”

<sup>9</sup> (MAZORA: 2003,31).

relevante y los conflictos que se producen con el afianzamiento del juego de los intereses particulares y privados. La desigualdad del patrimonio y la significativa noción de clase (*Klasse*) que aparecen en FD. §243, Agr., 244 y 245, junto a la descripción de la crisis productiva, aleja al movimiento dialéctico de la justificación lógica de la corporación como tránsito de la sociedad civil al Estado. El despliegue lógico se articula sólo con la expansión colonial de los mercados, más que con el horizonte político, pues el Estado no podría ser el resultado de los conflictos patrimoniales y de producción. Se da una conexión externa entre lo socioeconómico y lo político. La unidad ética se centra sólo en la administración de justicia y puesta en la universalidad de la aplicación de la ley, se fija en una determinación abstracta. En este caso se confirma la hipótesis de la conexión directa con el Estado sin Necesidad de la Corporación y la Policía.<sup>10</sup>

Para que el despliegue lógico no presente tales fisuras, la Necesidad inmanente del desarrollo conceptual objetivo, requiere de un movimiento transversal, implícito o tácito, para la demostración científica del concepto de Estado. A nuestro entender la disposición o actitud ética (*Gesinnung*) es un proceso de subjetivación, que atraviesa el movimiento dialéctico del Espíritu objetivo y permite la confianza en el poder público del Estado. Estos procesos son los que logran la superación de las consecuencias socioeconómicas desplegadas en la Sociedad Civil para alcanzar la unidad política en el Estado. Legítima la necesidad de subordinación de la Sociedad Civil al poder Estatal.

¿Cuál es la relación entre lo lógico y la disposición ética?

---

<sup>10</sup> . H. Marcuse, *Razón y Revolución*, trad. J. Fombona de Sucre, Madrid, 1983. Pero “la igualdad abstracta de los hombres ante la ley no elimina las desigualdades materiales ni suprime de modo alguno las contingencias generales que rodean al estatus económico social que ellos poseen” p. 206

## 2. Propuestas reflexivas: Necesidad Lógica y *Sittliche Gesinnung*,

El desarrollo dialéctico comprende los momentos conceptuales que va desde la inmediatez pasando por la escisión hacia la reunificación enriquecida por el proceso. Hay un movimiento espiralado de superación y evolución.<sup>11</sup> “No se puede decir, por tanto, que el concepto pasa a algo nuevo, pues la última determinación coincide otra vez con la primera” (PFD. Agr. §32)

Según las consideraciones precedentes y retomando el punto A) de nuestra hipótesis, nuestra indagación nos lleva a las siguientes propuestas según cada costado crítico ya expuesto;

A) Primero: Lo abstracto se desgarrar por una contradicción interna y recupera su unidad mediado por la Necesidad lógica. Así en su superación “vuelve hacia sí” rico, pues ha ganado “realidad efectiva” sin perder las diferencias del proceso.

La praxis política y la composición social, lo particular y lo público, deben dialectizarse no sólo en el plano de lo fenoménico, sino también en la esfera de lo Universal, en el círculo especulativo. Parece que el problema consiste en la relación de la crisis económica de los intereses privados con el despliegue circular dialéctico para sostener la sustancialidad ética del Estado. Las distintas esferas del desarrollo dialéctico requieren para que sea factible la confianza en la cosa pública, desde la Familia hasta el Sentimiento Patriótico, modo de la disposición ética (*sittliche Gesinnung*) en el Estado. Es decir, la Necesidad lógica se desarrolla desde el ámbito de lo privado articulando la relación entre la dialéctica del concepto y la del sentimiento o disposición o disposicionalidad para culminar en la Idea Ética.

Hegel emplea el término *Gesinnung*. que lo podemos vincular a *Gemüt*, no fácil de traducir, pero concierne, al temple o estado de

---

<sup>11</sup> . “En el conocimiento filosófico, la necesidad (*Notwendigkeit*) de un concepto es el principal, y el camino que se representa como el resultado de un devenir constituye su demostración y deducción” (FD. Obs. §2)

ánimo o disposición. Si tomamos el término en sentido kantiano,<sup>12</sup> lo interpretamos como fuente del ánimo desde donde procede nuestro conocimiento, primero como la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones); y, como, la espontaneidad de los conceptos. Podemos vincularlo con la *Gesinnung* como disposición de ánimo. Es lo que predispone para la interiorización del principio universal, la razón. Posibilita superar la ambigüedad de la experiencia y es un potencial para establecer la unidad de lo interior-exterior, apariencia -logos. Entonces podemos afirmar que El conflicto dialéctico se resuelve entre la Necesidad inmanente y las Necesidades biológicas o contingentes. (Kreis der *Notwendigkeit* con las *Bedürfnisses*): Necesidad-Contingencia. Gracias a la disposición de ánimo la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) no se reduce al fenómeno sino a la expresividad de su esencia.

B) Reflexión frente a la segunda crítica: Como este proceso sucede en el tiempo, los conceptos que el entendimiento elabora de la experiencia son concebidos en tanto sucesos y se sintetizan en la razón que absorbe y reorganiza todo lo dado en el horizonte del Espíritu absoluto. En consecuencia, las síntesis de los distintos momentos, aunque relativizados por la experiencia subjetiva a partir de la disposición ética, son absolutos en su momento según lo anterior en su orden, no respecto a lo posterior. Las síntesis son obra de la razón que concibe atravesada por esta dialéctica de los momentos de la *Gesinnung*.

Desde este punto de vista, el raciocinio no busca fundamentos racionales del interés privado. Determina los límites de la propiedad de cada uno, pero la disposición del individuo es

---

<sup>12</sup>KANT. I., *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1902 ss. [*Kritik der reinen Vernunft* (KrV) Trad. esp. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007]. Para Kant "Nuestro conocimiento procede de dos fuentes fundamentales del ánimo (*zwei Grundquellen des Gemüts*), de las cuales la primera es la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones); y, la segunda, la capacidad de reconocer un objeto por medio de estas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). (KrV, B74/A50)

construir la unidad del Estado no calcular la unión como en el contractualismo. La dialéctica despliega una disposición, que opera de tal manera, que la voluntad individual reconoce el bien común como suyo. Se subsume el horizonte económico en el político. El sujeto propietario se supera en el ciudadano. Es decir, los horizontes de los intereses económicos deben ser subsumidos bajo los aspectos éticos del bien común de lo político donde se supera lo meramente contractual por la actitud política de que lo privado se articule con la cosa pública.

C) Propuesta frente a la tercera y cuarta crítica: La Idea ética constituye la unidad, identidad del sujeto y el objeto. Realidad vital que realiza la vida ética en el Estado, mediante una vida pública que incardina lo subjetivo en lo objetivo. En la sociedad civil la particularidad mientras trabaja para sí lo hace para los demás. Las instituciones en los procesos productivos tienen en esa esfera lo universal de modo inconsciente, es exterior. Este aspecto en el orden fenoménico de la dialéctica es asumido por el carácter de ser miembro de una corporación a partir de la cual cobra identidad y pertenencia. En la Sociedad civil entonces aparece el sentimiento de honor de ser miembro de una corporación Coloca el interés egoísta y el bien particular bajo el aspecto del bien corporativo La singularidad sabe que su interés privado se subsume dentro de un conjunto corporativo. Es una *Gesinnung* o convicción que enlaza dialécticamente como momento previo y exterior de la disposición ética que se expresa en el Estado como Patriotismo. Este momento como disposición para ser miembro supone una confianza que enjuaga lo meramente expositivo en una exposición lógica. Prepara la superación en la Idea ética donde esta voluntad individual rebasa su singularidad en la disposición política y quiere lo mismo que la voluntad ética. Es decir, el Bien común.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> (...) En lo Ético, el Estado tiene su existencia inmediata; y tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad. (FD., § 256)

¿Cuál es el vínculo entre la *Gesinnung* y el horizonte del interés público del Estado?

### 3. El Estado y la *sittliche Gesinnung*

No ocupamos en este apartado de nuestra segunda hipótesis B) *sittliche Gesinnung* La Disposición Ética construye un factor de confianza que revierte en la vida pública del Estado y constituye la conciencia política

El Derecho es la primera expresión objetiva de la razón, da un orden cuya estructura es la ley, previa a la Moralidad reino de la conciencia moral (*Gewissen*), que comprende el bien como la intención elevada al concepto de voluntad (cfr. PFD § 114 agreg). Uno y otra son productos de la vida ética, de lo humano, e histórico. Se despliega en el tiempo de las vivencias colectivas. Ni la obligación del Derecho positivo, ni el deber moral unilateralmente constituyen el sustrato de la Eticidad, sino que ambos son necesarios. El despliegue fenoménico y lógico supone una voluntad ética que hace real la libertad, cuya efectividad es histórica. Del resultado del proceso dialéctico deviene una particularidad que quiere lo mismo que la voluntad ética. Esta síntesis es lo característico de una conciencia política cuya materia prima en la convicción o una disposición ética o sentimiento patriótico.

Los distintos momentos objetivos que construyen el Estado son atravesados por procesos de subjetivación de formación del sujeto social. (cfr. F.D §185).

Ya hemos afirmado que Gracias a la *sittliche Gesinnung*<sup>14</sup> que atraviesa la razón dialéctica, la voluntad se afirma a sí misma en la medida en que, como individuos conscientes de su condición

---

<sup>14</sup> El contenido de estos procesos se determina en distintas configuraciones de la disposición (*Gesinnung*). Como ya dijimos son los modos particulares en que los hombres subjetivan los momentos objetivos del despliegue conceptual. No es producto accidental, sino que revierte en el proceso conceptual cfr. F.D §206. De este modo, constituye la base subjetiva de la sociedad es resultado y soporte del despliegue objetivo. cfr. PFD Obs. § 245



ética, sabe que su verdadera vida es el Espíritu y su conciencia política quiere entonces lo mismo que la voluntad ética. Ésta es la Idea Ética y se expresa como Estado. Se inhiere lo subjetivo en tanto disposición ética con lo objetivo, construyendo el poder público. El pensar es orgánico pues lo sido es conservado, reorganizado dentro de sí y progresa gracias a ese movimiento. Las distintas voluntades realizan una unidad en el Todo, en la que cada una permanece siendo lo que es, pero, asume entrar en la relación con otras, con la convicción que su interés individual es el de la comunidad. Sin embargo, no es una realización contractual, sino que en el Estado el individuo encuentra su esencia. Se consuma racionalmente la unidad de la voluntad general sustancial y la libertad subjetiva.

El Estado es síntesis en donde la disposición ética (*sittliche Gesinnung*) conduce al individuo a actuar a favor de la totalidad con su propia voluntad e independencia. Cuanto mayor es la consideración de la Patria, que un pueblo tiene a costa de postergar su interés particular, más es la confianza en el poder público del Estado.

Los distintos momentos de la eticidad, son entonces significantes que van tomando su significado del despliegue de lo universal. Este (el significado) está constituido por el juego dialéctico entre lo Contingente y la Necesidad. De esta manera, son estructuras de un organismo vivo. El Espíritu es el determinante. En ese escenario se manifiesta la historia del mundo en donde el bien y las instituciones son configurados a partir de la Idea como absoluto, pero sólo es posible el juego dialéctico en relación con lo relativo, con lo contingente.

Al Espíritu en su despliegue se le presenta, no sólo lo contingente con lo cual entra en el juego dialéctico, sino sus mismas producciones, por ello cada momento, es negación y superación. Cada uno tiene sentido propio en tanto se relaciona con la totalidad y para que se entienda, debe ser aprehendida desde la totalidad del sistema.

Las producciones de la disposición ética son juegos inherentes a la vida social, son instancias del Espíritu Objetivo que se realizan efectivamente en el escenario de la historia, en la dialéctica de la ciencia del poder político.

El Estado defiende el derecho y organiza la protección de la satisfacción de las necesidades pautando el trabajo y promoviendo la ley. Regula mediante intervenciones limitadas el devenir de la vida económica. Rige a la Sociedad Civil, por un lado, como una necesidad exterior, pero, por otro, es fin inmanente, La cosa pública no es un artificio pactado, sino desarrollo de la particularidad, querida y sabida. (cfr. §268), Con el tratamiento del concepto de *disposición ética* como patriotismo, denota la certidumbre del ciudadano y orgullo de ser miembro del Estado, (cfr. nota § 261) El sentimiento patriótico supera las diferencias, la apropiación arbitraria y los antagonismos propios de la Sociedad Civil. Como sentimiento universal, incluye los deberes particulares de los ciudadanos, porque tienen como fin la organización comunitaria. El Estado tiene como principio básico: “el desarrollo del individuo y esta relación se muestra en el hecho de que éstos tienen ante el Estado tantos derechos como deberes” (§ 261). En la identidad de lo universal y lo particular coinciden el deber y el derecho, porque en el contenido universal del individuo, no obstinado en su particularidad, como dice la nota§261 “la obligación es reconocida como lo sustancial que es a la vez la existencia de mi libertad particular” (nota§261). De este modo, la relación que se establece es necesaria y objetiva. Pero esta necesidad se vive como libertad, en el sentido de que su interés, su sustancia, están garantizados por el interés y la sustancia del Estado, que en cuanto ético permite que los deberes particulares de los ciudadanos se den de acuerdo con la universalidad de pensamiento de modo que se correspondan con las leyes. A través de éstas,

“el individuo, que se subordina a sus deberes encuentra en su cumplimiento como ciudadano además de la protección de su

persona y de su propiedad, la consideración de su bienestar particular, la satisfacción de su ser sustancial, la conciencia y el orgullo de ser miembro de esa totalidad. Y en este cumplimiento de los deberes como prestaciones y servicios para el Estado, tiene el individuo su conservación y su subsistencia” (fin nota § 261).

## Conclusión

En la Sociedad Civil donde prevalecen los, sectores de intereses privados, la disposición ética, (*Gesinnung*) se cristaliza como ser miembro de una corporación, Siente el honor de pertenencia, se realiza trabajando por la satisfacción de las necesidades contingentes. En el Estado se ha pasado por la apropiación de la cultura y la conciencia sabe lo que quiere, y sabe de la universalidad como algo pensado. Por lo tanto, hay una disposición política de obrar en las instituciones conforme a la racionalidad. De este modo, lo público se hace efectivo. Es una certeza en la verdad, no es subjetiva, como la opinión, es la voluntad que se ha hecho costumbre, (*Sitte*) hábito, dentro de la existencia real, en el obrar adecuado a las instituciones. De tal manera, que las asociaciones ya no son meras representaciones de los individuos, sino reconoce en ellas su fin universal.

Las relaciones públicas en el Estado, en cuanto esfera política a diferencia de la Sociedad Civil, tiene como objetivo deliberadamente una promoción de la unidad y cohesión nacional. La *politische Gesinnung*, son sentimientos que comprometen las ideas y actitudes de la conciencia cívica, identificando su interés privado con el bien público. La libertad no es la del reino del entendimiento, sino que es en sí y para sí en su unidad con la Necesidad Lógica. La conciencia política se define por su actitud de confianza, y fe en lo público (cfr. FFD., § 268). comprende que su interés son los asuntos del Estado. Lo público ya no es ni inconsciente ni referido a un sector, sino que es querido y sabido. El poder público como lo sustancial del Espíritu, no es ya un otro, una intersubjetividad exterior, sino el ámbito propio de la Patria.

En consecuencia, su incidencia hace a la formación subjetiva de la conciencia del espíritu objetivo y es el espacio lógico para la aprehensión de la Idea en la vivencia de lo fenoménico y mediación necesaria para la superación de lo civil en la político

## **Bibliografía**

### **Obras de G. W.F. Hegel**

Grundlinien der Philosophie des Rechts, *Hamburg, Meiner. 1955.*

*Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. Versión castellana Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, trad. Ovejero, Bs. As., 1944.

### **De Hegel en español**

*Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción A. Llanos, Buenos Aires. Siglo Veinte, 1987.

*Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción J.L. Verma, Buenos Aires. Ed. Sudamericaba, 1975

*Filosofía del Derecho*, no indica traducción, México 1975.

*Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufo, 1993.

### **Literatura secundaria**

DOTTI, J.E. *Dialéctica y Derecho, el proyecto ético -político hegeliano*, Bs. As., 1983.

ILTING, KARL HEINZ. (1974). Vorlesung zur Rechtsphilosophie 1818-1831: Kommentar in 4 Bänden. Vol. 3. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog.

KANT. I., *Kant's Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig,

1902 ss. [*Kritik der reinen Vernunft (KrV)*] Trad. esp. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue Clásica, 2007].

MARCUSE H., Razón y Revolución, trad. J. Fombona de Sucre, Madrid, 1983, Ontología de Hegel, trad. M. Sacristán, Barcelona, 1970.

MARX, K. *Critica del Derecho del Estado Hegeliano*, trad. E. Vásquez, Caracas, 1980.- *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1951, vers. cast. en Obras Escogidas de Marx y Engels, Madrid, 1975, vol.I.- *Manuscrito de Economía y Filosofía*, trad. R. Llorente, Madrid 1974- *Trabajo asalariado y capital*, no indica trad., Barcelona, 1985.



# The intersubjective community of feelings: Hegel on music<sup>1</sup>

*Adriano Bueno Kurle*<sup>2</sup>

## 1. Introduction

The purpose of this article is to examine the objective side of subjectivity formation through music. I attempt to show how music is a way to configure subjectivity in its interiority, but in a way that it can be shared between other individual subjectivities. Music has an objective structure, but this structure is the temporal and sonorous interiority of subjectivity. It has as its objective manifestation and consequence the feelings and emotions. These feelings are subjective, and in the level of *subjective Geist* they are related to intuition. Hegel believes that such intuition cannot be properly communicated, due to its exclusive access to the individual subject himself.

Despite that, music is an art, and it takes part in the level of *absolute Geist*<sup>3</sup>. That means that music is the connection between the objective and subjective sides of *Geist*, being a product of social relations, including the sharing, experience and recognition of subjective operations by the participants in society as something in common. Art is related to intuition but it is not intuition itself, nor it is reduced to the capacity of intuition. All

---

1 I thank Christina Tencheva for the grammar review of this article.

<sup>2</sup> Adjunct Professor at Federal University of Mato Grosso; E-mail: [adrianobk@gmail.com](mailto:adrianobk@gmail.com)

<sup>3</sup> For conceptual reasons I chose to use the original German word “*Geist*”, instead of translating it.

three capacities of the *subjective Geist* in the theoretical *Geist* (namely intuition, representation and thinking)<sup>4</sup> can be part of the relationship between art and the individual perspective. However, the link between art and intuition is an analogy between the *subjective Geist* and the *absolute Geist*, considering that art is a level of manifestation of social self-consciousness where the people and the social group have not yet become conscious of its content in its manifestation. The exposition of the ideal content of social relations is manifested through *absolute Geist*, beginning with its sensible manifestation. After this process, it is signified through a practice related to representation, and finally it is related to a conceptually and linguistically mediated practice, philosophy. These products cannot be a consequence of a mere subjective connections, but must be (as part of *absolute Geist*) a consequence of the objective relation between individuals in its subjective manifestations.

Furthermore, subjective capacities are a condition without which the development of the *absolute Geist* is not possible. At the same time, it is not possible that *subjective Geist's* capacities can be fully realized without social relations. Science is not a product of an individual-solipsistic relationship with the environment, but a product of a social relations, including language, shared experiences and shared *ways of comprehension*, such as the common way to feel and receive the environment in a subjective level discussed below.

I divide this exposition into three parts: (1) music and subjectivity, where I deal with the relation between body vibration, time, sound and the formal interiority of the listener/musical subject, analyzing the *form* of music in its subjective side (the relation to the listener); (2) music and content, where I examine the content generated by music as being the process of formation

---

4 See HEGEL, G. W. F. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, §§ 440 - 468.



itself (i.e. the process of given form to the interiority of subjectivity through sounds becomes its own content, namely, the feelings); and (3) music and words, where I scrutinize the relationship between music and words' capacities to make reference and to have content, considering the connection between pure music and lyrics, and between music and poetry as singular forms of art. I conclude with the idea that music has a specific role in Hegel's system, which is to bring to light and develop *absolute Geist's* (understood as the objectivation and formation of a social and cultural subjectivity) internal aesthetic form.

## 2. Music and subjectivity

Music has as at its core the following elements: sound, as determinate negation of materiality; time, as determinate negation of space; and interior subjectivity as determinate negation of the objective and the external. The musical content is not exclusive to the individual experience, but can be experienced, perceived and shared by other individual subjectivities. Thus, music is not a solipsistic subjective manifestation. Similarly, the negation of the materiality is a way to the elevation to the ideality, a capacity that only consciousness possesses (that is to say, *Geist* also has it, but only by means of the consciousness). Still, this ideality would remain only an abstraction unless it is individualized. According the Hegelian logic, being individualized means having a material content. This also implies being connected to the singularity (or individuality, *Einzelheit*) of sensibility and intuition. Along these lines, the negation of materiality is not an exclusion of materiality, but instead its transformation through its relation to subjectivity.

The vibration reverberates in the material environment, and it is apprehended and shared through this material environment. But this vibration alone is not yet sound; it depends on its relation with audition and temporal intuition to become sound. Yet, it needs more to become music. It is temporality that

elevates vibration from the concrete to the ideal, it is the time that operates the negativity in relation to the materiality or, in other words, it is the result of this process of the negation of concrete spatial simultaneity. The sound cannot be dissociated to the temporal phenomenon and the capacity of audition, as there is no audition without time. Nevertheless, the subjectivity, as capacity to unite the multiplicity torn by time's negativity, is a necessary condition for sounding element to become meaningful.

Music has as its material the abstract form of subjectivity (the sounding temporality) and as its content, feelings. In the analysis of music, Hegel continues the approach to art as an expression of truth and as an element that expresses ideal content. Despite that, in music there is the meeting between subject and object, being the internal form of the subject the object of music itself. In this specific point, there are temporality and feelings, as well as the "movements of soul", the content of music. Thus, the subject (or at least some of its aspects) is the object of itself, and its form is also the content. Still, it is possible to deal with the content in a dual manner: on one hand there is the form itself and the internal subjectivity as content, or the feelings and emotions developed by music; on the other hand, music has limitations on expressing content because it has no concept, depends on capacity to refer to objects. Music makes no direct reference to objects or anything spatial (even if we consider that the mental spatialization of sounds might have a function in its process of rationalization). Music also does not use words – the text can be combined with music, but music itself is not textual.

There is, therefore, a limitation of music as a mean of expressing *Geist's* content in a proper manner. In such a way, music is a revealing element and *Geist's* truth producer, a necessary puzzle piece in the complexity of *Geist's* manifestation, self-production and self-knowledge. Music fulfills a specific function in the whole of individual arts, which in turn fulfills a function in the whole process of *absolute Geist's* development.

In music, the soul is free, and deals only with itself, being the musical relation a kind of self-relation, where the interiority of the subjectivity is free from the external conditioning, like weight and space. Music is an event that configures the internal structure of subjectivity and brings *temporal plasticity* to the soul (which is, at the beginning, an indeterminate and universal set of possibilities and a capacity to synthetically unify the fragmented elements). Thus, music configures the form of subjectivity through the fulfillment and the determination of time, and through sound movements that configure and express feelings. Here the word “feeling” should be understood as close as possible to its sensible meaning – related to that which touches the bodily sensibility – as well as the feeling in the sense of emotions that come to be “named” or to have conceptual meanings, like joyfulness, sadness, hope, and so on. When something like a musical event occurs, the soul’s or internal subjectivity’s shift from a universal to a particular configuration: the pure universal capacity of taking forms becomes determinate form through the musical event<sup>5</sup>.

In relation to sound and audition (and also listening), it is worth to note the following, clarifying in which sense the interiority related to music is already a characteristic of sound itself as suppression of space and as passage to time:

The suppression [*Aufhebung*] of the spatial therefore consists here only in the fact that a specific sensuous material sacrifices its peaceful separatedness [*Außereinander*], turns to movement, yet so vibrates in itself that every part of the cohering body not only changes its place but also struggles to replace itself in its former position. The result of this oscillating vibration is *sound or a note*, the material of music. Now, with sound, music relinquishes the element of an external form and a perceptible visibility and therefore needs for the treatment of its productions another subjective organ, namely *hearing* which, like sight, is one of the

---

<sup>5</sup> See HEIMSOETH, Heinz. *Hegels Philosophie der Musik*. Bonn: Bouvier, 1964, pp. 172 - 174; NOWAK, Adolf. *Hegels Musikästhetik*. Regensburg: Bosse, 1971, pp. 41 - 102.

theoretical and not practical senses and it is still *more ideal than sight*. For the peaceful and undesiring contemplation of [spatial] works of art lets them remain in peace and independence as they are, and there is no wish to consume destroy them; yet what it apprehends is not something inherently posited ideally but on the contrary something persisting in its visible existence. The ear, on the contrary, without itself turning a practical relation to objects, listens to the result of the inner vibration of the body through which what comes before us is no longer the peaceful and material shape but *the first appear of ideal soulfulness*. Further, since the negativity into which the vibrating material enters here is on one side the suppression [*Aufheben*] of the spatial situation, that again becomes suppressed [*aufgehoben*] by the reaction of the body, therefore the externalization [*Äußerung*] of this double negation, i.e. sound, is an externality [*Äußerlichkeit*] which in its emergence through its being-there [*Dasein*] is annihilated again, and disappears in itself. Owing to this double negation of externality [*Äußerlichkeit*], implicit in the principle of sound, inner subjectivity corresponds to it because the resounding, which in and by itself is something more ideal than the for itself real subsistent corporeality [*für sich real bestehende Körperlichkeit*], gives up this more ideal existence also and therefore becomes a mode of externalization [*Äußerungsweise*] adequate to the internal [*Innerlichen*]<sup>6</sup>.

---

6 HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 134 – 135, my italics. I used Knox's translation as reference in English, modifying the translation in some specific points for conceptual or interpretative reasons. See: HEGEL, G. W. F. *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Volumes I and II. Translated by T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1975. In the original: „Die Aufhebung des Räumlichen besteht deshalb hier nur darin, daß ein bestimmtes sinnliches Material sein ruhiges Außereinander aufgibt, in Bewegung gerät, doch so in sich erzittert, daß jeder Teil des kohärierenden Körpers seinen Ort nicht nur verändert, sondern auch sich in den vorigen Zustand zurückzusetzen strebt. Das Resultat dieses schwingenden Zitterns ist der Ton, das Material der Musik. Mit dem Ton nun verläßt die Musik das Element der äußeren Gestalt und deren anschauliche Sichtbarkeit und bedarf deshalb zur Auffassung ihrer Produktionen auch eines anderen subjektiven Organs, des Gehörs, das wie das Gesicht nicht den praktischen, sondern den theoretischen Sinnen zugehört und selbst noch ideeller ist als das Gesicht. Denn die ruhige, begierdelose Beschauung von Kunstwerken läßt zwar die Gegenstände, ohne sie irgend vernichten zu wollen, für sich, wie sie da sind, ruhig bestehen, aber das, was sie auffaßt, ist nicht das in sich selbst Ideellgesetzte, sondern im Gegenteil das in seiner sinnlichen Existenz Erhaltene. Das Ohr dagegen vernimmt, ohne sich selber praktisch gegen die Objekte hinauszuwenden, das Resultat jenes inneren Erzitterns des Körpers, durch welches nicht mehr die ruhige materielle Gestalt, sondern die erste ideellere Seelenhaftigkeit zum Vorschein kommt. Da nun ferner die Negativität, in die das schwingende Material hier eingeht, einerseits ein Aufheben des räumlichen Zustandes ist, das selbst wieder durch die Reaktion des Körpers aufgehoben wird, so ist

Would Hegel be confusing a physical event with spatial events? The movement and transformation involved in a vibration would be the “suppression of the spatial”, which in turn is “suppressed by the reaction of the body”, thus the negation of the negation of space? What is the reason for that? Why would this movement of vibration pass through a negation that involves another negation, rather than only a change of state between a position of rest to another – or still a negation of this position of rest, but without necessarily implying a negation of space? Yet, in this case, what gives the negation of negation a different result than the initial state, prior to the first negation? Hegel considers that in this specific case this negation of negation is the sound<sup>7</sup>. Nonetheless, he also says that the sound is “the first appear of ideal soulfulness”. How could this affirmation be sensibly considered in relation to basic physics? Would Hegel confuse the physical event (the bodily vibration) with its psychophysiological effect (the sound)? How can the sound be at the same time treated as “externalization” and as ideality of the soul? How could sound, as externalization, “destroy itself” if the externalization to which sound refers is not the sound, but the bodily vibration?

Instead of merely confusing the physical and psychophysiological scopes, what Hegel does is to bring the phenomena to their unity – the vibration cannot be understood outside the sound phenomenon. It is not simply dealing with the vibration as a movement of places (which would be an aspect of the image, and thus the spatial exteriority), or of bodies in places, but something that becomes part of the phenomenon’s composition, which is the

---

die Äußerung dieser zwiefachen Negation, der Ton, eine Äußerlichkeit, welche sich in ihrem Entstehen durch ihr Dasein selbst wieder vernichtet und an sich selbst verschwindet. Durch diese gedoppelte Negation der Äußerlichkeit, welche im Prinzipie des Tons liegt, entspricht derselbe der inneren Subjektivität, indem das Klingen, das an und für sich schon etwas Ideelleres ist als die für sich real bestehende Körperlichkeit, auch diese ideellere Existenz aufgibt und dadurch eine dem Innerlichen gemäße Äußerungsweise wird.“

<sup>7</sup> See also HEGEL, G. W. F. *Werke 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, §§ 254 – 261.

sound. This phenomenon, while treated artistically as being the sound the unfolding of the consciousness in itself, becomes a “mode of externalization adequate to the internal”, which is no more merely “something more ideal than the for itself real subsistent corporeality” but “gives up this more ideal existence.”, What that means is that it is not anymore about the sound or sonority as something separated of the conditions of its phenomenon. This element, as a condition of its phenomenon, is the interiority itself, which gives this movement its objective content, which is the pure form of the subjective interiority. By becoming objective to itself (even if staying in the interiority and for the interiority) the subjective interiority “gives up this more ideal existence”. What is expressed as content through sounds is the interiority without object, thus the pure sound (in the opposite to painting) can neither express nor make reference to objects.

The problem though is that the sound here is dealt as negation of space, while in fact the sound should be dealt as negation of the material solidity, bringing a sensible movement relation to the externality of the “being-outside-from-one-another” [*Äußereinander*] characteristic of space, to the internality of the abstract subjectivity. However, all of that shows that the sound and the movement of vibration cannot be understood only in spatiality, but also in temporality, the “one-after-another” [*Nacheinander*].

This characteristic of music and its relation to interiority can be compared with the characteristic of the self-consciousness in the *Phenomenology of Spirit*<sup>8</sup>. The interiority, or consciousness, has consciousness before itself. To say that the interiority has no object and at the same time to say that the interiority is the object itself would be a paradox. However, there is a duplication of the relationship, where what is positioned as an object is that which puts itself as an object. Still, to affirm that there is no object or that

---

8 See HEGEL, G. W. F. *Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 137 - 155.

the object itself is that which is empty would not be epistemologically legitimate. The musical phenomenon itself becomes the content, and the division between the subjectivity that observes and the subjectivity that is observed is only a linguistic resource to a phenomenon in itself inseparable. This separation is imposed by the logic of understanding, but must be understood as unified by the speculative reason<sup>9</sup>.

Hegel correctly understands that in music there is no distinction between the listener and the object. The intuition that takes part in music is one where the externalization “does not produce an object *persisting* in space but shows through its free unstable soaring that it is a communication which, instead of having stability on its own account, is carried by the inner subjectivity, and is to exist for and to it alone<sup>10</sup>.” This inner subjectivity comprises the formal side of music<sup>11</sup>. It is to be dealt where it is possible to find music’s content and its determination. Still, if its determination is a content and, if there is a content, it is crucial to ask – what type of content is it and how would it be possible for music to *refer* to a content? It is in this paradox of having a content without having the capacity to make *reference* to anything, that music finds and realizes itself. Hence, and still paradoxically, music has a “formal content”, which is not exactly an externalizable object, outside of its own form of presentation. Yet, music realizes itself in this process of internalization, and comes to have as its content the event of the movement of soul, the becoming shape and internal figure to itself; that is to say, the feelings.

In the work of the musician:

---

9 See HEGEL, G. W. F. *Werke 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, §§ 79 – 82.

10 HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 136.

11 See *Ibid.*, p. 136.

[...] the region of his compositions remains a rather formal interiority, the pure sound; and his immersion in the content becomes not the formation of something external but rather a retreat into the freedom of the inner itself, a dealing of him with himself, and, in some styles of music, even an assurance that as artist he is free from the content [*Inhalte*] altogether<sup>12</sup>.

In this citation interiority as content for itself is clear. Similarly, this interiority cannot be reified or “become a thing” and it cannot be permanently determined. It is a characteristic of the immanent temporality that constitutes both the particular subjective interiority and music, which are two elements that co-constitute themselves. Thus, music cannot be a permanent content, being at the same time itself its own content as well as being “free from the content altogether”. Hence, music’s general content is the possibilities of determination of its content as sound flow, in mathematical, harmonic and rhythmic proportions. None of these contents are essential to this formal interiority. Only its capacity of actively determine (thus, its character as subject) sonorously this interiority through time and to then plasticize time in form of sound is what is its content. As it does not have any previous determinate content, it is possible to say that this subjectivity and this interiority are “free from the content”.

At the same time, however, this subjective interiority would still only be a non realized possibility, an abstract universal that has not determined itself in case it does not find its individualization and its particular realizations. For this reason, music (and the musical subjectivity) is “free” from content only while it is an abstract and subjective interiority, still having the

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 141. Original text: „[...] die eigentliche Region seiner Compositionen aber bleibt die formellere Innerlichkeit, das reine Tönen, und sein Vertiefen in den Inhalt wird statt eines Bildes nach außen vielmehr ein Zurücktreten in die eigene Freiheit des Innern, ein Ergehen seiner in ihm selbst und in manchen Gebieten der Musik sogar eine Vergewisserung, dass er als Künstler frei von dem Inhalte ist.“



possibility to realize this or that specific content (namely, it has in and for itself the negativity).

### 3. Music and content

Music has a formal character in a way that it can isolate itself from spatial representations, from the objective references and from the text. Despite that, it is possible for music to express content, either through its connection to the text or through the experimentation of these contents in “the notes and their harmonic relations and melodic animation<sup>13</sup>”. Through music, the content must be brought to the intimate subjectivity and to interiority, assuming the form of feelings. Through the “bringing to the I” (this abstract capacity of covering diverse possibilities, as well as the maintaining of the possibility of other coverings and negations), music brings a variety of particular feelings to intimacy. Here we are before “[...] a self-production and objectification of the soul as soul, an expression midway between the unconscious immersion and the return to itself, in inward specific thoughts, and an act of bringing to light, that is not practical but theoretical, just as the bird has in its song this delight and this production of itself<sup>14</sup>.”

As music has a direct relation only with time (being this last considered by Hegel as *Aufhebung* of the space), it has a higher level of ideality, as well as not differentiating between the internal content and the externality; the side-by-side [*Nebeneinander*] is a characteristic of space, while time has as its main characteristics the one-after-another [*Nacheinander*], succession, which implies

---

<sup>13</sup> Ibid., p. 149.

<sup>14</sup> Ibid., p. 150. Original: „Es liegt eine Selbstproduktion und Objektivität der Seele als Seele darin, ein Ausdruck, der in der Mitte steht zwischen der bewußtlosen Versenkung und der Rückkehr in sich zu innerlichen bestimmten Gedanken, und ein Hervorbringen, das nicht praktisch, sondern theoretisch ist, wie auch der Vogel in seinem Gesang diesen Genuß und diese Produktion seiner selbst hat.“

an externality through the self-applied negativity of time. Moments of time are external one to another – that is to say, each moment and every “now” differentiates from each other, but they also maintain themselves together while they are part of the same *duration*<sup>15</sup>. As music has a direct relation only with time (being this last considered by Hegel as *Aufhebung* of the space), it has a higher level of ideality, as well as not differentiating between the internal content and the externality; the side-by-side [*Nebeneinander*] is a characteristic of space, while time has as its main characteristics the one-after-another [*Nacheinander*], succession, which implies an externality through the self-applied negativity of time. Moments of time are external one to another – that is to say, each moment and every “now” differentiates from each other, but they also maintain themselves together while they are part of the same *duration*<sup>14</sup>. In the case of music, this externality of moments is internal to the interiority of the subject itself, and, contrary to spatial events, it cannot happen in each moment as a separation between the subject of listening and the sound event. Only through the listening the sound realizes itself as sound, and only through the listening of a sound the listening becomes a listening. Also “[...] music however does not adopt movement as it occurs in space, and therefore there is left for its configuration *only* the time in which the vibration of the body occurs<sup>16</sup>.”

The same intuitive immediacy also happens with feelings, “which is principally the business of music to express<sup>17</sup>”. There is a point of identity between temporality and feeling, neither having a possible spatial reference (considering that time, here, is not a

---

15 See HEGEL, G. W. F. *Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 82 – 92; HEGEL, G. W. F. *Werke 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, §§ 254 – 261.

16 HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 163. Original: „[...] in betreff auf diese Räumlichkeit jedoch nimmt die Musik die Bewegung nicht auf, und ihr bleibt deshalb zur Gestaltung nur die Zeit übrig, in welche das Schwingen des Körpers fällt.“

17 *Ibid.*, pp. 151 – 152.

content, but the medium through which both the musical events and the feelings are given or happen). Feelings relate to intuition, so it is possible to infer here the essential importance of music to *Geist's* formation and self-comprehension. The immediacy of the action of music upon the interiority and its identity with the feelings is expressed by Hegel in the following manner:

As in selfconscious thinking, so here too there already enters into our intuition and representations the necessary distinction between (a) the self that intuits, represents, and thinks, and (b) the object of intuition, representation, and thought. But, in feeling [*Empfindung*], this distinction is expunged, or rather is not yet explicit, since there the content [*Inhalt*] is interwoven with the internal [*mit dem Innern*] as such, without any separation between them<sup>18</sup>

From this it is possible to make some observations, starting with the differentiation between *conscious thinking* and the forms of intuition and representation. Therefore, it can be deduced that for Hegel there is a distinction between conscious and non-conscious thinking, being the intuition and the representation forms of thought, but not yet fully conscious – as well as the form of consciousness itself, presented in the *Encyclopedia* in the level of *Phenomenology*, is not yet thinking as conceptual consciousness. However, music involves an immediate form of expression of feelings, in which the expressed content and its form are not very different to each other. In this sense, it is possible to say that music is irresistible, because:

Expression in music has, as its content [*Gehalt*], the Inner itself, the inner sense of the thing and of feeling, which, being an art that do not proceed to spatial figures, has purely evanescent

---

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 152. Original: „In der Anschauung und Vorstellung nämlich tritt, wie beim selbstbewußten Denken, bereits die notwendige Unterscheidung des anschauenden, vorstellenden, denkenden Ich und des angeschauten, vorgestellten oder gedachten Gegenstandes ein; in der Empfindung aber ist dieser Unterschied ausgelöscht oder vielmehr noch gar nicht herausgestellt, sondern der Inhalt trennungslos mit dem Innern als solchem verwoben.“

notes as its element; the result is that music with its movements penetrates immediately, in the internal seat, all the movements of the soul. Therefore it captivates the consciousness which is no longer confronted by an object and which in the loss of this freedom is carried away itself by the ever-flowing stream of sounds<sup>19</sup>.

The feeling is, at the level of intuition, “the form of the particular and the subjective<sup>20</sup>”, which finds itself at an essential, but still inferior level in *Geist's* process of self-constitution to the subjective level. It is the first moment of intuition, thus making it the less outspread and the most immediate. For Hegel, it is “the proper form of singularity of a Self, that the *Geist* has in the feeling, is the lowest and the worst<sup>21</sup>”. It is possible to imagine why Hegel affirm that if we imagine the human stuck or limited to intuition because then

If a man in any topic appeals not to the nature and notion of the thing, or at least to reasons – to the generalities of common sense – but to his feeling, the only thing to do is to let him alone, because by his behavior he refuses to have any lot or part in the community of rationality [*der Gemeinschaft der Vernünftigkeit*], und shuts himself up in his own isolated subjectivity – his private and particular self<sup>22</sup>.

---

19 Ibid., p.154. Original: „Indem nun der musikalische Ausdruck das Innere selbst, den inneren Sinn der Sache und Empfindung zu seinem Gehalt und den in der Kunst wenigstens nicht zu Raumfiguren fortschreitenden, in seinem sinnlichen Dasein schlechthin vergänglichen Ton hat, so dringt sie mit ihren Bewegungen unmittelbar in den inneren Sitz aller Bewegungen der Seele ein. Sie befängt daher das Bewusstsein, das keinem Objekt mehr gegenübersteht und im Verlust dieser Freiheit von dem fortflutenden Strom der Töne selber mit fortgerissen wird.“

20 HEGEL, G. W. F. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, § 447. Translation used: HEGEL, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Mind*. Translated From The Encyclopedia of the Philosophical Sciences (rev. and Augmented) by William Wallace. New York: Oxford University Press, 1894.

21 Ibid., § 447.

22 Ibid., §447. Original: „Wenn ein Mensch sich über etwas nicht auf die Natur und den Begriff der Sache oder wenigstens auf Gründe, die Verstandesallgemeinheit, sondern auf sein *Gefühl beruft*, so ist nichts anderes zu tun, als ihn stehenzulassen, weil er sich dadurch der Gemeinschaft der Vernünftigkeit verweigert, sich in seine isolierte Subjektivität, die *Partikularität*, einschließt.“ Italics by the author.

This gives food for thought, especially when treated in relation to music. The citation above refers to intuition and feeling as the first mode of intuition, in the level of *subjective Geist*. But music finds itself in the level of the *absolute Geist*, in a level of mediation between subjective and objective *Geist*, as well as through rational mediation – it already has the presupposition of a *community of rationality* (this last being understood in the wider and Hegelian sense). The fact that music is an art and that it only exist as something shared testifies this affirmation. Therefore, music cannot suffer from this kind of solipsism that Hegel accuses the pure feeling in the level of subjective *Geist*. Music, on the contrary, *is the way out of this solipsism of feeling through a form of communication that is proper to this interiority and the feelings*. In music, we find a way to communicate feelings, thus making feelings a way for the intuitively shareable. Music finds itself in an extreme intimate core, at the same time working at a subcutaneous (properly intuitive) level of subjectivity though “music cannot propose to give an external illustration to ideas and thoughts as these are consciously apprehended by us<sup>23</sup>”.

This point makes it possible for music to be, at the same time, an element of community unification of feelings and something that fails in relation to conceptual and objective communication at the level of the *community of rationality*. Despite that, this community of rationality only becomes concretely a self-recognized community when it recognizes itself through the empathy produced by music – something that cannot, however, be recognized through pure music.

That is why music is *necessary* at the same time that, to fulfill its function before *Geist's* aim, it needs complementarity (of the other forms of art, of the word and concept, or of the other

---

23 HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p.154.

forms of expression of the *absolute Geist*, like religion and philosophy):

Music takes as aim to bring the inner self to the content [*Inhalt*], not as external figure [*Gestalt*] and stable objective work, but to bring its appearance as subjective interiority [*Innerlichkeit*]. Then, must the exteriorization give itself also immediately as the communication of a living subject, in which is put its whole interiority [*Innerlichkeit*]<sup>24</sup>.

*Music has, then, a proper and unique function in the community of rationality.*

#### 4. Music and words (and content, again)

Music has feelings as contents as well as music (being a form of art) is an event that occurs as form of intuition in the level of the *absolute Geist* (i.e. already in the level of mediation between objective and subjective sides of *Geist*, or, in the same sense, as sociocultural subjectivity). Therefore to music “having as content”, while it has the form of intuition, means that its content cannot be divided between an objective reference and a subject that intends to refer to the object. In intuition (following Hegel lines<sup>25</sup>) there is no conscious separation or difference between the content and the subject, there is no difference between sense and reference (to use a Fregean terminology). That is the reason why Hegel affirms that the feelings (*Empfindungen*, closer to a corporeal and sensuous feeling than to emotions) are the content of music and that, at the same time, they are the “envelopment” of its content<sup>26</sup>. This ambiguity in the use of the term “content” in relation to music

---

24 Ibid., pp. 158 – 159.

25 See HEGEL, G. W. F. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, §§446 – 450.

26 See HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp.195 – 213.

exemplifies a peculiar characteristic of music that no other art has, which is connected to the fact that it is purely interior and temporal. This is something that neither the visual arts which always involve space, nor poetry (because in some sense the word always has the possibility of referring to something external, which is not the word itself) can be. The musical sound differentiates itself from the sound of word because while the word makes possible to enter the more objective level of representation where there is a sign or a word pointing to an object, a reference, a signified, etc., music express immediately that what it signifies. Therefore, the content of music cannot be transposed in something other than itself. Even if it is possible to name the content and emotions that some specific music brings, what is said is something other than the music itself, which is what it is without possible translation. There is the peculiarity of music – interior intuition.

On the other hand, if music was indeed stuck in individual subjective interiorities, it would be dependent on pure arbitrariness. Saying that music has an immediate content means to say that music alone is not able to refer to something external to the sensible and emotional effects that it brings to light. For example, a piece of music, despite being able to be inspired by, cannot refer (without the help from words) to the French Revolution, to Napoleon, to the green of Amazon's trees, or to anything external. The possibility of music referring to something (i.e. not only intuit) is up to the arbitrary relations of the phantasy (a form of representation<sup>27</sup>), which are subjective and cannot be an objective part of the content of music, or to music's relation to words. In the latter case it is not properly the music that refers to something, but the words, being music the "envelopment" of humor or the feelings related to the references and situations, in

---

27 See HEGEL, G. W. F. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, §§451 – 464.

which it is intended to put music. In this sense Hegel deals with music as “accompaniment”, namely the music sang with words, in which music

can only have the task, so far as music can execute it, of making the musical expression adequate to this content [*Inhalt*] which, by being contained in words, is brought to representation [*Vorstellung*] in its dearer determination [*Bestimmtheit*] and no longer remains a property of indeterminate feeling [*unbestimmteren Empfindung*]<sup>28</sup>.

Despite the fact that Hegel does not deal with the issue with these words, in this case there are two contents: that which is expressed by the word (as able to make what music cannot do, namely, refer to something) and that which is expressed by music. Both music and text find themselves in a context where the feelings and sensations are essential constituents: the intention is to make it clear that this “envelopment” of the lyrics (namely, music) brings the essential element to the comprehension of communication. The words can only take a more complete meaning through the comprehension of its context not only described by words and references, but by the situation that involves the subject’s feeling and by bringing the public to a determinate position of “being the subject that feels this specific feeling” as the intention, as in the case of using music to dramatize passages and texts that could be, if read as “pure text”, felt and interpreted in diverse ways.

Hegel considers that in a musical context it is not the music that is submitted to the lyrics, as accompaniment, but the opposite: words and lyrics complement the determination and the meaning that music cannot give and, more specifically, bring the

---

28 HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 191. Original: „[...] nur die Aufgabe haben kann, den musikalischen Ausdruck diesem Inhalt – der als *Inhalt* seiner näheren Bestimmtheit nach vor die Vorstellung gebracht ist und nicht mehr der unbestimmteren Empfindung angehörig bleibt –, soweit die Musik es vermag, gemäß zu machen.“



possibility of making reference. The words, in the accompaniment to music, give the context in which music, as an immediate processing of sensations and feelings, tries to express. That is why a specific piece of music can seem meaningful in specific non-musical contexts: it is possible to associate a determinate song or certain musical configurations to places like the forest, the city, a party, a war, and so on, not because music make reference to places, situations or events, but because these places and events also are able to create feelings, climates and sensations, which can be related to the feelings, climates or sensations that some specific songs or pieces of music express. Thus, this relation is indirect, and the words and lyrics collaborate to make these associations. Hence, it is possible to say that a song can be in accordance or not to the references made by the words and the text.

Music is the proof that those interior individual feelings can be shared, and that the situations expressed by words can cause similar feelings in different people, and even if that does not occur, the person who has different feelings in different situations would be able to understand the association between the feeling (directly expressed and configured by music) and the situation, even if this relation happens in a different manner to her. Music, therefore, being an immediate effect

masters the self in its simple self-concentration, it can for that self set limits to the roving freedom of thinking, ideas, and contemplation and to a passage beyond the specific topic [*Gehalt*] at issue because it keeps the heart firmly to one particular content [*Inhalt*], engages it in that topic, and, within this sphere, moves and occupies the feelings<sup>29</sup>.

---

29 Ibid., p. 193. Original: „In beiden Fällen erklingt also der Inhalt für das innere Selbst, welchem die Musik, eben weil sie sich des Subjekts seiner einfachen Konzentration nach bemächtigt, nun ebenso auch die umherschweifende Freiheit des Denkens, Vorstellens, Anschauens und das Hinaussein über einen bestimmten Gehalt zu begrenzen weiß, indem sie das Gemüt in einem besonderen Inhalte festhält, es in demselben beschäftigt und in diesem Kreise die Empfindung bewegt und ausfüllt.“

Here it is possible to perceive the lack of limitation of meaning in music, its unique characteristic to produce feelings and sensations – *Empfindungen* – through sympathetic resonance with the soul and its limitation in relation to the possibility of reference<sup>30</sup>. Because of this delimitation, music can be considered an incomplete singular form of art in comparison to poetry, which is able, through the use of words, to synthesize the capacities of making reference and to deal with both with the exterior and the interior from and through the interiority. Music can be considered

---

30 About this issue what Daniel Feige says is worth of consideration: “But means that which the artistic music realizes? Hegel’s proposal lies in the register of a sketched alternative introduced in the following manner: with the formalism (a) Hegel agrees that the understanding and the appreciation of music can only be thought starting from a reconstitution of the musical forms and in a determinate perspective where nothing remains beyond this reconstitution. Because each different or further determination would be an external determination of music. Also Hegel agrees with the theoretical substantial fraction [*gehaltstheoretischen Fraktion*] (b) that music can express something that goes beyond the musical form as he has conceived it. How can these two theses go together? They can stay together because Hegel has developed a non-formalist concept of musical form. [...] Music has then something analogous to a content [*Inhalt*], once this content cannot be conceptualized neither in the linguistic expression of the subject-matter [*Gehalt*] model nor in the qualities of presentation of figures/images [*Bildern*] model. Because also when it is not denied that music, in particular contexts and uses, is able to express contents (in the narrow sense), then it is correct to admit that it only happen in very specific cases.” (FEIGE, Daniel Martin. *Die Zeitlichkeit der Musik als Form der Zeitlichkeit des Subjekts: Hegel über Musik und Geschichte*. XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft der Philosophie 2014 Münster. *Geschichte – Gesellschaft – Geltung* 2014. In:

[https://www.academia.edu/8585003/Die\\_Zeitlichkeit\\_der\\_Musik\\_als\\_Form\\_der\\_Zeitlichkeit\\_des\\_Subjekts\\_Hegel\\_%C3%BCber\\_Musik\\_und\\_Geschichte\\_The\\_Temporality\\_of\\_Music\\_as\\_the\\_Form\\_of\\_the\\_Temporality\\_of\\_the\\_Subject.\\_Hegel\\_on\\_Music\\_and\\_History\\_.pp.04-05](https://www.academia.edu/8585003/Die_Zeitlichkeit_der_Musik_als_Form_der_Zeitlichkeit_des_Subjekts_Hegel_%C3%BCber_Musik_und_Geschichte_The_Temporality_of_Music_as_the_Form_of_the_Temporality_of_the_Subject._Hegel_on_Music_and_History_.pp.04-05).

The original text: „Was aber heißt es, dass künstlerische Musik gelingt? Hegels Vorschlag lässt sich im Register der einleitend skizzierten Alternative folgendermaßen verorten: Mit dem Formalismus (a) stimmt Hegel darin überein, dass das Verstehen und die Wertschätzung von Musik nur ausgehend von einem Nachvollzug musikalischer Formen gedacht werden kann und in bestimmter Hinsicht auch in gar nichts anderem als diesem Nachvollzug besteht. Denn jede andere und weitere Bestimmung wäre eine *externe* Bestimmung der Musik. Gleichwohl stimmt er mit der gehaltstheoretischen Fraktion (b) darin überein, dass Musik etwas ausdrücken kann, was über musikalische Formen in der Weise, wie sie der Formalismus konzipiert, hinausgeht. Wie gehen beide Thesen zusammen? Sie gehen derart zusammen, dass Hegel einen *nicht-formalistischen Begriff der musikalischen Form* entwickelt. [...] Die Musik hat also durchaus etwas Analoges zu einem Inhalt, wenn auch dieser Inhalt weder nach dem Vorbild des sprachlichen Ausdrückens von Gehalten, noch nach dem Vorbild der Darstellungsqualitäten von Bildern zu begreifen ist. Denn auch dann, wenn man nicht bestreiten muss, dass Musik in besonderen Kontexten und Verwendung durchaus Gehalte im engeren Sinne ausdrücken kann, so ist es sicher so, dass das sicher nur in sehr speziellen Fällen geschieht.“

an earlier stage from the logical-phenomenological point of view because the sense of poetry only realizes itself when both the visual arts and music are comprehended<sup>31</sup>. In regards to the place of music in Hegel's system of singular arts, singular arts are singular and sensible modes of expression of the idea of art. It worth considering that the whole of singular arts forms a coherent totality<sup>32</sup>, which must be considered when attempting to comprehend what art is in its philosophical treatment [*wissenschaftliche Betrachtung*]<sup>33</sup>. Despite that, each one of the singular forms of art fulfills a role in the historical and phenomenological development both of art and *Geist*. That is why the meaning of poetry presupposes an understanding of those elements exposed by the other singular arts. However, from this does not follow that there exists a chronology of the singular forms of art. This phenomenological presupposition involves a relation with the *Geist's* self-consciousness development, thus dealing with the role of each singular form of art in accordance to its place in this process of *Geist's* revealing and self-reflexion.

## 5. Conclusion

Music has its specific role, which cannot be substituted by any other singular form of art. Despite that, poetry is considered a “superior”, as well as a “posterior” form of art. However, this does leads to neither aesthetic superiority, nor chronological posteriority, of poetry. Despite music having a specific role in the system of arts, naturally it cannot satisfy all of *Geits's* necessities. Music finds its limits, and beyond them is the function of

---

31 HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 224.

32 See HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 245 – 265.

33 See HEGEL, G. W. F. *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, pp. 13 – 40.

conducting *Geist's* way as another form of art, or yet religion, or philosophy. Still, the suppression of music does not mean its substitution. It follows only that what music expresses must be already understood in order to poetry to realize itself, bringing something new. This passage, as many others in Hegel's philosophy, does not involve an absolute negation of that which comes "before", but only the categorization of a "set", where some elements are presupposed to others to be possible, as well as the necessity of derivation of other new elements or new "ways of doing" the completion of the process. This is valid to both the relationship between the singular arts and the *absolute Geist's* forms of expression, namely art, religion and philosophy.

While aesthetics are also connected to the mode of apprehension and affection, and music is this formation of the soul itself in its interiority, would music not be a closer and more intimate expression of *Geist's* aesthetic formation due to its lack of any "objective content", i.e. reference to contents external to the *aisthesis*? Would that not present a limit of the concept, a limit to philosophy?

It possible to think about that argument in the following manner: if *Geist's* aesthetic mode transforms itself and if that which changes in *Geist* is always essential (assuming that *Geist's* configuration is the most effective truth, and that everything that it expresses and apprehends is in itself and for itself and, thus, not only the mere subjectivity, but also something posited in an objective manner and effective through its recognition as well) and if this form of expression and self-apprehension changes (in the sense that music itself changes in history – both the composition and the modes of apprehension, or the listening, change) and then also if music does not complete itself only with the composition of the work, but as Hegel "it is carried only by the interior [*Inneren*] and the subjective and is to exist only to the subjective interior

[*das subjektive Innere*]<sup>34</sup>, then it must be concluded that it is not possible that art can be overcome in its capacity of capturing and producing truths. If the *absolute Geist* is the objective creation and manifestation of a social group subjectivity, then music is the self-intuition of societal interiority.

## 6. Bibliographical references

FEIGE, Daniel Martin. *Die Zeitlichkeit der Musik als Form der Zeitlichkeit des Subjekts: Hegel über Musik und Geschichte*. XXIII. Kongress der Deutschen Gesellschaft der Philosophie 2014 Münster. Geschichte – Gesellschaft – Geltung 2014. In: [https://www.academia.edu/8585003/Die\\_Zeitlichkeit\\_der\\_Musik\\_als\\_Form\\_der\\_Zeitlichkeit\\_des\\_Subjekts\\_Hegel\\_%C3%BCber\\_Musik\\_und\\_Geschichte\\_The\\_Temporality\\_of\\_Music\\_as\\_the\\_Form\\_of\\_the\\_Temporality\\_of\\_the\\_Subject\\_Hegel\\_on\\_Music\\_and\\_History\\_](https://www.academia.edu/8585003/Die_Zeitlichkeit_der_Musik_als_Form_der_Zeitlichkeit_des_Subjekts_Hegel_%C3%BCber_Musik_und_Geschichte_The_Temporality_of_Music_as_the_Form_of_the_Temporality_of_the_Subject_Hegel_on_Music_and_History_).

HEGEL, G. W. F. *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Volumes I and II. Translated by T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1975.

HEGEL, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Mind*. Translated From The Encyclopedia of the Philosophical Sciences (rev. and Augmented) by William Wallace. New York: Oxford University Press, 1894.

HEGEL, G. W. F. *Werke 3: Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Werke 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Werke 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Werke 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

---

34 HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, p. 136.

HEGEL, G. W. F. *Werke 13: Vorlesung über die Ästhetik I.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Werke 14: Vorlesung über die Ästhetik II.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

HEGEL, G. W. F. *Werke 15: Vorlesung über die Ästhetik III.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

HEIMSOETH, Heinz. *Hegels Philosophie der Musik.* Bonn: Bouvier, 1964.

NOWAK, Adolf. *Hegels Musikästhetik.* Regensburg: Bosse, 1971.

# Silogismo da necessidade: enfoque onto-epistemológico

*Agemir Bavaresco<sup>1</sup>*

## **Introdução**

O silogismo para Hegel tem uma dupla função: Ele tem a forma de fundamentar e de compreender, ou seja, tem a dimensão ontológica e epistemológica. O silogismo explicita a relação do fundamento do conhecimento que é enunciado no juízo e também explicita o fundamento real das coisas. Então, o silogismo é a forma de compreender e pensar o real no interior do desenvolvimento do conceito. Ou seja, o silogismo fundamenta e explica as coisas, pois, o objetivo da lógica do silogismo é verificar como uma coisa tem que ser apreendida no conceito: trata-se da função epistemológica do conceito, isto é, um pensar conceitualizante.

O silogismo é o processo de fundamentar e de compreender que Hegel apresenta ao longo da apresentação dos três tipos de silogismo: ser aí, reflexão e necessidade. O silogismo é uma relação entre a forma diferente e a unidade do conteúdo do conceito. Por isso, o silogismo não é uma relação entre juízos ou proposições, mas o movimento de instaurar o conceito. Os elementos lógicos que compõem o silogismo são os mesmos do conceito e dos polos do juízo, isto é, singular, particular e universal. “O essencial do mesmo [do silogismo] é a unidade dos extremos, o

---

<sup>1</sup> Professor PPG Filosofia PUCRS. e-mail: <abavaresco@pucrs.br>

meio termo que os unifica e o fundamento que os mantém” (Orsini, 2016, § 3 p. 25). A função que o meio termo desempenha no silogismo é fundamental para distinguir os três tipos de silogismo. Por isso as três maneiras de mediação do meio termo no silogismo criam três formas de silogismo em que a relação pode ser: a) imediata ou contingente no silogismo do ser aí; b) de reflexão no silogismo da reflexão; e c) necessária no silogismo da necessidade.

Cabe dizer que os atos de fundamentar e compreender que são o objetivo da lógica do silogismo têm o seguinte desdobramento: No silogismo do ser aí e da reflexão os atos de fundamentar e compreender ainda são deficitários. Porém, no silogismo da necessidade, o fundamentar e o compreender alcançam a plenitude da unidade conceitual (Ver Iber, p. 2-3, 2015a). Apresentamos, brevemente, a lógica interna dos três silogismos hegelianos: ser aí, reflexão e necessidade.

1 – *Silogismo do ser aí*: os três momentos do conceito instauram-se, primeiramente, como singularidade num objeto singular em que são inerentes múltiplas determinações; depois, como particularidade em que é escolhida uma dessas determinações; enfim, como universalidade escolhe-se a particularidade por meio da abstração. A inferência escolhe uma particularidade que se elege como a universalidade de um singular. Exemplo: “Esta rosa é vermelha. Ora, vermelho é uma cor. Logo a rosa é algo colorido” (Enc. § 183, adendo). Esse silogismo é correto sob o ponto de vista lógico-formal, porém, sob o ponto de vista do conteúdo é contingente. O fato de escolher ‘vermelho’ como conteúdo da particularidade é algo contingente e até aleatório, pois poder-se-ia escolher outro conteúdo (espinhosa, perfumada etc.). Escolher a ‘cor’ da rosa como determinação universal é algo indiferente, pois poder-se-ia escolher a fragrância.

Há, portanto, no silogismo do ser aí uma deficiência, pois um sujeito (singular) não é compreendido e nem fundamentado plenamente. O meio termo é uma qualidade sem conceito, pois



pode-se escolher outro meio termo que pode ser até oposto. Então, “a relação entre o resultado (conclusão) e a mediação do silogismo é, portanto, contingente e não necessário de acordo com o conteúdo” (Iber, 2015a, p. 3).

2 – *Silogismo da reflexão*: Agora, a relação de contingência entre o resultado (conclusão) e a mediação do silogismo é superada, porém, ainda de maneira deficiente. “No silogismo da reflexão os singulares como representantes de um gênero determinado possuem o papel de meio termo do silogismo” (Id. p. 4). No silogismo da reflexão, as três formas de silogismo (todidade, analogia e indução), apontam uma determinação posterior. O meio termo do silogismo contém a relação da singularidade e da universalidade, porém, a fundamentação do singular ou dos singulares é uma determinação universal que se torna um círculo vicioso.

O fundamento da explicação do silogismo da todidade é colocado num singular determinado (Todos os metais são condutores elétricos. Ouro é um metal. Portanto, ouro é condutor elétrico.); no silogismo da indução, o meio termo é colocado em alguns singulares determinados (U-S: O ouro é metal, o cobre é metal etc. S-P: O ouro conduz, o cobre conduz etc. U-P: Portanto: todos os metais conduzem.); e, no silogismo da analogia, o meio termo é colocado em todos os singulares do mesmo gênero (U-S: A terra tem habitantes. P-U: A lua é uma terra. P-S: Portanto, a lua tem habitantes. Ver: Enc. § 190 adendo). Nas três formas do silogismo da reflexão, o universal está pressuposto como fundamento, ainda não explícito, da determinação posterior dos singulares.

3. *Silogismo da necessidade*: Hegel critica todas as formas precedentes do silogismo, e ao mesmo tempo, busca reparar suas deficiências. Compreender um objeto é apreende-lo conforme seu conteúdo, ou seja, segundo seu conceito. O conceito é a determinação universal, que não é mais apenas uma característica do objeto, mas o fundamento da explicação para constituir a

verdade do objeto, que fora constatado, inicialmente, em nosso refletir de modo deficiente (Ver Iber p. 5).

Há uma conexão entre o conceito e o silogismo, pois, a determinação universal ocorre no silogismo da necessidade. O universal é o fundamento e a explicação do objeto conforme o conceito. Se no silogismo da necessidade o pensar conceitual compreende o objeto, cabe perguntar: Como fundamentar as determinações de um objeto a partir de seu conceito?

### **1 - Silogismo da necessidade: estrutura e figuras (Enc I, §§191 - 193) <sup>2</sup>**

No silogismo do ser aí a fundamentação é contingente; no silogismo da reflexão, o fundamentar é uma relação de circularidade viciosa; enfim, no silogismo da necessidade, o fundamentar se une ao compreender para apreender um objeto no conceito. Hegel trata, detalhadamente, da teoria do silogismo na *Doutrina do Conceito* em sua 1ª seção, aqui, nos restringiremos a apresentar o silogismo da necessidade nos três parágrafos da *Lógica* contida na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*: §§ 191, 192 e 193. Cabe salientar que teremos presente, ao mesmo tempo, aquela teoria ao explicitar estes parágrafos.

**§ 191** - *As três figuras*: Sob o aspecto formal, o silogismo da necessidade tem o universal por meio termo, (S - U - P), ou seja, o universal está, explicitamente, posto em si e para si e o meio termo torna-se o fundamento completo da relação silogística. O silogismo da necessidade tem três figuras:

- 1) *Silogismo categórico*: O particular é uma espécie determinada mediatizante.

---

<sup>2</sup> Daqui para frente usaremos a abreviação “Enc” para a obra *Enciclopédia* conforme tradução portuguesa feita por Paulo Meneses em 1995. Ver referências.

Maior (P-U): O metal tem sua determinidade universal na condutividade elétrica;

Menor (S-P): O cobre é essencialmente um metal;

Conclusão (S-U): Portanto, o cobre é essencialmente condutor de eletricidade.

2) *Silogismo hipotético*: O singular é tanto mediatizante quanto mediatizado.

(Maior): Se A é, então é B.

(Menor): Ora, A é,

(Conclusão): Logo, B é.

3) *Silogismo disjuntivo*: O universal mediatizante é posto como totalidade de suas particularizações e, como mediatizado, é posto como um particular singular exclusivo.

A é ou B ou C ou D: A obra de arte poética é ou lírica ou épica ou dramática.

Mas A é B: Esta obra de arte poética é lírica.

Portanto, A é B: Portanto, ela não é épica e nem dramática (Ver Iber, 2012, p. 15 -16; Orsini, 2016, p. 208; p. 235).

**§ 192** - O silogismo tem como resultado final o supressumir de suas diferenças, ou seja, trata-se de um supressumir das diferenças enquanto negar a autossustentação dos termos diferenciados. A mediação das diferenças em suas diversas formas de silogismos realiza-se através do universal posto como sua identidade.

No adendo, Hegel comenta como a lógica ordinária operava no estudo da doutrina do silogismo. Ele qualifica aquela lógica como dualista, pois acolhe as determinações da subjetividade e da objetividade sem demonstrá-las como fundadas no conceito. A subjetividade meramente formal (conceito, juízo e silogismo) carece de objetividade. Enquanto para Hegel a subjetividade que é

“dialética, rompe seu limite, e através do silogismo se abre para a objetividade” (Id. § 192, adendo).

**§ 193** – Do epistemológico ao ontológico: Hegel conclui a sua exposição do silogismo com uma frase de caráter ontológico: “Essa realização do conceito [...] é o *objeto*”. No adendo, ele trata de argumentar a passagem do conceito ao objeto, advertindo que não se pode compreender isso na forma da representação. O objeto é algo imediato e oposto ao subjetivo. O objeto é um “todo uno” indeterminado em si. Esse objeto possui em si a diferença que se singulariza no ser aí autônomo e concreto.

O problema é como explicar a passagem do conceito ao objeto. Hegel recorre a algumas passagens de sua lógica e afirma que “como em toda a parte, a identidade especulativa não é aquela identidade trivial, em que o conceito e objeto seriam em si, idênticos” (Id. p. 329), ou seja, não se trata de tomar a unidade do conceito e do objeto sob a forma da representação e nem sob o modo do saber imediato. Ele refere-se a prova ontológica do ser aí de Deus de Anselmo e a argumentação de Descartes e Espinoza sobre a unidade subjetiva e objetiva. Hegel entende que eles permaneceram no nível do saber imediato, em que a unidade é pressuposta apenas em si, ou seja, trata-se de uma identidade abstrata (Ver. p. 330-331). Então, Hegel realiza a passagem do conceito subjetivo para a objetividade, explicitando através das mediações o que é apenas imediato (B – O Objeto, § 198 ss).

## **2 – Necessidade da mediação do conteúdo e da forma**

O silogismo da necessidade expressa a singularidade universal do conceito por meio da fórmula: identidade da identidade e da não-identidade, afirma Jarczyk. Agora, o universal é o meio termo do silogismo da necessidade. O esquema global do silogismo do ser aí, S-P-U, corresponde ainda à particularidade abstrata da reflexão ponente. O silogismo da reflexão, P-S-U,

corresponde à singularidade da reflexão exterior, e o silogismo da necessidade, S-U-P, à universalidade da reflexão determinante.

Antes de expor o silogismo da necessidade, reproduzimos um quadro global dos três gêneros de silogismos, elaborado por Jarczyk a fim de mostrar a ligação, a circularidade e a unidade fundamental dos três gêneros (JARCZYK, 1980, p. 124):

	Silogismo global	Qualificação da relação entre o singular e o universal	Momento dialético	Correspondência com a estrutura do conjunto da obra
Silogismo do ser-aí			Reflexão ponente	Ser
Silogismo da reflexão			Reflexão exterior	Essência
Silogismo da necessidade			Reflexão determinante	Conceito

A forma do tripé silogístico é a mesma, isto é, sua circularidade começa e termina com a singularidade. O primeiro silogismo tem como meio termo a diferença (particularidade), o segundo, a singularidade, e o terceiro, a unidade (universalidade). Em cada caso, toda a mediação tem que cumprir-se em direção ao sentido da unidade na diferença, ou seja, identidade da identidade e da diferença. Nos silogismos do ser aí e da reflexão a forma esteve sempre além do conteúdo, daí o seu formalismo. Porém, o movimento da reflexão conduziu-nos a uma determinação progressiva dos termos ainda abstratos, que agora levou-nos a privilegiar o conteúdo em relação à forma. O movimento entre a interioridade do conteúdo (meio termo) e a exterioridade da forma (extremos), conduz à suprassunção da forma na objetividade<sup>3</sup>.

No silogismo da necessidade, o meio termo é o universal do gênero que se particulariza e singulariza. Portanto, ele não é mais qualquer propriedade escolhida aleatoriamente como ocorria no

<sup>3</sup> Ver pp. 16-18 em Agemir Bavaresco. Silogismo Hegeliano e Inferencialismo em Brandom. In: *Revista Cognitio*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 11-24, jan/jun, 2012.

silogismo do ser aí e nem a todidade dos singulares de um gênero, como no silogismo da reflexão. O meio termo no silogismo da necessidade é, agora, a forma necessária de um conteúdo pensado, isto é, a identificação dos extremos no conceito do objeto. No silogismo da necessidade, as propriedades particulares de um gênero pertencem ao universal do objeto. Agora, a lógica do silogismo realiza a concordância entre a forma e o conteúdo do conceito enquanto subjetividade da 1ª seção (Ver Iber, 2015b, p. 1)<sup>4</sup>.

O **silogismo categórico** tem o esquema S-P-U e cada um dos extremos não expressa mais uma determinação imediata e abstrata, como no esquema da primeira figura do silogismo do ser aí, mas produz um movimento de concretude rumo a uma totalidade reflexiva, ou melhor, uma identidade reflexiva. No ponto de partida, o silogismo categórico na sua imediatidade permanece exterior à unidade do conteúdo. Porém, aqui a imediatidade já passou por um movimento de mediação que a leva a escapar da contingência e da exterioridade formal.

Neste silogismo um sujeito está silogizado com o seu predicado por meio da substância, que é elevada ao conceito como universalidade objetiva e diferença específica. Aqui o meio termo é a natureza essencial do singular e o universal é a diferença específica do gênero.

Exemplo: S – P: Ouro é metal.

P – U: Metais são condutores elétricos.

S – U: Portanto, ouro é um condutor elétrico.

---

<sup>4</sup> Federico Orsini faz duas observações a respeito disso: Primeiro, toda a lógica do silogismo está no nível lógico do conceito do início até o fim. Mas, como o conceito apenas existe como desenvolvimento de si, os gêneros do silogismo expressam o conceito de forma mais ou menos adequada. Segundo, embora a Doutrina do Silogismo ofereça um inegável desenvolvimento ao longo de seus três gêneros, ainda falta o silogismo do conceito, o qual não se encontra em nenhuma das dez figuras do silogismo da Subjetividade, mas é, apenas, fornecida justamente pelos três silogismos da filosofia no final da Enciclopédia.

Então, “categórico é o silogismo no qual a propriedade universal de uma coisa singular está determinada por meio da diferença específica do gênero universal, de modo que ela é inferida como propriedade necessária desse exemplar singular do gênero” (Iber, 2015b, p. 2). No silogismo categórico o pensamento começa a coincidir com a objetividade, ou seja, a forma corresponde ao conteúdo pensado. Nesse silogismo a universalidade do gênero subsume muitos singulares e permite constatar que o universal está presente nos singulares, porém, ainda o silogismo da necessidade não explica como isto ocorre: em que medida o ouro é uma espécie determinada de metal; e como na universalidade do gênero está contida a propriedade da condutibilidade. “O silogismo categórico não pode, com isso, resgatar sua pretensão de fundamentar a unificação necessária do sujeito singular com sua propriedade universal por meio da sua universalidade do gênero” (Id. p. 2). Há uma deficiência no silogismo categórico em que a relação dos extremos com o meio termo tem algo fático que subsiste e que precisa ser explicada e será remediada pelo silogismo hipotético.

O **silogismo hipotético** suprassume esta exterioridade que permanece ainda entre a forma e o conteúdo, entre ser-mediaticado e ser-mediaticante, entre a singularidade imediata (o ser dado) e a universalidade mediaticante (o gênero). Cada um dos elementos constitui agora o real na sua singularidade universal. A distinção das determinações como momentos (U-S-P) do conceito parece não ser decisiva aqui, que se apresenta assim:

“Se A é, então B é.

Agora A é.

Logo B é”.

O juízo hipotético indica a relação necessária entre A e B, isto é, um conteúdo idêntico que subjaz entre A e B. A prova desta relação necessária é que o ser de A existe como condição do ser de

B como condicionado e mediado por meio do ser de A. Assim, o silogismo hipotético contém, segundo a forma, aquilo que no silogismo categórico era apenas uma base de conteúdo substancial. Porém, a relação de condição necessária entre A e B é condicionada através da posição imediata do ser de A. O silogismo hipotético está baseado numa condição que está no ser de A, porém, ele não explica. Através do ser de A posto como meio termo é possível que tanto o conteúdo como a forma se silogizem assim: B é, ao mesmo tempo, AB, assim como A é, ao mesmo tempo, AB. Com isso, a identidade do que medeia (A) e do mediado (B) deduz o conteúdo idêntico.

Os silogismos hipotético e categórico suprassumiram a contradição entre o conteúdo pensado e a forma apresentada, isto é, a forma lógica mostra a relação necessária do conteúdo pensado que assim ficou compreendida. A forma consumada do silogismo é o disjuntivo (Ver Iber, 2015b, p. 1-2)<sup>5</sup>.

O **silogismo disjuntivo** completa agora a reintegração da exterioridade imediata no ser mediatizante. O meio termo não é apenas um gênero abstrato, mas também a realidade dos particulares e do singular. A forma silogística que consistia na oposição entre conteúdo e forma, mediatizante e mediatizado, subjetividade e objetividade, está suprassumida. Todo o processo silogístico não tem outra significação senão de assegurar o enchimento<sup>6</sup> do meio termo, reintegrando nele a exterioridade formal dos extremos.

---

<sup>5</sup> Para Federico Orsini, o silogismo disjuntivo é a forma consumada na Subjetividade, mas não em toda a *Lógica*. A forma consumada do silogismo é o triplo silogismo da filosofia, no final da *Enciclopédia*.

<sup>6</sup> O termo alemão de referência é "Erfüllung" (que pode ser traduzido por 'enchimento' ou por 'preenchimento'). A ideia é que os extremos do silogismo resultam tanto mais racionalmente conectados quanto mais são unificados pelo meio termo. O 'enchimento' é o processo no qual o meio termo desenvolve (através da dedução dos três gêneros de silogismo) todas as determinações do conceito dentro dele, a saber, o processo em que o meio termo se torna o 'universal objetivo'. Dessa forma, os extremos são unidos enquanto são momentos do meio termo.



O silogismo disjuntivo garante o desenvolvimento da subjetividade em objetividade. O silogismo marca o fim da “Subjetividade”, a primeira seção da Lógica Subjetiva, ou a Doutrina do Conceito. Trata-se da explicitação da interioridade ainda separada de sua expressão na exterioridade imediata, a “Objetividade”. O conceito na sua forma completa é a identidade da interioridade e da exterioridade. A mediação completa-se na imediatidade do ser como universalidade concreta. Trata-se do conceito na sua objetividade, isto é, a realização da subjetividade na forma da alteridade objetiva. Então, desaparece a forma silogística do formalismo do entendimento e o conteúdo dá-se a conhecer através da forma do silogismo da razão, imediatamente adequada a isso que fez dele sua automediação (Ver JARCZYK, 1980, p. 132-133).

O silogismo disjuntivo apresenta-se agora sob a terceira figura do silogismo formal: S – U – P, correspondendo à figura básica do silogismo da necessidade (S-U-P). Aqui, os extremos da singularidade e da particularidade são apenas diferenças de forma de um conteúdo idêntico de uma coisa singular, em que de sua particularidade é inferida a sua universalidade, isto é, seu conceito. A deficiência do meio termo é superada, pois ele é o gênero como unidade da universalidade, particularidade e singularidade. Ou seja, o meio termo é o gênero universal que inclui suas espécies tanto na conjunção: “A é tanto B, quanto C, como D”; como na disjunção: “A é ou B, ou C, ou D”. Então, o silogismo disjuntivo é dito assim:

“A é ou B ou C ou D,  
 Mas A é B;  
 Portanto, A não é C nem D.  
 Ou também:  
 A é ou B ou C ou D,  
 Mas A não é C nem D;  
 Portanto, é B”.

O gênero universal enquanto princípio e fundamento da disjunção excludente dos particulares (“ou-ou”) é capaz de manter incluídas todas as espécies particulares. Ou seja, o gênero universal as mantém unidas, constituindo o conteúdo de completude conceitual. O universal do gênero “A” afirma-se como sujeito tanto nas premissas como na conclusão, isto é, a primeira premissa afirma que o universal é a totalidade de todas as espécies: A é ou B ou C ou D. A premissa menor afirma que o universal é um singular que exclui várias daquelas espécies: A não é C nem D. A conclusão infere que o universal determinado como singular é uma espécie particular: A é B. O universal ocupa o lugar de sujeito sendo a síntese do universal, do particular e do singular.

No silogismo disjuntivo o universal do gênero ‘arte poética’ está mediado com o singular de uma espécie determinada (lírica). O que medeia é o universal do gênero que inclui, ao mesmo tempo, todas as espécies, escolhe uma como singular, e exclui as outras espécies, como nesse exemplo da Enc. § 177 adendo:

“A obra de arte poética é ou lírica ou épica ou dramática.  
Esta obra de arte poética é nem épica nem dramática.  
Portanto, ela é lírica”.

Aqui está posta a unidade, isto é, a verdade do silogismo da necessidade. A universalidade como meio termo torna-se concreta, isto é, supera-se a determinidade abstrata do silogismo do ser aí e da reflexão. Agora, o meio termo contém o particular e o singular mediados, superando os extremos separados, ou seja, a diferença entre mediador e mediado. Por isso no mediador tudo está mediado, fundamentado e explicado. Então, no silogismo disjuntivo o gênero universal emerge, ao mesmo tempo como universal (gênero) e singular (espécie do gênero). A forma é idêntica ao conteúdo, ou seja, a forma do silogismo tem um conteúdo pensado que lhe é adequado e, ao mesmo tempo, o conteúdo pensado tem uma forma que lhe corresponde. Assim, o

conceito do objeto inclui em sua unidade as diferenças inferidas da sua identidade específica (Ver Iber, 2015b, p. 2 - 4).

Ao reconstruirmos o silogismo hegeliano, nosso objetivo foi explicitar como Hegel opera a suprassunção da lógica do entendimento expressa no silogismo clássico aristotélico. Nossa preocupação não se ateve em reconstituir a argumentação técnica de cada figura dos três silogismos. Apenas apresentamos em grandes linhas as figuras e seus desdobramentos, a fim de tornar mais acessível o trabalho de compreensão do movimento dialético-especulativo da mediação, ou seja, do processo inferencial. Os silogismos operam a partir de conceitos mediadores, isto é, do termo médio em que cada um dos termos médios assume o lugar da mediação ou da inferência.

Ao concluir a exposição do silogismo, Hegel faz a transição para a objetividade. Esta transição é um tema que teve muitas interpretações e debates entre os pesquisadores, pois trata-se do problema de compreender se o conceito pode estruturar a objetividade. Ao término do silogismo da necessidade, suprassumiu-se o formalismo do silogizar, ou seja, o momento da subjetividade do silogismo. As diversas formas do silogizar enquanto formais e subjetivas foram apresentadas com uma deficiência, isto é, o conceito enquanto mediador dos extremos era uma determinação abstrata e não concreta dos mesmos. Agora, o formalismo do silogismo foi suprassumido pela mediação dos extremos, pois o meio termo conseguiu unir os extremos, tornando-os concretos de conteúdo. A mediação suprassumiu os extremos isolados, na medida em que eles foram incorporados no meio termo, pois eles foram explicados e compreendidos. Assim, o resultado do processo do silogismo é o conceito na sua imediatidade concreta que completou a mediação, portanto, pronto para o desenvolvimento do conceito, tanto para que o sujeito epistemológico compreenda a objetividade, como estruture o real. No silogismo da necessidade, o objeto em sua determinação particular foi silogizado por meio do conceito universal, isto é, o

conceito efetiva-se na realidade objetiva, torna-se objetividade, afirma Hegel (Ver Iber, 2015b, p. 4-5).

### **3 - Silogismo da necessidade ou “tudo é um silogismo”**

Hegel afirma: “Tudo é um silogismo” (Enc. I, § 181com.). Trata-se de um aforisma de significado abrangente, tanto sob o ponto de vista ontológico como epistemológico. Pois, o silogismo permite que, ao mesmo tempo, se compreenda todo o real e a estruturação da objetividade. Assim, todo o real, pode ser pensado como um silogismo: Dieter Henrich afirma que “qualquer aplicação da forma plena da lógica do silogismo, na triplicidade do sistema de formas silogísticas, dá-se sob o pressuposto de uma determinação conceitual que permite que se o interprete e desenvolva como totalidade”. Assim sendo, “se todo o racional é também silogismo e por ele é, de alguma maneira, mais ainda, de várias maneiras, momento da totalidade, sem dúvida, apenas uma totalidade como tal é um todo de formas silogísticas” (Henrich, 1987, p. 276).

A finalidade do silogismo é demonstrar que o conceito é objetivo, ou seja, o pensar através do sujeito epistemológico determina o seu conteúdo pensado tornando-o objetivo. Porém, trata-se ainda de um conceituar o objeto, isto é, de uma atividade do pensar em que o conteúdo é explicitado pelas justificativas que fundamentam porque uma coisa é constituída de tal forma. Trata-se, para Iber, de pensamentos objetivos que mantêm a diferença entre o sujeito e a objetividade, portanto, ainda em nível de pensamentos.

O final da 1ª seção, a Subjetividade e a transição para a 2ª seção, a Objetividade, oferece muitas interpretações no que se refere a afirmação de que “tudo é um silogismo”, ou seja, como interpretar a transição da subjetividade para a objetividade a partir do silogismo?

a) *Objetividade como algo externo ao pensamento*

No final da teoria do silogismo, Hegel explicita a objetivação do conceito, isto é, o conceito necessita deixar o nível de pensamento ou da forma do pensamento para se objetivar<sup>7</sup>. Nesse sentido, algumas estruturas foram apresentadas conforme o silogismo total, por exemplo, o sistema solar, o quimismo, o organismo e o Espírito objetivo. Aqui, Hegel opera uma ampliação da objetividade dos pensamentos no pensamento através da efetivação do pensamento, isto é, fora do pensamento, afirma Christian Iber (Ver Iber, 2015b, p. 5).

Segundo a interpretação de Iber a respeito da transição do silogismo para a objetividade, trata-se da criação pelo pensamento da objetividade real e não apenas da objetividade do pensar<sup>8</sup>. Ele critica essa transição, pois trata-se de uma transição indevida para outro gênero que pode ser detectada nesta afirmação hegeliana: “Que haja entendimento e razão no mundo diz o mesmo que está contido na expressão ‘pensamento objetivo’” (Enc. § 24 Obs.). Em outras palavras, trata-se da dedução da objetividade real a partir do conceito, “portanto, da afirmação de que o conceito como sujeito ontológico reina objetivamente na efetividade, portanto, é o próprio motor da efetividade” (Id. p. 5). Deste modo, a teoria do silogismo do conceito explicitada na *Doutrina do Conceito*, retoma a segunda tese de habilitação de Hegel de 1801, enunciada assim: “O silogismo é o princípio do idealismo”, isto é, “um idealismo que está voltado para a prova da racionalidade da efetividade” (Id. p. 5).

---

<sup>7</sup> A posição de Iber afirma que a objetividade designa um âmbito fora do pensamento, fora do conceito. Mas essa posição omite de mencionar que a ambição do sistema de Hegel é justificar a tese de que não existe objetividade “fora do pensamento”. Se Hegel admitisse a posição externalista da objetividade, seu idealismo ainda seria um idealismo da subjetividade.

<sup>8</sup> Isso significa manter separados os dois tipos de objetividade. Assim, recai-se no ponto de vista que Hegel pretende superar, a saber, a separação de ser e pensar.

Para Iber, há em Hegel uma pressuposição filosófica de que toda a realidade é reduzida ao conceito, ou seja, todos os âmbitos da efetividade podem ser compreendidos como sistemas de totalidades, como silogismos, por exemplo, o processo mecânico, químico e teleológico (Ver Enc. § 198), a organicidade da vida (Ver Enc. § 342 adendo), o sistema solar e o Estado (Ver Enc. § 198). Esses processos são apreendidos como tríades silogísticas em que os três conceitos – singularidade, universalidade e particularidade – estruturam a mediação dos extremos. “Apenas nessa conexão a forma ontologicamente interpretada do silogismo – “todas as coisas são o silogismo” – faz em geral sentido. Hegel usa ou melhor abusa da forma do pensamento do silogismo como justificação sistemática da efetividade como racional” (Id. p. 5), critica Iber.

*b) Do silogismo da necessidade ao silogismo do conceito*

Para Orsini, a transição da Subjetividade para a Objetividade não coincide com a transição da *Lógica* para a Natureza, porque a primeira ainda é interna ao elemento lógico (Orsini, 2016, pp.246-251). Quanto à transição da *Lógica* para a Natureza, não se trata de uma passagem ou de uma prioridade temporal, e também não indica literalmente o ato criador de uma entidade que tira o universo do nada e o governa à maneira do Deus dos teístas. A chave para entender a 'passagem' da Ideia para a Natureza – e também o limite da noção de passagem – é fornecida justamente pelos três silogismos da filosofia.

Orsini explicita duas hipóteses sobre o “silogismo do conceito” no final da Apresentação de seu livro *A Teoria Hegeliana do Silogismo* (Orsini, 2016, pp. 20-22). Segundo ele, o silogismo do conceito ainda não está realizado nos silogismos da “Subjetividade”. Para esclarecer as razões dessa falta, ele reconstrói as opiniões complementares de Schäfer e de Fuselli. Para Schäfer, há uma diferença entre o universal concreto do silogismo da necessidade e aquele da ideia absoluta. No universal concreto, a

ideia absoluta está presente apenas no meio termo preenchido, enquanto que “no silogismo dialético da ideia absoluta, o universal concreto se configura em todos os termos como totalidade das determinações do conceito” (id. p. 20). Ou seja, na ideia absoluta, não haveria mais um meio termo preenchido, mas uma tríplice configuração da universalidade concreta nas determinações do conceito (universalidade, particularidade, singularidade) em que poderia variar em cada um dos respectivos termos do silogismo. Então, a diferença entre o silogismo da necessidade e o do conceito, o qual seria a ideia absoluta, é que a mediação do primeiro ainda é composta de momentos abstratos, enquanto que, no segundo, todos os momentos da mediação são concretos desde o começo (id. p. 21).

A pesquisa de Fuselli aponta que, a partir da Objetividade na *Ciência da Lógica*, surgem estruturas silogísticas não reduzíveis às dez figuras do silogismo apresentadas na seção sobre a Subjetividade. Para o autor, o triplo silogismo que se encontra na ideia de filosofia nos últimos três parágrafos da *Enciclopédia* de 1830 (§§ 575 – 577) atualiza o silogismo do conceito articulando Ideia-Natureza-Espírito. Esse silogismo supera as figuras dos gêneros do silogismo da Doutrina do Conceito (id. p. 21).

Então, Orsini, a partir dos resultados de Schäfer e Fuselli, conclui que “a função de um ideal “silogismo do conceito” é aquela de ser um conceito-limite com respeito à Doutrina do Silogismo, na medida em que deixa claro que ela não esgota todo o pensamento hegeliano sobre o silogismo” (id. p. 21-22).

Para McTaggart, a transição do Lógico ao Objetivo em Hegel é que a Ideia Absoluta ou o pensamento não é autossuficiente, pois ele necessita da ideia de vida e de conhecimento para alcançar a sua unidade. McTaggart defende que Hegel não separa o pensamento do imediato, pois todo pensamento é mediação, ou seja, o pensamento, ao tornar-se imediato, exige um objeto dado do exterior. Quando ele trata da transição da Lógica à Natureza, McTaggart explica que o Espírito,

enquanto é o fim do processo dialético é, ao mesmo tempo, o seu fundamento lógico. O silogismo da *Lógica-Natureza-Espírito* explicita que o resultado que se conhece é o fundamento que está presente deste o começo do processo dialético. Portanto, McTaggart opõe-se àqueles que atribuem à “dialética um valor ontológico, no sentido que ele [Hegel] teria pretendido deduzir todos os dados da experiência apenas da natureza do pensamento puro”, pois, para Hegel “a dedução, não depende exclusivamente de suas premissas, mas também de sua conclusão, que desde o início deve estar implicitamente presente” (McTaggart, 2013, p. 332).

Temos aqui opiniões diferentes sobre a relação entre o pensamento e a objetividade na filosofia hegeliana e, no nosso estudo da teoria do silogismo com enfoque onto-epistemológico, entendemos que o silogismo serve ao mesmo tempo para compreender e fundamentar a objetividade. Considerando esta posição a respeito da transição da *Lógica* à objetividade, assumimos dois momentos do discurso como estruturantes na lógica hegeliana. Um primeiro nível, o da *Lógica*, explicita os conceitos lógicos numa gênese autoprodutiva, ou seja, os conceitos são deduzidos uns dos outros. Um segundo nível, em que os conceitos deixam de ser puros e são estruturados uns em face dos outros de modo a formarem uma rede categorial articulada na filosofia real. A partir desta segunda perspectiva, a transição da *Lógica* à objetividade ocorre através da supressão da resistência que os objetos da experiência opõem ao esforço de reconstrução de suas estruturas conceituais. Isso significa a explicitação dos princípios que estruturam tanto a constituição objetiva quanto a compreensão subjetiva de objetos aparentemente contrapostos ao pensar. Nesta perspectiva, o hegelianismo abre-se como projeto de tradução conceitual da realidade pela mediação silogístico-lógica, tanto no sentido epistemológico como ontológico (Ver Bavaresco & Costa, 2014, p. 254).



## Referências bibliográficas

- BAVARESCO, A.; Costa, Danilo Vaz-Curado. Transição da lógica à filosofia real em Hegel. In: *Cognitio*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 243-256, jul/dez. 2014.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830). Vol. I – A Ciência da Lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HENRICH, Dieter. Hegel en su Contexto. Tradução e notas de Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Avila Editores, 1987.
- JARCZYK, Gwendoline. *Système et Liberté dans la Logique de Hegel*. Paris: Aubier, 1980.
- IBER, Christian. *Seminário a Lógica do Conceito de Hegel: A doutrina hegeliana do conceito, do juízo e do silogismo II*. Porto Alegre: PUCRS/PPG Filosofia, 23/11/2015a.
- IBER, Christian. *Seminário a Lógica do Conceito de Hegel: A doutrina hegeliana do conceito, do juízo e do silogismo II*. Resumo: C. O silogismo da necessidade. a. O silogismo categórico. Porto Alegre: PUCRS/PPG Filosofia. 30/11/2015b.
- IBER, Christian. Conceito, juízo e silogismo: Introdução à lógica do conceito de Hegel. In: *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 03; n°. 02, 2012, p. 4 – 16.
- MCTAGGART, John Ellis. Do verdadeiro sentido da dialética de Hegel. Tradução de Danilo Vaz Curado Ribeiro de Menezes Costa. In: *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, vol. 04, n° 01. p. 315-333, 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7443/>.
- ORSINI, Federico. *A Teoria Hegeliana do Silogismo*. Tradução e Comentário. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.



# Hegel's Encyclopedic Philosophy and the origins of Dialectic - Plato as the inventor of Dialectic

*André Cressoni<sup>1</sup>*

## Introduction

Recent philosophical debate has turned its eyes to the Hegelian system. After a period of time trapped within a hermeneutical mystical shell, Hegel's idealism has been shown to be not only much more self-demystifying than one might have thought. The demystification of the Hegelian philosophy as a whole – not only freed from its previous metaphysical conception, but also from its supposedly Prussian stance – has brought about a number of key philosophical arguments for dealing with contemporary issues.

It could be argued, however, that this Neohegelian enterprise has followed Hegel too much on the footsteps of Kant's transcendental idealism. Although one could not ignore the interesting and fruitful results stemming from these studies, they have not rarely underrated, or even left aside that Hegel's is an essentially dialectical idealism. And indeed, it seems that one could not underestimate the importance dialectic had for Hegel and, therefore, to the whole of his idealism, since "It [the dialectical] is generally the principle of all movement, all life and all activity in actuality. Likewise the dialectical is also the soul of all true

---

<sup>1</sup> UFG (Universidade Federal de Goiás-Brazil); cressoni@gmail.com

scientific knowledge”<sup>2</sup>.

This paper is a fragment of a research which seeks to highlight the dialectical method of Hegel’s idealism in order to place it under new scrutiny through the advances performed by recent Hegelian readings. In considering the definition and place dialectic had within Hegel’s system, one is unavoidably led into bridging the gap between its logical and historical definition. This can be accomplished by bringing together the various definitions dialectic had throughout the history of philosophy. As any other research into Hegel’s lectures on the history of philosophy, the picture resulting from the development of dialectical method in the *Vorlesungen* is bound to have a substantial impact on the understanding of Hegel’s own dialectic.

The aim here is to approach Hegel’s history of philosophy and search for the first major developments of dialectical method among the Greeks. Most importantly, one specific issue will be dealt with: Hegel’s assertion that Plato is the inventor of dialectic. But assessing Hegel’s lectures, the assertion becomes dubious: with the Hegelian approach to Eleatic philosophy the determination of the beginning of dialectic as being a Platonic one becomes problematic in terms of Hegel’s own history of philosophy. After all, Hegel himself asserts in his *Vorlesungen* that dialectic has its beginnings with the Eleatics: "We find here the beginning of dialectic, that is, precisely of the pure movement of thinking in concepts".<sup>3</sup> More specifically, it is Zeno, the master of the Eleatic school, who performs this feat:

"Zeno’s peculiarity is the dialectic. He is the master of the Eleatic school, in which the pure thinking of this school turned into the

---

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, §81, Z (from now on referred to as E, followed by the paragraph and either Z for the *Zusätze* or A for the *Anmerkung*).

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 18. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, p. 275 (from now on referred to as VGP, followed by the tome and the page).

movement of the concept in itself, into the pure soul of Science - [he is] the initiator of the dialectic (*der Anfänger der Dialektik*)".<sup>4</sup>

In a more timely moment, I will deal with how Hegel weaves criticism of the Eleatic school due to its rebuttal of movement. For now, however, how are we to understand these statements concerning Zeno's dialectic? It is clear here that Hegel found in Zeno "pure thinking" which "became the movement of concept in itself". If Hegel criticizes Zeno and Eleatism for conceiving the internal contradiction of movement as the proof which denies its entire truthfulness, then how are we to understand this clearly positive assertion stating that dialectic not only starts with the Eleatics, but with Zeno pure thinking became movement? And how to understand that Hegel not only declares in his lessons on Plato, but in the so-called great logic, and the logic of the *Encyclopedia* as well, that Plato is the founder of dialectic (*der Erfinder der Dialektik*)?<sup>5</sup>

### **The Status of Zeno's Dialectic**

Hegel's criticism of the Eleatic refutation of movement is completely valid within the Hegelian system. The internal contradiction is not a sign of annihilation, emptiness, or absence of veracity as the Eleatics had thought. On the contrary, contradiction is for Hegel constituent of reason, a conception of reason which encompasses nature, the world, spirit and history. Generally, contradiction is the engine of knowledge which leads Hegel into criticizing the Kantian antinomies by stating against Kant that contradiction is present internally to each concrete determination

---

<sup>4</sup> VGP, Bd. 18, p. 295.

<sup>5</sup> E, § 81 Z. Hegel restates this when dealing with dialectic at the end of his Logic in the section on the Absolute Idea. Cf. HEGEL, G.W.F. Wissenschaft der Logik, in: *Werke*, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg), Band. 5-6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999, p. 556 (from now on referred to as WdL, followed by the tome and the page).

of reality as well as each concept of thought. That is why, in dealing with the features of the Eleatic One in Zeno's philosophy – in that the eternal and one being is neither unlimited nor limited, neither at rest nor in motion, that is, that truth must be completely free of any kind of contradiction and therefore of multiplicity – the Eleatic's very notion of identity is assimilated by Hegel to the identity of the understanding and of modern metaphysics:

"We see in this mode of reasoning (*Räsonnements*) a dialectic that can be called metaphysical reasoning (*metaphysisches Räsonnement*). The principle of identity is its grounding: 'Nothing is equal to nothing, it does not pass over into being, nor inversely; consequently, from that which is equal nothing can arise'. Being, the One of Eleatic school is this abstraction only, this sinking into the abyss of the identity of the understanding (*Verstandesidentität*). This ancient way of argumentation is still in force in our days; for example, in the so-called evidence of the unity of God".<sup>6</sup>

However, Hegel sees in Eleatic dialectic, and mainly in Zeno's, the seed of a dialectic which incorporates movement as constitutive of the essence of thinking. After addressing some features of Zeno's objective dialectic – that is, precisely the real movement in multiplicities that generates the contradiction which should be absent from the absolute identity of the Eleatic One-being – Hegel points out that the movement as such of thinking was established. In other words, for Hegel, Zeno's unrelenting struggle against the movement of reality, his continuous attempt at reducing into absurdity the multiplicity thesis which contradicted Parmenides's monism, led Zeno into asserting the movement of thinking itself, albeit against his will.

"We see it disappear to the conscience of Zeno the simple immovable thought (*den einfachen unbewegten Gedanken*), but

---

<sup>6</sup> VGP, Bd. 18, p. 299.

which becomes thinking movement; in struggling against sensitive movement, he gives himself this movement".<sup>7</sup>

We say ' albeit against his will ' due to the fact that at no time does Hegel seem to state that the movement of thinking is a thesis openly proclaimed by Zeno. On the contrary, it is an implied thesis, a movement that takes place backstage as a background of the position established by the Eleatic hero. If when Hegel affirms that "[it] disappears to the conscience of Zeno the simple immovable thought" we understand that for Hegel, Zeno has openly and positively put forward the movement of thinking itself, we would be left here not only with an external inconsistency, on the one hand, that is: the Hegelian reading of Zeno would be misplaced, considering what is taken as being in fact the Eleatic thesis.<sup>8</sup> On the other hand, and this is even more serious, we would have also an internal inconsistency, in which Hegel would say something about Zeno's thesis only to assert the opposite not far ahead. And indeed, a few pages earlier, Hegel was criticizing the Eleatic identity precisely for not accepting within the One-being not only motion, but neither restness nor the limited or the unlimited, nor any other predication that includes either movement or multiplicity within true being. There would be here a convergence between thinking and its object: the thought that meets movement and the multiple is the opinion of men, not true thinking, which turns itself onto the One-being, the goddess's only recommended way in the poem of Parmenides.

Thus, I understand that when Hegel says that "[it] disappears to the conscience of Zeno the simple immovable thought", this does not mean that, according to Hegel, Zeno had positively put forward the thesis of the movement of thinking. It

---

<sup>7</sup> VGP, Bd. 18, p. 305.

<sup>8</sup> This is not so unlikely, since at various moments, in approaching authors of the history of philosophy, for example Plato and Aristotle, we see Hegel operating conceptual interpretation mistakes, including, textual mistakes.

means instead that this movement, a logical one, inevitably occurred in the thinking of Zeno when trying to refute the movement of sensible reality.

In order to understand Hegel's position on this subject as well as in several moments of his approach to the history of philosophy, it is important to differentiate between that which the philosophers were aware they were doing, and what they did without realizing it. Hegel's history of philosophy bears the thesis according to which the great thinkers of philosophy not only raised the previous positions to a more developed stage and were fully aware of this movement, but that they also brought within their systems, most of the time unconsciously, the germ of what would come to be the development beyond their own theoretical positions. That's why, when comparing the philosopher Parmenides to Xenophanes, Hegel says that "the opposition of being and not-being appears more determined by Parmenides, even without conscience yet".<sup>9</sup> And in taking a step forward, Zeno turned the movement of thinking – this opposition between being and not-being to refute motion and multiplicity in sensible reality – to a more elaborate stage than that of Parmenides:

"Particularly striking, we see in Zeno a high awareness that, if a determination is denied, this denial itself is, in turn, a determination and, then, in the absolute negation, it is not *one* determination, but both opposites must be denied".<sup>10</sup>

This means, generally, that Zeno raised the Eleatic thesis to a less one-sided stage so that the negation of determination is itself a determination, and therefore it should be negated as much as the first determination. That is why the One is neither movement nor rest, nor limited or unlimited: a thesis which does not deconstruct the original Parmenidean thesis, but further strengthens it in

---

<sup>9</sup> VGP, Bd. 18, p. 286.

<sup>10</sup> VGP, Bd. 18, p. 300.



cleansing it of all traces of multiplicity. As Plato confirms in the *Parmenides*,<sup>11</sup> Zeno sought in fact to defend the thesis of his master Parmenides, aiming at demonstrating that the theses of the multiplicity of those who were trying to show the absurdities that would result from the Parmenidean monism end up in absurdities even greater, even more inconceivable than those of the Eleatic One-being. Hence Hegel claims that Zeno operated a more precise determination of the dialectic which is not anchored only to the monist thesis, defending it, but turns itself against the theses of multiplicity so that "In this dialectic we no longer see the simple thought establishing itself by itself but, strengthened, taking the war into enemy territory".<sup>12</sup>

In this way, with Zeno's dialectic Eleatic thinking manifests itself not only as a movement of concepts in search of refuting sensitive multiplicity and motion, but it is also a movement against the opposing theses, in such a way that it is not kept alone by itself: it is thought mobilizing its weapons and moving itself in order to make war in enemy territory. And this implies, for Hegel, a more developed stage of the history of dialectic. This brings to light the reason why it is no accident that dialectical thinking turns itself towards the question concerning movement, even if only to refute it, as the Eleatics did: because movement is its proper essence. That is why Hegel immediately after asserting that "[it] disappears to the conscience of Zeno the simple immovable thought", goes on to talk about this combative feature of Zeno's dialectic along with the inescapable nature of dialectic:

“We see it disappear to the conscience of Zeno the simple immovable thought, but which becomes thinking movement; in struggling against sensitive movement, he gives himself this movement. The reason dialectic has from the outset dealt with movement is just that dialectic itself is this movement or that

---

<sup>11</sup> PLATO, *Parmenides* 1678 128 A-B.

<sup>12</sup> VGP, Bd. 18, p. 303.

movement itself is the dialectic of all beings".<sup>13</sup>

Hegel does not contend that Zeno upheld a moving thought thesis, but rather that in battling sensitive movement he eventually abandoned the Parmenidean simple immovable thought as it was restricted to the One-being. According to Hegel then, on the hands of Zeno the Eleatic unity of being and thinking was impelled from within itself towards disrupting its immovability. Here it arises from inside thinking itself the defining essence of philosophical thinking as movement.

It is not uncommon for Hegel to perform this interpretive move which consists in identifying in philosophical thinkers a developmental core which is not rarely unconscious to them. In the Hegelian point of view, this core is the most essential to all thinking, namely, a movement and speculative identity that unifies all thought and human history. Without that core, which for Hegel essentially defines and is thus present in all major philosophical thinkers, the systemic whole of Hegelian thought is at risk: not only would the unitary development of philosophical thinking in the historical trajectory of its progress break, but it also would go astray from Hegel's own parallel between logic and history of philosophy.<sup>14</sup> If this interpretive strategy, on the one hand, can lead to misinterpretations of some authors or philosophical schools, on the other hand, it is also a source of some considerably enriching interpretations for a philosophical assessment of the history of philosophy. In fact, it seems quite common and widely accepted

---

<sup>13</sup> VGP, Bd. 18, p. 305.

<sup>14</sup> One could argue that this is one of the main reasons – and perhaps the main reason, if seen from the viewpoint of the Hegelian philosophy – leading Hegel to errors of interpretation of some authors from the history of philosophy. As is pointed out by Janicaud, the search for a parallel between logical and historical development is a thesis that does not always work, thus threatening Hegel's fidelity to his own thesis in face of the need to be true to the history of philosophy itself (cf. JANICAUD, Dominique. *Hegel et le Destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975, p. 274). One of the most striking examples, in our view, lies in Hegel's search of a line of development between Eleatic and Heraclitean dialectic, so that Heraclitus is placed after Zeno, which, while in the logical point of view may be defensible, is nonetheless chronologically misplaced.

nowadays that every thinker in history, either in philosophy or in any other area of knowledge, indicates paths that she himself could not cover, whether consciously or unconsciously.

I argue that this does not seem to come as a failure concerning Hegel's reading of Eleatic philosophy and dialectic. This movement of thinking Zeno eventually brings about with his dialectic in Hegel's view when searching to refute sensitive movement does in fact take place. Indeed, one can see an actual logical juggling in Zeno's dialectic, that is, in Hegelian terms, a true movement of pure thinking in concepts themselves, mainly concerning Zeno's tests against sensible movement.

But what is mostly worth of note here is that, although Hegel places Zeno's dialectic as pure thinking that becomes a movement of the concept itself, nowhere does he name Eleatic dialectic or that of Zeno as speculative dialectic. The only moment Hegel entitles Eleatic philosophy with a speculative feature is when he discusses the relation of God as unit and supreme being in face of finite determinations and compares Eleatic thinking to reflexive thinking of his own time: he asserts that the Eleatics had been more consistent and speculative in denying transformation and only assuming that the One is.

“The Eleatics distinguish themselves by their thought from this common reflexive thought of ours because they had proceeded speculatively on this, - the speculative is here the affirmation that transformation is not by any means - and that they had shown then that, as long as one presupposes being, transformation in itself is a contradiction, [is] an inconceivable; therefore the determination of the negative, of plurality, is far from the one, from being”.<sup>15</sup>

The speculative here lies on asserting the existence of something that does not change, that is, that remains the same.

---

<sup>15</sup> VGP, Bd. 18, p. 300.

This is not at odds with Hegelian philosophy since history is the trajectory in which Spirit undergoes transformations while remaining the same. So too, the logical idea consists in precisely this: the concept goes through several logical transitions without ceasing to be the same in itself. The unity and identity of the idea of pure thinking and of Spirit in history is not broken in face of its various figures and contradictions. However, this consistent Eleatic spirit which led them to be so loyal to their principle to the point of denying truth to all transformation is continually defined by Hegel as a big abstraction:

"Thus, while we equally accept in our representation the actuality of the finite world, the Eleatics were more consistent, to the extent that they got to the point of asserting that only the one is and that the negative is not in any way; a consequence that, if we are also to admire it, it remains no less a big abstraction".<sup>16</sup>

In this way, Hegel does not, at any moment, assert that the movement of thinking put forward by Zeno constitutes a speculative dialectic. The speculative, on the contrary, lies in the idea of denying transformation in face of the certainty that being as one does not undergo transformation; a thesis that is, however, a big abstraction. It is not accidental that Hegel draws both the philosophy of Zeno and of Kant so close together on the exact issue he disapproves them: either in the Eleatic sense of a real world that has no veracity whatsoever, or in the Kantian sense of admitting an unreachable reality.

On the contrary, according to Hegel, rationality is actuality, the concept makes itself worldly, and Spirit concretely exists in history. Although Hegel states that sensitivity is transitory and contingent and that philosophy should stick to what is permanent, at no time does he deny reality and truthfulness to sensibility in name of a metaphysical and completely transcendent ordering. If

---

<sup>16</sup> VGP, Bd. 18, p. 300.

sensitive reality alone cannot be the foundation of knowledge, neither can philosophical pure thinking exist solely in its purity. This takes place when addressing both Hegel's philosophy of history – absolute Spirit is not a being that controls the course of concrete historical events at a distance – as his idealism – the idea does not imply a substantiality beyond and detached from reality in itself. On the contrary, absolute Spirit and absolute Idea both exist in these concrete events themselves, they are not only effective in sensible world, but they are that which remains throughout these transformations and give them meaning and continuity.

Against Zeno's thesis asserting the discontinuity of each moment as a separate instant, an absolute now that does not touch and does not integrate the following moment which, as another instant is in itself also an absolute now and limit of the previous instant, Hegel sees continuity in concrete events and in this continuity lies the Idea, the absolute Spirit. This is why it becomes vital to avoid restricting oneself to solely asserting the One-being, a unity and identity whose speculativity is an abstraction only, as Hegel says, exactly because it keeps movement outside itself and, therefore, the whole range of multiplicity there is. The incapacity of the Eleatics in attributing veracity to movement, therefore, would explain the impossibility of speaking of a speculative dialectic proper, either in Parmenides or in Zeno. Dialectic should give way to a higher stage of development. If Hegel sees in Zeno a movement of pure thinking, he does not seem to identify in this movement the assertion of a true speculative unity. And based on this it is possible to understand cohesively the Hegelian claim that Plato is the inventor of dialectic: in saying this Hegel would be in fact talking about dialectic in its speculative sense.

### **Beyond Zenonian Dialectic**

It is thus mandatory a moment in which movement itself is

conceived as the veracity of reality and of knowledge. This is how in the first lines of the lectures on Heraclitus's thought Hegel sees the dialectic started by Zeno reaching a higher stage of development:

"the dialectic of Zeno apprehends the determinations found on the content itself. It can still be called subjective dialectic, as it befalls the subject which examines, and the one is without this dialectic, without a movement, one, abstract identity. The next step of subjective dialectics of Zeno is that it must itself become objective, that is, this movement itself must be conceived as that which is objective".<sup>17</sup>

Zeno's dialectic is subjective in the sense that it lies within the subject, its only truthful movement is that of the concepts of the subject who thinks (hence the links Hegel identifies between Zenonian and Kantian philosophy, which could not be dealt with here). This sense is highlighted because it is conceived as contrasting to the Heraclitean dialectic which thinks of movement not only as true, but as the truth of objective world. This is one of the most featuring traces of Heraclitean dialectic and which consists of "a necessary progress", being, therefore, "the first concrete, the absolute one while [being] in itself the unity of opposing terms".<sup>18</sup> Dialectic here in fact acknowledges the relation of opposites as its truth and apprehends it as objective, as reality itself. Hegel highlights this historical passage with a beautiful expression in stating that "here we see the land", because it is here that one has "for the first time the philosophical idea under its speculative form".<sup>19</sup>

Hegel's praise to Heraclitus is constant: not only in saying that "there is no proposition of Heraclitus which I did not

---

<sup>17</sup> VGP, Bd. 18, p. 318.

<sup>18</sup> VGP, Bd. 18, p. 319.

<sup>19</sup> VGP, Bd. 18, p. 319.

undertake in my logic", but also in saying that philosophy starts with Heraclitus because the idea becomes the totality,<sup>20</sup> that the one is the identity of being and not-being,<sup>21</sup> and the infinite in being in itself and for itself the unity of opposites is expressed as such because negativity is immanent to it.<sup>22</sup> It is noteworthy the fact that Hegel considers that philosophy actually starts with the moment in which the most essential proposition of dialectic is put forth: the identity of opposites. This leads us back to the initial baseline we started off: that Hegel's conception of philosophy is essentially dialectical, and either suppressing or overlooking this implies an incomplete demystifying exegesis of Hegelian idealism.

But besides this, we have here once again an inconsistency within the Hegelian reading: how would Plato be the inventor of speculative dialectic if Heraclitus is taken as this beginning? One should be wary in asserting that Hegel is in disagreement with himself. I believe it possible to solve this apparent inconsistency as there are here subtle differences in Hegel's words. And these subtleties will turn out to be very important in the historical development of dialectic. Let us consider.

Despite these various praises to Heraclitus, one sees, however, shortly after these same compliments, Hegel also stating that "this becoming is still abstract",<sup>23</sup> so that "we have initially the abstraction of being and not-being under a general completely immediate form".<sup>24</sup> What does this abstraction and this immediacy consist of? On the one hand, this abstraction arises when dealing with the issue of 'time' which Hegel calls "abstract process", and it would be based on the fact that Heraclitus had determined this dialectic only in the figure of being in time, without having

---

<sup>20</sup> VGP, Bd. 18, p. 322.

<sup>21</sup> VGP, Bd. 18, p. 323.

<sup>22</sup> VGP, Bd. 18, p. 324.

<sup>23</sup> VGP, Bd. 18, p. 323.

<sup>24</sup> VGP, Bd. 18, p. 325.

determined it in its logical concept:

"As Heraclitus did not remain in the logical expression of becoming, but has given his principle the figure of being, this implies that firstly the shape of time should offer itself to him".<sup>25</sup>

Immediacy, on the other hand, arises out of this abstraction that undertakes time as pure transformation, in a way that being and not-being remain undertaken in their immediate form:

"Its essence [of time] is of being and not-being, without any other determination; - pure abstract being and pure abstract not-being immediately in one sole unity, and separate".<sup>26</sup>

And Hegel is even harsher when affirming that Heraclitian dialectic remains an exterior changeability only, that is, within the scope of the philosophy of nature:

"His philosophy has in its whole the character of a philosophy of nature; the principle is, certainly, logical, but it is apprehended in its natural way as the universal process of nature".<sup>27</sup>

In fact, the speculative feature of Heraclitean dialectic has the merit of proposing the unity of the opposites which was for the first time theorized by him. However, to be truly speculative dialectic it must be movement and conceptual unity, undertaken as universal in thought, and not only as abstract being.<sup>28</sup> The last division of his lessons about Heraclitus Hegel starts as follows:

---

<sup>25</sup> VGP, Bd. 18, p. 328.

<sup>26</sup> VGP, Bd. 18, p. 328.

<sup>27</sup> VGP, Bd. 18, p. 328.

<sup>28</sup> It is to be noted that Hegel circumscribes Heraclitus's theoretical debate at the level of the Doctrine of Being because he argues that the Heraclitean thesis does not only take on a sensible being, an actual body, but theorizes on being itself, that is, pure being. Indeed, Hegel recovers Heraclitian dialectics when dealing with Becoming in his Logic.



"The idea does not lack anything by one thing, that its essence, its simplicity be recognized as concept, as universality (...). The process is still not apprehended as universal. Heraclitus says well that everything flows, that there is no subsisting thing, that only what is one remains. But the truth, the universality not yet expressed by this; is the concept of unity reflected in the opposition, not the unity reflected in itself".<sup>29</sup>

This passage from dialectics to its reflection in itself, that is, to universality at its pure conceptual level consists in conferring to dialectic its true speculative sense. It means, in fact, inventing dialectical science as such. This will turn out to be the achievement accomplished by Plato.

### **Eleatic-Heraclitean Synthesis**

Hegel's admiration and reading of Platonic philosophy goes back to his youthful writings. Inspired by his companionship with both Hölderling and Schelling – although Hölderlin was the most Platonist of the three – Hegel had always had the presence of Platonic philosophy at every stage of his theoretical development. In his mature writings, and especially in his lectures, his theoretical framework comprises a historical development of philosophy. Within this development one can identify (and this is my aim here) some general guidelines for the gradual unfolding of dialectical thought. This implies the positing and overcoming of dialectical conceptions of thought and being. But also, one cannot avoid Hegel's logic at work here. This means highlighting the movement of opposites and their synthesis which can only be performed as long as it is at the same time the suppression and superseding of its previous forms. I argue that Hegel conceived Plato as one of the syntheses and superseding of Eleatic and

---

<sup>29</sup> Ibid., p. 336; *ibid.*, p. 169.

Hereclitean dialectic.

While Sophistic dialectic gave dialectics a subjective form, albeit differing from that of Zeno, Socratic dialectic had the merit of bringing speculation to the moral level, but remaining therefore pedagogic. That is why, as Vieillard-Baron points out, the Socratic method is dialectical, but not the Dialectic, or, it is not logic as in Plato.<sup>30</sup>

In reality, Hegel sees Plato as “the gathering of the previous principles”<sup>31</sup> that constitute old Greek philosophy, a synthesis of these previous dialectics. In our present case, it is fitting pointing out mainly the synthesis between the Eleatic and the Heraclitean dialectic.

As already pointed out, the only moment in which Hegel asserts a speculative element amongst the Eleatics lies in their conception of being as One: Eleatic speculation is the conception that there is the One that remains equal to itself. Heraclitus, in his turn, had conceived this One as a unity of opposites: "The totally opposite determinations are connected in one unity (*verbunden*), in which we have being and also not-being (*Nichtsein*)".<sup>32</sup> In proposing that "the truth is only as unity (*Einheit*) of opposites",<sup>33</sup> Heraclitus gave a concrete form to the solely abstract identity of the Eleatics. But Plato is the synthesis of them.

In the first place, this means that Hegel conceives Platonic philosophy as upholding the absolute as the Eleatic being, but supplemented with its opposite, nothing: “Plato conceived the absolute as the being of Parmenides, but as universal identical to nothing, as Heraclitus says it: being is no more than nothing”.<sup>34</sup> Secondly, when reaffirming this Eleatic-Heraclitean synthesis, Hegel

---

<sup>30</sup> Vieillard-BARON, J-L. *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris: Ed. Beauchesne, 1979., p. 269.

<sup>31</sup> VGP, Bd 19, p. 65.

<sup>32</sup> VGP, Bd. 18, p. 323.

<sup>33</sup> VGP, Bd. 18, p. 322.

<sup>34</sup> VGP, Bd 19, p. 65.

highlights that in Plato exterior changeability takes the form of a dialectic of the ideas themselves:

"the Heraclitian transformation and the Eleatic dialectic: this last being the exterior action of the subject showing the contradiction – it is now the objective dialectic (Heraclitus), transformation, transition of things in themselves, that is, of the ideas, that is, here their categories (*Kategorien*): not exterior mutability (*äußerliche Veränderlichkeit*), but internal transition of itself and through itself".<sup>35</sup>

We evaluate that Hegel, in saying "here their categories" he would point to more Platonic than Heraclitean direction. In fact, it so seems to be if we take into account that a few lines later Hegel states that "the research of Plato lies entirely on the plane of pure thought; and consideration of pure thoughts in itself and for itself is called dialectic".<sup>36</sup> In this way, as a genuine disciple of Heraclitus,<sup>37</sup> Plato unifies the opposites, but goes even further than the philosopher of Ephesus in giving this dialectic the real meaning of a pure thought, and not just an objective movement of sensible reality, or of nature.

As already pointed out, Hegel considers the philosophy of Plato as a synthesis of Eleatic and Heraclitean dialectic. But Plato is not only a unification of both, but a unification that comprises an overcoming. This overcoming consists precisely in proposing a pure dialectic of thinking. This is how, in my point of view, it is possible to get rid of that apparent Hegelian inconsistency concerning the inventor of dialectic and understand in what sense it can be asserted, according to Hegel, that Plato is its inventor. In other words, truly speculative dialectic only begins in fact when the movement and the unity of opposites are conceived in conceptual

---

<sup>35</sup> VGP, Bd. 19, p. 65.

<sup>36</sup> VGP, Bd. 19, p. 66.

<sup>37</sup> VGP, Bd. 18, p. 322.

purity and thus become science. Therefore, Plato is in fact its inventor – the German word used by Hegel to refer to Plato is *Erfinder*.

### **The *Aufhebung* of Eleatic and Heraclitean Dialectic**

The Eleatic school unconsciously brought about dialectic as the movement of thought in itself, and that is why Hegel asserts that Parmenides already presents being and not-being “although not yet conscious [of it]” (*obgleich noch ohne Bewusstsein*). This unintended movement of thought as the beginning of dialectic, however, is not yet its invention, exactly because it is not yet self-conscious of its movement – as the Hegelian touchstone of *Selbstbewusstsein*. The Eleatic school, especially Zeno, bears dialectic as only *an sich*, in itself and not yet *für sich*, for itself. As already pointed out, this is a Hegelian interpretive methodology which consists in identifying within the thought of great philosophers the presence and development of thought in its essence, that is, as speculative movement. Without it the systematic and encyclopedic project Hegel intends to uphold would fall to the ground as it would sever the teleological development throughout history and, therefore, its logical-historical unity. The *telos* presently under scrutiny is that of dialectic. In this way, in order to effectively invent dialectical thought one must be self-consciously dialectical, and at the same time express oneself both as logical and encyclopedic thought. The Eleatic-Zenonian univocity of being and thinking is neither, but its impulse in sustaining itself conceptually impels it to breach its own inertia and give way to conceptual movement as its own essence in Heraclitus.

As the synthesis of both Eleatic and Heraclitean dialectic, Platonic dialectic arises out of the development of dialectical thought after its objective (Heraclitean) and subjective (Zenonia, but also Sophistic and Socratic) forms. Hegel criticizes the eclectic

reading of Plato's dialogues and considers against it that Platonic philosophy is a nodule which unifies all previous philosophies, superseding their abstract and one-sided conceptions in view of a concrete form. But two features must be highlighted regarding the development of dialectical thought which certify Hegel deeming Plato as the inventor of dialectic: Plato is the first to give a logical version of dialectic and the first to offer an encyclopedic form to philosophy.

Since the Jena period, Hegel considered that speculative idealism must necessarily become system. In spite of Hegel's criticism of Platonic dialogical form, in Hegel's *Vorlesungen* Plato is the first philosopher to be displayed as having the three spheres of the system: the logic (*Parmenides*, *Philebus* and *Sophist*), the philosophy of nature (*Timaeus*) and the philosophy of spirit (*Republic*). And even though this systemic feature does not come about in pure form, as it will be for Hegel with Aristotle,<sup>38</sup> the mere fact of Hegel identifying in it this systemic triad is a feature bearing such weight that demarcates within Hegelian philosophy a crucial moment of thought in its historical development. This means that speculative dialectic advances to an even more complete moment with Plato's thought. The dialogical form of the Platonic writings is heavily criticized by Hegel as external to dialectic itself, to the nature of philosophy. But one should be curious as to why Hegel's *Vorlesungen* organize Platonic philosophy in the threefold encyclopedic way. Moreover, it can be coherently argued that Hegel actually displays Platonic philosophy in a fourfold way, the first part as the introduction to Platonic philosophy which is a pedagogical stage (*Meno*, *Phaedo* and *Phaedrus*) corresponding to the *Phenomenology of Spirit*. In this point of view, Hegel would be displaying Platonic thought according to all of the systemic divisions Hegelian thought is itself structure upon.

---

<sup>38</sup> VGP, Bd. 19, p. 20.

This could not be interpreted as only a didactic exposition of Platonic philosophy aiming solely to facilitate the lectures on Plato's writings. Both the threefold or fourfold division point to the Hegelian view according to which Plato's philosophy has for the first time in history made philosophical thinking systemic, that is, as all-encompassing. Either way, it seems clear that Hegel thought it at least possible to understand Platonic philosophy as encyclopedic. And this is the first time there is an encyclopedic display of philosophy in the history of dialectic in Hegel's *Lectures*.

These features are the fundamental reasons why Hegel considers Plato as the inventor – and not the initiator – of dialectic, because only then has dialectical thought achieved an at least initial logical and encyclopedic form.

### **Concluding remarks**

The research into the development of dialectical thought within Hegel's history of philosophy should not be conceived as secondary. Its worth is visible in at least two angles: first, enclosed within the exegesis of Hegel's thought, there is a fundamental axis in Hegelian idealism which consists in returning to the principle of thinking. The overall logical movement Hegel has proposed as his absolute idealism contains an impulse of thought beyond itself, which turns out to be thought's own return into itself. This movement of thinking implies thought going back to its own foundation, and is expressed by Hegel as a return to the initial simplicity and also by his use of *Erinnerung* along with the Platonic *anamnesis*. This is why Hegel was among the first philosophers to interpret Plato's *anamnesis* thesis as a theory of knowledge: each stage of philosophical development in history comprises a return to the principles of philosophy itself, both logically and historically.

In this picture, Hegel's philosophy must also be conceived as logically and historically returning to the philosophical principles

which builds up its architectonic. One of the features which mostly defines Hegel's thought relies in its dialectical structure. In this way, if the Hegelian philosophy should constitute a return to the past, and if his philosophy implies founding dialectical method once again, the most appropriate and intimate past is one in which true dialectic was invented. According to the principles and philosophical history of Hegel himself and according to the Hegelian reading of the past of dialectic, it becomes therefore essential to Hegelian philosophy a return to Platonic dialectic.

And secondly, it seems an essential task nowadays a research into the development of dialectical thought due to the prestige Hegel's philosophy has had in the past few decades. Most of these studies intended to reconsider Hegel's thought restrict themselves to the idealist thesis as stemming from Kant's transcendental argument, as pointed out at the beginning. But one should be wary to detach Hegel from his dialectical method. As a matter of fact, if one is to take Hegelian criticism and superseding of the limits of Kantian idealism seriously, then dialectic must be brought back to the table. Without the dialectical method, the singularity of Hegel's thought as a whole is in jeopardy. Indeed, there is still much to be discussed concerning Hegel's idealism and its relevance to recent philosophical debate. But I argue that there is even more about the status of Hegel's dialectical method to be reached out by the philosophical challenges of our time. This last task can only be accomplished if one is to succeed in making sense of dialectics in its historical development. And Hegel is still a prominent philosopher for this specific endeavor.

## Works cited

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg.). Band 18-20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

HEGEL, G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: *Werke*. Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg). Band 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

HEGEL, G.W.F. Wissenschaft der Logik, in: *Werke*, Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel (hrsg), Band. 5-6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.

JANICAUD, Dominique. *Hegel et le Destin de la Grèce*. Paris: Vrin, 1975.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis. *Platon et l'idéalisme allemand (1770-1830)*, Paris: Ed. Beauchesne, 1979.



# **Figuras do Direito na *Fenomenologia do Espírito***

*Cristiane Moreira de Lima*<sup>1</sup>

O presente trabalho tem como objetivo detectar e averiguar figuras, ou seja, aspectos e elementos do direito contidos na obra *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

A princípio cabe salientar que a questão do direito é tratada de forma minuciosa por Hegel em sua obra *Filosofia do Direito*, no entanto, podemos constatar que Hegel em outras obras sua aborda o assunto do direito, da justiça, havendo ocasião em que embora não faça alusão ao direito de forma literal trata de questões pertinente ao mesmo de maneira subentendida.

Um elemento primordial da Filosofia do Direito de Hegel é à vontade, a qual constitui o início da Filosofia do Direito para Hegel, possuindo como finalidade a liberdade; versando o sistema jurídico sob a concretização da liberdade; ressaltando que esta possui distintas fases de desenvolvimento, as quais dão origem à diversidade de formas do direito; vindo o direito a evoluir em conformidade com as fases da liberdade.

O objeto da Filosofia do Direito para Hegel é a própria vontade exercendo-se livre. Podemos constatar três distintos momentos da liberdade no que tange à Filosofia do Direito para que possamos verificar a plena realização da vontade, quais sejam: por sua imediatez, onde o indivíduo se reconhece na coisa, possuindo um contato direto com o objeto, onde as coisas são

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual Paulista (UNESP/Marília). E-mail: cristianemoreiralima@yahoo.com.br. Instituição fomento: CAPES. Orientador: Pedro Geraldo Aparecido Novelli.

como elas são para mim (Direito Abstrato); posteriormente temos o momento denominado de mediação, no qual o indivíduo começa a diferenciar a vontade dela mesma e começa a reconhecê-la como tal – Moralidade. E, por fim, o momento em que a vontade se determina (Eticidade); ou seja, da unificação da imediatez com o reconhecimento, digo, do imediato com o mediato.

Segundo Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* deve haver uma progressão no que concerne ao direito:

Começamos nessa ciência por algo abstrato, a saber, pelo conceito de vontade, depois, passamos adiante à efetivação que se opera em um ser aí exterior, da vontade ainda abstrata à esfera do direito formal; dali seguimos para a vontade refletida sobre si mesma, a partir do ser aí exterior, para o domínio da moralidade; e, em terceiro lugar, chegamos enfim à vontade ética, que em si reúne esses dois momentos abstratos, e por isso é concreta. Depois, na esfera da eticidade mesma, recomeçamos por um imediato, pela figura natural, não desenvolvida, que o espírito ético tem na família, dali chegamos a ruptura da substância ética que se efetua na sociedade civil; e finalmente atingimos a unidade e a verdade, que estão presentes no Estado, dessas duas formas unilaterais do espírito ético<sup>2</sup>.

A *Filosofia do Direito* de Hegel possui três grandes períodos; primeiramente temos o direito abstrato, posteriormente a moralidade e pôr fim a eticidade. Cada um destes períodos acima mencionados possui no seu transcurso momentos peculiares; do direito abstrato seria a propriedade (possessão, o uso da coisa, alienação da propriedade), o contrato (contratos de doação, de troca e garantia de um contrato-caução por penhora) e a injustiça (o dano civil, a impostura, violência e crime). Na moralidade deparamos com a questão do projeto e a responsabilidade, a intenção e o bem-estar. Já na eticidade temos a família (o casamento a fortuna da família, a educação dos filhos e a

---

<sup>2</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1830. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*; Vol. III. A Filosofia do Espírito; Tradução Paulo Meneses, São Paulo; Loyola, 1995. §407, pg.156.

dissolução da família), a sociedade civil burguesa (o sistema de carência, a administração e a corporação) e o Estado (direito político interno, a soberania para o exterior).

Verificamos que, para Hegel, cada estágio contém os precedentes e encobre os subseqüentes: o estado das coisas é a cada momento um produto e uma predição. O estágio inferior é negado e preservado no superior e tal contradição, segundo Hegel, é a raiz de toda vida e movimento. Mas contradição não é tudo, é preciso superá-la e alcançar a unidade.

Para Hegel o Estado é a unidade da vontade universal e da subjetiva, é a unidade ética organizada, e, portanto, o Estado e a lei maior dele emanada a constituição representariam a liberdade concreta, efetiva. O Estado é expressão do mais alto poder jurídico, como soberano o Estado detém o poder de decisão sobre a eficácia das normas jurídicas. Em uma sociedade política o conceito jurídico político de soberania indica o poder de comando em última instância, representando assim a racionalização jurídica do poder, transformando o poder de fato em poder de direito.

De acordo com Hegel na *Fenomenologia do Espírito* “a coisa não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas sim o resultado junto com o seu vir-a-ser”<sup>3</sup>. Isto ocorre desta maneira, porque para Hegel uma das finalidades do Espírito Subjetivo é obter uma forma de suprasumir as diferenças colocadas pelo entendimento entre o querer e o pensar.

Em conformidade com Hegel as diferenças seriam apreendidas e aceitas no universal através da lei. Para ele portanto, a lei está presente de duas maneiras: “uma vez como lei, em que as diferenças são expressas como momentos independentes; outra vez, na forma simples ser-retornado-a-si-mesmo”<sup>4</sup>, como força. E a

---

<sup>3</sup> HEGE, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do Espírito*; Parte I, Tradução Paulo Meneses, 9ª Edição, Petrópolis, Editora Vozes. 2014, §3, pg.24.

<sup>4</sup> HEGEL, 2014, §152, pg119.

lei somente seria verdadeira se viesse a se apresentar conjuntamente como fenômeno e conceito; exprimindo a lei seu conteúdo na relação desse interior com o exterior, apresentando-se uma vez como momento universal e outra vez na apresentação da essencialidade efetiva.

Como ser-ai da vontade livre, o direito não deve ser adotado apenas como direito jurídico limitado, devendo ser abrangente e compreender o ser-ai de todas as determinações da liberdade.

A efetividade, ou seja, o fazer-se-valer do direito é mediatizado por um terceiro, que seria o juiz, o qual possui uma vontade particular imparcial e em conformidade com o direito, tendo este o intuito de combater o crime e através de seu poder “negar a negação do direito posta pelo criminoso”<sup>5</sup>.

A administração da justiça elimina o que nas ações pertence somente à particularidade e se reserva a consideração do bem-estar; sendo a meta da sociedade civil garantir a satisfação da necessidade de forma universal e segura.

Desta forma para que haja uma continuação do procedimento em direção à ideia de liberdade, se faz imprescindível que o sujeito respeite o direito não apenas como uma regra, mas que o mesmo venha a compreender que isto, digo, a obediência ao direito é o mais correto. E esta concepção apenas poderá advir de uma vontade que medite, pense sobre o direito abstrato e venha a interiorizá-lo de forma que este faça parte daquele. Sendo necessário que a vontade do indivíduo se ajuste à sua situação de ser social, onde se demanda o convívio com outros indivíduos de forma moral; sendo neste contexto imprescindível a questão da família e indispensável à presença do Estado, como ente administrador da justiça.

Em sua obra *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* Hegel trata da questão do direito, sobretudo no que se refere à

---

<sup>5</sup> HEGEL, 1995. §501, pg.288.

propriedade, contrato e o direito em seu III Volume nos §488 ao § 502. Já a questão da administração da justiça encontra-se na parte concernente ao Espírito Objetivo, item C onde aborda a eticidade, especificadamente no âmbito da sociedade civil nos §529 ao § 534. Destacando o direito enquanto lei, tratando, portanto, do direito positivado, ou seja, que se tornou objetivo, conhecido e determinado, dando validade ao direito abstrato (subjetivo). O ser posto do direito, o direito positivado compreende a aplicação ao caso singular, pois embora a lei seja uma, cada caso em si possui sua particularidade. Desta forma o ser posto do direito adentra na esfera do indeterminado pelo conceito, pois muitas vezes essas particularidades do caso não estão expressas na lei. Para o surgimento da obrigatoriedade da lei faz-se necessário à autoconsciência da lei e o conhecimento público e notório, além disto, os códigos devem conter deliberações simples de caráter universais, sendo considerado um ilícito a publicação de leis que não sejam acessíveis e de fácil conhecimento, uma vez que estas serão aplicadas indistintamente a todas as pessoas; devendo, portanto as leis serem escritas de forma clara e o mais específico possível, para que não suscite dúvidas as pessoas que a elas estarão sujeitas.

Se observamos a maior parte dos objetos de que versa a doutrina do espírito objetivo (o direito abstrato, a moralidade, a eticidade, a família, o Estado ou a história do mundo) é abordado no capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito*, mas sob um ponto de vista diferente do exposto na *Filosofia do Direito e da Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Sistemáticamente, pode-se dizer que Hegel na *Fenomenologia do Espírito* exhibe os objetos do espírito objetivo sob a razão de uma história, a do espírito no mundo enquanto nas outras duas obras ele analisa os extratos do espírito objetivo sob um aspecto estrutural. Ressaltando que também podemos encontrar em outros capítulos da *Fenomenologia do Espírito* assuntos importantes pertinentes a esfera do espírito objetivo, tais na dialético do senhor e do escravo presente no capítulo IV; a razão

legisladora no capítulo V e até mesmo na parte conexas à religião e arte presente no capítulo VII.

Esquemáticamente, pode-se dizer que as Grundlinien der Philosophie des Rechts e a Enciclopédia estudam a economia do espírito objetivo sob um ângulo estrutural, apresentando sucessivamente os componentes ou os momentos abstratos deste (o direito e a moralidade), pois a totalidade subjetivo-objetiva concreta (“a eticidade”), que disto resulta e que elas pressupõem, enquanto que o capítulo VI da Fenomenologia expõe os estratos do espírito objetivo sob a razão de uma história que é a história mesma, a do espírito em seu mundo ou do espírito como mundo: é exatamente a historicidade do espírito que se trata de pensar nisso que a opõe à não-historicidade da consciência, da consciência-de-si e, em um sentido, da razão, mas também a do espírito absoluto<sup>6</sup>.

### ***A Fenomenologia Do Espírito e o Direito***

O fenômeno é aquilo que se mostra, que aparece e a fenomenologia é o estudo dos fenômenos. No entanto o fenômeno não se restringe ao ser em si que se apresenta, uma vez que o ser é espiritual, ou ideal, indo além do que é visível. Hegel na *Fenomenologia do Espírito* acredita ser possível conhecer as coisas em si através do Espírito, por meio do conceito, do saber absoluto, através das manifestações advindas no decurso da história.

A *Fenomenologia* começa pela aparência sensível, perpassa pela aparência racional, coligindo na aparência inteligível, onde o espírito se apreende como espírito, em sua essência, através do conceito, em sua essência, transpondo a aparência. Diante disto podemos extrair que qualquer coisa antes de estar no intelecto deve estar presente nos sentidos e quanto mais puro estes forem com mais clareza serão apreendidos pela consciência e mais eficaz

---

<sup>6</sup> KERVÉGAN, Jean-Fraçons. *A figura do direito na fenomenologia do Espírito: a fenomenologia como doutrina do espírito objetivo?*. Tradução de Agemir Bavaresco, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Revista Àgora Filosófica. Universidade Católica de Pernambuco. 2016. Pg. 71.

será o intelecto nas suas operações, obtendo maior êxito em suas atividades intelectuais.

A *Fenomenologia* era para Hegel a forma de apresentar a população; o desenvolvimento de um sistema na história, e não um sistema pronto e acabado. Expondo uma forma de pensar e articular problemas filosóficos que será um fator determinante da experiência intelectual hegeliana.

A obra supracitada aborda não apenas assuntos pertinentes à doutrina do espírito subjetivo contendo em si, especialmente no capítulo VI assuntos conexos à doutrina do espírito objetivo, ou seja, direito abstrato, a moralidade, a família, o Estado e eticidade sob um ponto de vista diferente. Na *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito* Hegel faz uma análise sob um ponto de vista estrutural, apresentando os distintos momentos destas, partindo da particularidade, digo, da subjetividade até a concretização da totalidade, ou seja, a Universidade, onde há a conexão entre a subjetividade e a objetividade. Já na *Fenomenologia do Espírito* o filósofo expõe especialmente no capítulo VI os estratos do espírito objetivo no mundo sob a razão de uma história.

Por conseguinte, quando se trata do direito (ou melhor, da lei, das Gesetz) na Fenomenologia, nunca é do ponto de vista do saber puro desenvolvido no sistema da ciência, mas apenas na medida em que a consciência está na necessidade, pelas suas regras próprias, de relacionar-se ou de levar seu objeto para uma configuração de legalidade, que, geralmente, lhe aparece como um “dado” indisponível, como, por exemplo, o “curso do mundo”, ao qual a “virtude” tenta em vão se opor. Para dizê-lo em uma palavra: a lei, na Fenomenologia, participa de uma economia da separação - da certeza e da verdade, da consciência e do mundo -, enquanto que, nas Grundlinien, ela é sempre uma instância de reconciliação, enquanto “forma da racionalidade” que se dão “o direito e a eticidade”, enquanto “razão da Coisa”, para a qual apenas “o fanatismo, a imbecilidade e a hipocrisia” podem sonhar em se opor, de resto inutilmente. No sistema, o direito é a instância de objetividade, graças à qual a pessoa, o sujeito, o membro do grupo familiar, o burguês, o homem, o cidadão -

tantas figuras sucessivas da subjetividade, na ordem do espírito objetivo– adquirem uma consistência; na Fenomenologia, é este muro de objetividade contra o qual a consciência-de-si choca-se em vão, enquanto ela não compreendeu ou experimentou que isto com que ela se defronta, na verdade, é ela mesma, ou sua própria finitude<sup>7</sup>.

Com certeza fala-se muito de direito e de lei na *Fenomenologia do Espírito*, mas de um ponto de vista distinto daquele proferido na *Enciclopédia* ou na *Filosofia do Direito* enquanto manifestação da liberdade objetiva. O direito é definido na *Filosofia do Direito* por Hegel da seguinte forma:

O terreno do direito é, em geral, o espiritual, e seu lugar e seu ponto de partida mais precisos são a vontade, que é livre, de modo que a liberdade constitui sua substância e sua determinação e que o sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir dele mesmo, enquanto uma segunda natureza<sup>8</sup>.

Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel trata do direito, tanto no sentido restrito e usual do termo quanto extensivamente segundo a doutrina do espírito objetivo. Abordando em algumas passagens diretamente a questão do direito e sua relação com a lei, como na passagem denominada: “O estado de direito”. No entanto não deixa de indagar sobre o direito em “A lei do coração”, “A virtude e o curso do mundo”.

No capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* Hegel apresenta temáticas importantes da esfera do espírito objetivo, inclusive no que tange ao direito, ressaltando que por vezes o autor trata da questão da justiça e do direito de forma indireta, como refere-se por exemplo a dominação e a servidão, na intitulada

---

<sup>7</sup> KERVÉGAN, 2016. pg. 80/81.

<sup>8</sup> HEGEL, 2010, §4.



“dialética do senhor e do escravo”. Já no capítulo V da obra o filósofo profere sobre a razão examinando as leis, a razão legisladora.

Na *Fenomenologia do Espírito* as figuras do direito são tratadas tanto em seu sentido usual trata do direito, tanto no sentido habitual e usual do termo quanto no sentido extensivo, indo além do sentido direito proferido pelos juristas, o que pode ser verificado em algumas das passagens que aludem propriamente a questão do direito e sua relação com a lei, expostos de maneira geral no capítulo VI, tais como a passagem denominado “O Estado de direito”, assim como em “A lei do coração”, “A virtude e o curso do mundo”. “Talvez seja necessário então compreender a presença insistente de temas “jurídicos” na *Fenomenologia* como uma manifestação da profunda redefinição do conceito de espírito, que, ao escrevê-la, Hegel aplicou”<sup>9</sup>.

Expressamente e de forma direta não verificamos menção ao direito na parte referente a “Independência e dependência da consciência: dominação e servidão”; onde está contido a “dialética do senhor e do escravo”, mas averiguamos que essa abstração e omissão ensina algo concernente ao direito pois nos remete a ausência de reconhecimento e sem o reconhecimento recíproco, não existe direito.

Fenomenologia é uma antropologia filosófica, e se a dita dialética do senhor e do escravo descreve o “processo histórico, antropogênico” graças ao qual se constitui “um Mundo não-natural, um Mundo cultural, histórico, humano”, compreende-se dificilmente que o direito não encontra aí seu lugar, ao menos como resultado dessa dialética cujo o não-direito (a violência, caso se preferir) é o motor. Esse é, no entanto, o caso. E essa ausência nos ensina ainda algo de essencial no que concerne o direito: na ausência de reconhecimento – e apenas de reconhecimento recíproco, pois um reconhecimento “unilateral e desigual” não pode conduzir para verdadeiras relações de direito

---

<sup>9</sup> KERVÉGAN, 2016. pg. 72.

entre pessoas verdadeiramente independentes, livres – não há direito nem direitos. O senhor não tem direitos sobre o servo, quando muito um “poder absoluto”; quanto ao servo, não é em nome dos direitos eternos do homem que ele se volta contra a tirania do senhor, estes não são direitos de que ele recupera o gozo graças ao poder “formador” do trabalho, mas “uma liberdade que ainda permanece no interior da servidão”<sup>10</sup>.

Temos que esta reciprocidade do reconhecimento do homem pelo homem só pode ser obtida através da instituição de uma ordem política e jurídica, ou seja “a reciprocidade do reconhecimento do homem pelo homem, isso apenas pode ser no interior de uma ordem jurídica e política constituída (mesmo que se trate de uma ordem injusta), que pode ser questão de direito e também de “luta pelo direito”<sup>11</sup>.

Pertinente a dialética do senhor e do escravo apresentada na *Fenomenologia do Espírito* podemos verificar que para Hegel este seria um momento do percurso, o qual deve ser suprimido para que possa a razão ser conduzida ao saber. Segundo Hegel a relação do senhorio e da servidão seria um desenlace inicial da relação humana na superação da contradição, “uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma que surgira do movimento dialético que opôs a consciência a um objeto exterior”<sup>12</sup>.

Para Hegel, a luta pelo reconhecimento, que inaugura o curso histórico das sociedades ocidentais, tem o seu desenlace, no nível do discurso ou da sua significação pensada, com o advento do Saber absoluto ao termo do itinerário dialético descrito pela Fenomenologia. Senhorio e Servidão continuam a inscrever-se como figura dramaticamente reais no corpo de uma história

---

<sup>10</sup> KERVÉGAN, 2016. pg. 81.

<sup>11</sup> KERVÉGAN, 2016. pg. 82.

<sup>12</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Senhor e escravo uma parábola da filosofia ocidental*. Pg. 21. Disponível em: [faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468](http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468). Acesso em janeiro de 2018. Pg. 21.

impelida pelas pulsões da necessidade e do desejo. Mas o seu enigma ou o seu mito são suprimidos no desvelamento da sua significação como momentos de um percurso dialético que conduz a Razão ao seu auto reconhecimento como lugar do consenso universal ou, exatamente, como Razão de uma história inaugurada com a luta pelo reconhecimento<sup>13</sup>.

Através da disciplina e da ordem, o senhor torna-se mediador entre a coisa e o escravo; fazendo com que este se reconheça, despertando no escravo a consciência de que é um ser, e que possui a sua independência, buscando formas de libertar-se da opressão. Ressaltando que o escravo através de suas ações pode emancipar-se, se não conseguir isto no mundo dos homens e das leis, pode obter essa emancipação dentro de si internamente, em sua consciência ao contrário do senhor que só possui o reconhecimento como tal pela consciência do escravo e depende do trabalho deste para sobreviver, sendo, portanto, este o verdadeiro cativo, que não têm condições por si de ter independência.

O senhor se relaciona com a coisa por mediação do escravo; este último, enquanto consciência de si, relaciona-se negativamente com a coisa e a ultrapassa; mas ao mesmo tempo a coisa é para ele independente e o escravo não pode, por meio de sua negação, chegar a suprimi-la; ele só faz trabalhar... Hegel quer dizer que o senhor não é senhor "em-si", mas por meio de uma mediação, isto é, uma relação. O senhor se define por sua relação com o escravo (e por sua relação com os objetos que depende, ela própria, da relação com o escravo)<sup>14</sup>.

Averiguamos na figura da “Dominação e Servidão” um ensinamento substancial atinente ao direito, ou seja, que só haverá direito onde houver um reconhecimento mútuo pelo homem em

---

<sup>13</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Senhor e escravo uma parábola da filosofia ocidental*. pg. 8.

<sup>14</sup>NOGUEIRA, Nonato. *O senhor e o escravo em Hegel*. Disponível em: [filosofiaportal.blogspot.com/2009/12/o-senhor-e-o-escravo-em-hegel.html](http://filosofiaportal.blogspot.com/2009/12/o-senhor-e-o-escravo-em-hegel.html). Acesso em janeiro de 2018.

uma sociedade pelo homem. Que “pode ser questão de direito, de reivindicação ou de conquista de direito(s), a não ser lá aonde se encontra ao menos garantido um reconhecimento mútuo de sua humanidade pelos homens, a saber, em uma sociedade, ou melhor, num Estado constituído, e não antes do começo da história efetiva”<sup>15</sup>. Em seus ensinamentos Hegel exhibe a revolução como uma revolução dos direitos do homem, fazendo menção expressa à Declaração de 1789; aludindo a uma revolução constitucional.

Na lei do coração Hegel trata da figura do direito positivado, ou seja, da lei, a qual possui a característica de universal e necessária e pelo fato da lei estar imediatamente no ser-para-si da consciência recebe a denominação da lei do coração. “Assim, a lei, que é imediatamente a própria da consciência-de-si ou um coração - mas um coração que tem nele uma lei-é o fim que essa consciência vai efetivar”<sup>16</sup>. Cabe constatar se sua efetivação condiz com seu conceito.

O indivíduo apreende que as particularidades, seus anseios subjetivos, devem ser suprimidos em razão do interesse coletivo, da universalidade, que seu prazer deve ir de encontro com a efetivação da lei da humanidade universal.

A lei desse coração é somente aquilo em que a consciência-de-si reconhece a si mesma. Porém, através da efetivação dessa lei, a ordem que vigora universalmente se lhe tornou própria essência, e sua própria efetividade. Portanto, o que se contradiz em sua consciência – a lei e o coração – estão ambos para ela, na forma da essência e da sua própria efetividade<sup>17</sup>.

A lei é fundamental, tornando-se essencial na concepção da virtude na consciência, devendo ser suprimido qualquer individualidade que venha a contrariar a lei universal; devendo as

---

<sup>15</sup> KERVÉGAN, 2016. pg. 82/83.

<sup>16</sup> HEGEL, 2014, §368, pg.256.

<sup>17</sup> HEGEL, 2014, §375, pg.260.

individualidades, digo, as particularidades serem pautadas pelo universal.

O singular, que busca o prazer do gozo de sua singularidade, encontra na família; e a necessidade, em que o prazer desaparece, é sua própria consciência de si como cidadão de seu povo. Ou seja, é saber a lei do coração como lei de todos os corações, e a consciência do Si como a ordem universal; é a virtude que goza dos frutos de seu sacrifício, que realiza o que tem em mira, isto é, elevar a essência à presença efetiva, e seu gozo é essa vida universal<sup>18</sup>.

A virtude possui como finalidade trazer a verdadeira essência ao mundo, fazendo clarear na consciência as obscuridades, despertando o que de fato é relevante e pertinente no curso do mundo, procurando reverter as perversões existentes.

Na relação entre a virtude e o curso do mundo, insurge a unidade e oposição entre a busca de satisfazer seus prazeres e interesses individuais em contrapartida dos anseios coletivos, mas cada membro desta coletividade possui sua individualidade singular a qual deve ser suprimida em face da satisfação do universal. Surgindo a lei universal como uma necessidade na consciência.

O curso do mundo é, pois, de um lado, a individualidade singular que busca seu prazer e gozo; assim agindo, encontra sua ruína e desse modo satisfaz o universal. Mas essa satisfação mesma – como aliás os outros movimentos dessa relação – é uma figura e um movimento pervertidos do universal<sup>19</sup>.

Na parte da razão como legisladora constatamos que Hegel examina a premissa “cada um deve falar a verdade”, isto é, se tiver conhecimento desta, pois questionasse se a verdade está a alcance

---

<sup>18</sup> HEGEL, 2014, §461, pg.311.

<sup>19</sup> HEGEL, 2014, §382, pg.264.

e conhecimento de todos; devendo desta forma a premissa explicitar: “cada um deve falar a verdade conforme o conhecimento e a convicção que dela tenha em cada caso”, no entanto, desta forma o que a premissa almejava enunciar, digo, a necessidade universal transforma-se numa plena contingência, pois cada um poderia alegar o desconhecimento da verdade ou o conhecimento parcial desta buscando eximir-se. De acordo com Hegel “essa contingência do conteúdo tem a universalidade só na forma de uma proposição sob a qual se expressa, porém como máxima ética promete um conteúdo universal e necessário e assim contradiz a si mesma pela contingência do conteúdo”<sup>20</sup>. Por fim, conclui que se houver a correção da máxima, no anseio de evitar a contingência do conhecimento, acabaria entrando numa contradição, uma vez que referida exigência refere-se ao saber em geral.

Outra célebre máxima foi analisada “ama ao próximo como a ti mesmo” refere-se a uma relação de sentimento, de amor ativo, manifestado por meio das ações, a qual anseia trazer o bem ao indivíduo e para que isto ocorra é necessário diferir e identificar o que seria o mal para o homem e o que seria adequado fazer para combater esse mal, para que o homem possa obter o bem-estar. Disto podemos auferir que devemos amar o próximo de forma inteligente, mas é essencial para o bem-estar não apenas o agir inteligente singular, individual, sendo imprescindível e necessário um agir inteligente de maior potência, ou seja, um agir inteligente universal do Estado. Diante da amplitude e poder deste agir universal constatamos que o agir singular torna-se insignificante e inútil acabando por ser aniquilado, tornando-se assim o agir singular, um agir momentâneo e de caráter assistencial.

Através destes exemplos verificamos que as leis éticas, possuem pouca efetividade e não possuem a força de lei, sendo somente mandamentos, os quais podem ou não ser seguidos, não

---

<sup>20</sup> HEGEL, 2014, §424, pg.289.

possuindo a obrigatoriedade emanada da lei positivada; possuindo a razão a incumbência de examinar se determinado conteúdo não é contraditório e se este possui condições de torna-se lei. A essência ética não é um conteúdo em si, trata-se somente de “um padrão de medida para estabelecer se um conteúdo é capaz de ser lei ou não, na medida em que não se contradiz a si mesmo. A razão legisladora é rebaixada à razão examinadora”<sup>21</sup>.

As leis são examinadas pela consciência, a qual abriga seu conteúdo sem levar em consideração as contingências e singularidades que assentiram, anuíram a sua efetividade; ficando a consciência examinadora apenas como mandamento e devido a essa indiferença ao conteúdo que a razão examinadora é tida como uma tautologia.

Existe dois momentos relevantes na elaboração de uma lei, o legislar, ou seja, a elaboração do conteúdo e o examinar deste conteúdo pela razão, sendo cada momento tomados de maneira particular e individual tornam-se insignificantes, devendo ser tomados conjuntamente, devendo haver entre estes momentos um sincronismo. Cada um destes dois momentos é considerado forma de honestidade para Hegel, “enquanto determinações mais precisas da consciência da coisa em si”<sup>22</sup>, a qual lida com o conteúdo do bem e do justo apreendendo haver no discernimento e na razão a força desses mandamentos, digo, desses conteúdos.

Sem esta honestidade, porém, as leis não valem como essência da consciência, nem vale tampouco, o exame das leis como um agir dentro da consciência. No entanto, esses momentos, ao surgirem cada um para si, imediatamente como uma efetividade, um deles exprime um pôr e um ser, sem validade, de leis efetivas; e o outro exprime uma libertação dessas leis que também não é válida. Como lei determinada, a lei tem um conteúdo contingente; o que tem aqui a significação de ser lei de uma consciência singular com um conteúdo arbitrário. Esse legislar imediato é também a

---

<sup>21</sup> HEGEL, 2014, §428, pg.291.

<sup>22</sup> HEGEL, 2014, §433, pg.295.

insolência tirânica que faz o arbítrio a lei, e faz da eticidade a obediência ao arbítrio: obediência a lei que são somente “leis”, mas que não são ao mesmo tempo mandamentos. Do mesmo modo, o segundo momento, enquanto isolado, significa examinar das leis, o mover do inabalável e a temeridade do saber que à força de raciocínio se liberta das leis absolutas e as toma por um arbítrio estranho ao saber<sup>23</sup>.

Deve haver a supressão desses dois momentos, com o desaparecimento das oposições, retomando a consciência ao universal., fazendo com a consciência seja plena e efetiva e de acordo com Hegel a “consciência-de-si ética faz imediatamente um só com a essência por meio da universalidade do seu si”<sup>24</sup>; consistindo a disposição ética propriamente em ater-se ao que é justo.

O costume examinado pela consciência passa a ser universal por meio das leis, tornando-se obrigatórios, e racionalmente vindo a reconhecer a lei não como uma obrigação, mas como algo desejável, tendo em vista que como indivíduo e membro da coletividade, estipulou e determinou que aquilo seria algo benéfico para coletividade. Segundo o próprio Hegel “na forma da universalidade, é a lei conhecida e o costume corrente. Na forma da singularidade, é a certeza efetiva de si mesmo como indivíduo em geral. A certeza de si, como individualidade simples, é o espírito como governo”<sup>25</sup>, pois apenas como cidadão ele é determinante e imprescindível.

A verdadeira individualidade “reside no sacrifício da individualidade no sentido moderno do termo “burguês”, na renúncia à busca da felicidade ou do bem-estar pessoal, na adesão sem restrições aos valores da comunidade, tais como eles são depositados nas leis e nos costumes”<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> HEGEL, 2014, §434, pg.295.

<sup>24</sup> HEGEL, 2014, §436, pg.296.

<sup>25</sup> HEGEL, 2014, §447, pg.303.

<sup>26</sup> KERVÉGAN, 2016, pg. 86.



Hegel faz uma distinção entre a lei divina e a lei humana, ressaltando a questão ética que permeia a família, articulando que nenhuma destas leis vista de forma isolada é em si e para si, apenas o Estado como espírito efetivo é capaz de agregar essas ambas leis, proferindo que “o governo é o espírito efetivo, refletido sobre si, o si simples da substância ética total”<sup>27</sup>. A lei ética se faz presente no processo fenomenológico em todas as suas dimensões, subjetiva e objetiva, não se restringindo a consciência-de-si subjetiva.

Com efeito, a individualidade deve se dotar de uma “experiência ética do mundo”, “buscar sua felicidade” e não a encontrar de alguma forma inteiramente numa bela totalidade, que nada deve ao seu agir e nem aos seus impulsos. Essa experiência pode ser dolorosa e sacrificante, como a de Antígona pondo à prova o que custa opor-se à “lei humana”, embora em nome da “lei divina”, comandada pela piedade familiar de se manifestar, executando o rito fúnebre, sem o qual um defunto, o mais insubstituível dos defuntos, está privado de sua própria morte. Mas ela é necessária, se quisermos que a justiça não seja apenas “uma essência estranha encontrando-se no além”<sup>73</sup>, e que o “direito humano” seja efetivamente um direito. A análise da tragédia grega, que Hegel apresenta no início do capítulo VI, sob o título “O espírito verdadeiro. A eticidade”, tende, precisamente, a estabelecer que a insuportável tensão trágica – aquela da lei divina e da lei humana, da mulher e do homem, de dentro e de fora, e, finalmente, da cidade e do indivíduo – pode apenas ser superada, se a rígida oposição é transformada em uma contradição produtiva entre “a ação ética” do indivíduo e as exigências legítimas da comunidade<sup>28</sup>.

“A lei humana assim, em seu ser-ai universal, é a comunidade em sua atividade em geral, é a virilidade, em sua

---

<sup>27</sup> HEGEL, 2014, §455, pg.307.

<sup>28</sup> KERVÉGAN, 2016, pg. 87.

atividade efetiva, é o governo”<sup>29</sup>. A lei representa o desejo da coletividade, portanto deve seguir o anseio da sociedade, de determinada época, não podendo ficar inerte, estagnada, devendo mover em consonância com as necessidades inerentes a coletividade, é preciso que a lei acompanhe as novas indigências que vão surgindo, efetuando as adequações e modificações que forem necessárias.

Analisando o §462 da *Fenomenologia do Espírito* podemos extrair que a justiça embora não seja a efetividade, reconduz o ser-para-si que havia saído do autocontrole, do cometimento ao universal. Mas ao mesmo tempo essa justiça que reconduz ao equilíbrio o universal é próprio de quem sofreu a ofensa, o agravo; o qual deverá buscar na lei a proteção e amparo de seus direitos e não agir pelos instintos por meio da vingança.

No capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito*, na parte referente ao Estado de direito, Hegel efetua uma crítica ao formalismo do direito romano, atinente ao direito privado dos juristas, o qual comporta a seu ver uma evidente positividade. Aduzindo a ineficácia do formalismo jurídico sem a presença da Sociedade Civil e de um Estado efetivo.

Cogitou-se, por vezes, que o descrito na sequência “Estado de direito” da *Fenomenologia* é a situação deplorável de uma sociedade civil sem Estado. Parece-me, antes, que o que aí é mostrado é a inefetividade do formalismo jurídico, na ausência de uma sociedade civil e de um Estado verdadeiros. Certamente, “a personalidade jurídica [...] experimenta, antes, sua carência-de-substância”, mas isso “quando nela se faz vigente o conteúdo que lhe é estranho”. Isto significa que o formalismo jurídico, que não tem em si nada de condenável, requer um conteúdo; e esse conteúdo – inexistente no caso do pretendido “Estado de direito” imperial – é de ordem ética, mais precisamente de ordem social<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> HEGEL, 2014, §475, pg.322.

<sup>30</sup> KERVÉGAN, 2016, pg. 88.

Os dois últimos capítulos da *Fenomenologia do Espírito* demonstram a indigência de conduzir o espírito em seu mundo ao espírito consciente de si possibilitando regressar à historicidade intrínseco ao espírito objetivo, ponderando a reconciliação histórica e religiosa.

O que o livro também mostra, em seus dois últimos capítulos, é a necessidade que conduz do “espírito em seu mundo” ao “espírito consciente de si como espírito” e permite retomar a historicidade inerente ao espírito objetivo (considerando que tal seja o objeto do Capítulo VI, que será necessário nuançar) na eternidade do espírito absoluto, pensando a reunião ou a unificação das duas reconciliações do espírito com ele mesmo: a reconciliação “histórica” e a reconciliação “religiosa”. Mas, para estabelecer este resultado, que corresponde ao ponto de vista em si do saber absoluto, é necessário precisamente todo o caminho da *Fenomenologia*<sup>31</sup>.

O desenvolvimento do sujeito e também do direito para Hegel são historicamente estabelecidos, ou seja, estão incluindo dentro de um contexto histórico e sociocultural, constituindo o direito da liberdade subjetiva e a transição do sujeito e de suas figuras objetivas um sinal distintivo entre a antiguidade e a modernidade. Devendo haver uma agregação entre o espírito subjetivo e o espírito objetivo; agindo em cooperação no processo de evolução.

Hegel nos indica claramente que esse desenvolvimento é historicamente situado, e que, por conseguinte, o “sujeito” é um produto do mundo moderno: “o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto de inflexão e o ponto central da diferença entre a Antiguidade e a época moderna”. Não somente o “sujeito”, aliás, mas também suas figuras objetivadas, em particular sua transcrição jurídica, o direito à propriedade pessoal. Mas se o espírito subjetivo pressupõe o espírito objetivo, um e outro, enquanto configurações finitas, são tributários, quanto ao seu

---

<sup>31</sup> KERVÉGAN, 2016. Pg. 77.

sentido último, do espírito infinito (“absoluto”), que deve ser entendido menos como uma coisa ou um ser (mesmo que supremo), do que como o processo que engendra continuamente o espírito finito nas suas duas dimensões objetiva e subjetiva<sup>32</sup>.

Verificamos que o conceito de direito vai além do mero texto legal, implica a conscientização pelo indivíduo, que passa a respeitar a lei não por receio da punição e sim por refletir e acreditar que aquilo é o melhor para ele e por isto deve ser respeitada por todos, incluindo os governantes.

O conceito de Direito pressupõe a unidade racional e relacional das normas, passando pelo Discurso ou Palavra sobre essa Unidade, e assim o conceito de Direito pressupõe Logos. Como reconhecem Hegel, Nicolau de Cusa, Jung, e até mesmo foi intuído em uma entrevista por David Bohm, Jesus Cristo é expressão dessa consciência, e isso vale também para o Direito, na medida em que Ele, como Messias, inclusive judeu, em sua plena atividade política e jurídica, é a consciência de cumprimento da Lei, para sua realização histórica na humanidade, pois o governante, o Rei Justo, cumpre a lei mesmo contra si, exemplo político e filosófico que também havia sido dado por Sócrates. O texto que se mostra como fenômeno jurídico não é o Direito, mas sua aparência, cujo ser é Espírito de Justiça, de Razão, é Logos, que mostra sua essência na ação justa, que aparenta justiça sendo justa, no comportamento obediente à Lei, tanto pelo membro da comunidade como pelo governante, pela consciência daquele que é, em si, a própria Lei, seguindo o caminho de Jesus Cristo, o método científico, que realiza o conceito no mundo da vida, encarda a própria Justiça, sendo o que vive, em Si, o Ser, a Liberdade em seu conteúdo, como o Verbo, o Logos, o conceito do Direito<sup>33</sup>.

Hegel define o direito como ser –ai da vontade livre diferentemente de Kant o qual via o direito como uma limitação.

---

<sup>32</sup> KERVÉGAN, 2016. pg. 79/80.

<sup>33</sup> *Fenomenologia do direito*. Jurídica, Universal. Outubro 2017. Disponível em: <https://holonomia.com/2017/10/26/fenomenologia-do-direito/>. Acesso em janeiro de 2018.

Além disso, Hegel rejeita constantemente a definição kantiana do direito como uma limitação da vontade (ou do arbítrio) de cada um segundo uma regra universal; tal definição, com efeito, toma por princípio primeiro do direito a vontade ou, antes, o arbítrio do indivíduo singular, e não a vontade racional, a vontade “em si e para si”; ela comporta assim um déficit de universalidade irremediável. Por último, é preciso insistir na originalidade da concepção hegeliana de uma liberdade objetivada, “configurada na efetividade de um mundo” e recebendo, assim, “a forma da necessidade”: definida de modo geral como *Beisichsein im Anderen* ou como “ato de estar em si mesmo no outro”, a liberdade não pode ser entendida como um predicado de uma subjetividade fechada em si mesma e de presumida originalidade, ela é antes um processo de objetivação de que, então, resulta um sistema de configurações institucionais que pressupõe em definitivo a constituição de uma interioridade “subjetiva”. Uma noção como a da “vontade objetiva”, que constitui, à primeira vista, um oxímoro, é a ilustração de deslocamentos que supõe a definição hegeliana do direito como “ser-aí da vontade livre”<sup>34</sup>.

No que tange a *Fenomenologia de Espírito* Hegel exhibe na seção da Razão as experiências das figuras do direito moderno e na seção concernente a religião da arte as figuras do direito clássico greco-romano. Estando implícito o problema da autonomia individual subjetiva e intersubjetiva. Hegel apresenta, nas várias figuras do direito, a oposição entre o individual e o universal na modernidade<sup>35</sup>.

Constatamos ainda que a arte grega, em todas as suas formas, entre as quais podemos mencionar a poesia, a tragédia, a arquitetura e as esculturas, os ritos apregoa o direito do ético e que efetividade em si não se defronta com a lei absoluta. A

---

<sup>34</sup> KERVÉGAN, 2016. pg. 79.

<sup>35</sup> BAVARESCO, Agemir; CHIRSTINO, Sérgio Batista. *Eticidade e Direito na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 4, nº7, Dezembro- 2007: 49-72. Disponível em: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/18>. Acesso em outubro de 2016.

individualidade é contida em face da lei, ou seja, do universal; no entanto demonstra a impossibilidade de eliminar essa individualidade totalmente e que esta deve se fazer presente na universalidade.

A individualidade (do deus, do herói, do sacerdote de deus, do “fiel” ou do adepto) é reprimida pela afirmação solene do universal, “da” lei. Mas, ao mesmo tempo, esta arte religiosa é (assim como a Filosofia emergente com Sócrates) a prova vivida da impossibilidade de manter essa elisão da individualidade, a dos deuses como a dos Homens<sup>36</sup>.

Compreendemos que existe em Hegel uma relação forte entre liberdade, vontade e direito, possuindo estes conceitos em Hegel sentidos peculiares que não corresponde o modo comum de apreende-los. E por meio de uma diferente interpretação do que seja o direito almeja a reconciliação da lei divina com a lei humana, da individualidade com a universalidade, ou seja, da subjetividade com a objetividade.

Podemos concluir que para Hegel a questão do direito é de suma importância, discutida em diversas obras do filósofo, o qual estuda o direito de forma ampla, abrangendo as várias facetas do direito, não se restringindo ao sentido dos juristas.

## Referências

BAVARESCO, Agemir; CHIRSTINO, Sérgio Batista. *Eticidade e Direito na Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos Ano 4, n<sup>o</sup>7, Dezembro- 2007: 49-72. Disponível em: <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/18>. Acesso em Outubro de 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia do Espírito*; Parte I, Tradução Paulo Meneses, 9<sup>a</sup> Edição, Petrópolis, Editora Vozes. 2014.

---

<sup>36</sup> KERVÉGAN, 2016. pg. 89.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. Paulo Meneses ET AL. São Leopoldo: Ed. Unisinos/Loyola, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, 1830. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio*; Vol. III. A Filosofia do Espírito; Tradução Paulo Meneses, São Paulo; Loyola, 1995.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Tradução de Sílvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

KERVÉGAN, Jean-Fraçons. *A figura do direito na fenomenologia do Espírito: a fenomenologia como doutrina do espírito objetivo?*. Tradução de Agemir Bavaresco, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. Revista *Àgora Filosófica*. Universidade Católica de Pernambuco. 2016. Pg. 70-91.

NOGUEIRA, Nonato. *O senhor e o escravo em Hegel*. Disponível em: [filosofiaportal.blogspot.com/2009/12/o-senhor-e-o-escravo-em-hegel.html](http://filosofiaportal.blogspot.com/2009/12/o-senhor-e-o-escravo-em-hegel.html). Acesso em janeiro de 2018.

SAFATLE, Vladimir Safatle. *'Fenomenologia do Espírito', de Hegel*. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/270114274/Vladimir-Safatle-Aula-1-30-Fenomenologia-Do-Espirito-De-Hegel-%CE%A6%CF%81%CF%8C%CE%BD%CE%B7%CF%83%CE%B9%CF%82>. Acesso em janeiro de 2018.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Senhor e escravo uma parábola da filosofia ocidental*. Disponível em: [faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468](http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/download/2175/2468). Acesso em janeiro de 2018.





# Las esencialidades de la reflexión en la lógica de la esencia de la *Enciclopedia filosófica* de Hegel

Diana María López<sup>1</sup>

La *Ciencia de la lógica*<sup>2</sup> de Hegel es tanto una ciencia de las determinaciones del pensar como de su intrínseco movimiento. Sus tres grandes áreas, el ser, la esencia y el concepto, se ordenan conforme a tres tipos de movimiento, respectivamente: el tránsito (*Übergang*), la reflexión (*Reflexion*) y el desarrollo intrínseco de la forma pura del concepto. Así dice Hegel: “La forma abstracta del proceso es, en el ser, un *otro* y *pasar* a otro; en la esencia, *aparecer en lo contrapuesto*; en el *concepto*, la distintividad del *singular* respecto de la *universalidad* que se continúa en lo distinto de ella y es *como identidad* con él.”<sup>3</sup> Lo primero que debe observarse es que el ser en la esencia “no ha desaparecido” sino que, en su movimiento, permanece conservado y restablecido en un plano más elevado. Que el ser encuentre su verdad implica que ingresa

---

<sup>1</sup> UNL-Argentina; dianalopez@bionik.tv

<sup>2</sup> Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik (WdL)*, Erster Band. *Die objective Logik* (1812-1813). Hrg. Von Fr. Hogeman/Walter Jaeschke. Meiner Hamburgo (Duseldorf) 1978. En *Gesammelte Werke* Hrg. Von der Rheinisch-Westplälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 11 und 12). Traducción española de Félix Duque, Vol. 1: La Lógica Objetiva (1812-1813) y Vol. 2: La Lógica Subjetiva (1816), Abada, Madrid, 2011 y 2015, respectivamente. Citaremos con un primer número que corresponderá a la paginación del volumen de la edición académica y, un segundo número luego del punto y coma, correspondiente a la versión española. En adelante *WL* para la Doctrina de la Esencia (*Die Lehre vom Wesen*) y *BL* para la Doctrina del concepto (*Die Lehre vom Begriff*).

<sup>3</sup> Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hg. Wolfgang Bonsiepen y Hans Christian-Lucas. Felix Meiner, Hamburg. *GW*: Band 20, 1991. Trad. esp. de Ramón Valls Plana, Editorial Alianza, Madrid, 1997, # 240. En adelante *Enz*.

en un camino de mediación que habiendo superado sus determinaciones se orienta hacia la reconstrucción de su unidad primera desde otro lugar. Ahora bien, la *Wesenslogik* (1813) de la Lógica de Nüremberg es la única de las dos versiones de la Lógica en hacer una consideración explícita de la *reflexión* como proceso dialéctico de la esencia, dedicándole todo el punto C. del capítulo primero y destinando la totalidad del capítulo segundo a las *Wesenheiten* o “esencialidades” de la reflexión. En la Ciencia de la lógica de la *Enciclopedia*, la significación dada a toda la primera sección se desplaza. En la *WdL*, el título de esta sección es: “La esencia como reflexión dentro de sí misma”; en la *Enciclopedia* el intitulado de la sección correspondiente es: “La esencia como fundamento de la existencia” (*Das Wesen als Grund der Existenz*). Todo sucede como si en la *Enciclopedia*, Hegel hubiese querido hacer economía de los desarrollos que en la *Ciencia de la lógica* “grande” están consagrados al movimiento y a las operaciones de la reflexión considerada como accionar característico de la esencia, con el consecuente efecto de reorientar la atención del proceso al resultado. Los párrafos introductorios de la Doctrina de la Esencia (112, 113 y 114) son significativos porque en ellos se pone de manifiesto que la esencia, en su oposición con el ser inmediato, se constituye en la esfera por excelencia de la mediación dado el carácter negativo de la inmediatez inherente al mismo concepto de esencia en una relacionalidad de las determinaciones de pensamiento que tiene importancia para la lógica en su conjunto. A continuación y bajo el título “Las determinaciones puras de la reflexión”, identidad (*Identität*) (# 115), distinción (*Unterschied*)(# 116 a 120) y fundamento (*Grund*) (## 121 y 122) lograrán dar cuenta de la esencia como reflexión superada. Solamente la estructura que aparece en su hundimiento (*Untergang*), la esencia como fundamento, es la que prima, y, en este sentido, el fundamento excede la mera determinación en la que el ser se disuelve. No obstante el espacio diferencial implicado en cada momento, aquí se constituye una totalidad donde están contenidas

las diferencias –sólo posibles en esa y por esa totalidad. El *fundamento* marca una ruptura con respecto al eje que domina hasta ese momento el análisis, creando las condiciones para la continuidad del proceso iniciado en el tránsito de la Doctrina del ser a la Doctrina de la esencia. “El fundamento” representa una superación: el surgimiento de un nuevo momento de la esencia que ha ido más allá de los límites de las instancias anteriores, constituyéndose ahora en “fundamento de la existencia”.

En la ponencia se propone analizar el tratamiento llevado adelante por Hegel en los párrafos destinados a las “esencialidades de la reflexión” de la *Enciclopedia*, a fin de mostrar que: a) la esencia en tanto identidad es aparecer dentro de sí misma; b) esta identidad que la pone como algo inmediato contiene, sin embargo, su contrario, siendo lo contrapuesto aquello que contiene en sí mismo *lo uno y su otro, a sí mismo y a su opuesto* dentro de sí mismo, y c) el fundamento como unidad de la identidad y de la distinción, es *contradicción puesta*, nueva dimensión lógica signada por el carácter positivo de la esencia en su negatividad.

## **I. La identidad es reflexiva**

La lógica tiene que ver con aquello que está presente como “contenido” en el pensar y despliega las determinaciones del pensamiento de esta presencia. Es evidente que toda su construcción se orienta a determinar internamente a través de su desarrollo, la expresión de una concepción ontológica, a saber la de poner de manifiesto el devenir del concepto en su esencialidad y el descubrimiento de su identidad a través de su movimiento. De allí la necesidad de pensar la “reflexión” y sus determinaciones esenciales.

La determinación de reflexión es diversa de la determinación del ser. Ésta es inmediata referencia a otro en general; aquélla a la igualdad consigo en su ser negada. Hegel dice

en el & 113 de la *Enciclopedia*: “La referencia a sí en la esencia es la forma de la *identidad*, [o sea] de la *reflexión-hacia-dentro-de-sí*”.<sup>4</sup> Esta identidad es la desarrollada inmediatez del ser, se podría decir, la resultante inmediatez esencial. La razón está clara: la inmediatez del ser es la unidad consigo, muerta, inmóvil e indiferenciada, mientras que la *identidad* es aquella reflexión, o lo que es lo mismo, aquel retorno “*negatio negationis*” o el movimiento de la esencia dentro de sí misma. Esta inmediatez de la esencia o la identidad, está ubicada en un estadio ontológico más alto que la vacía inmediatez del puro ser, que tiene a su relación con otro, o lo que es lo mismo, a su diferencia fuera de sí mismo.<sup>5</sup> Precisamente, cuando el entendimiento excluye el último resto de movimiento de todo lo inmediato al concebirlo como compacto y libre de intersticios, elimina el último vestigio de negatividad. Con esta abstracta identidad, el entendimiento se provee de sus conceptos en general, para así impregnarlos de invariabilidad y necesidad.<sup>6</sup> Continúa Hegel: “[...] esta referencia -la *reflexión-hacia-dentro-de-sí*- ocupa ahora el lugar de la *inmediatez* del ser”.

---

<sup>4</sup> *Enz.* & 131: “die Beziehung-auf-sich im Wesen [...] die Form der *Identität*, der *Reflexion-in-sich*”.

<sup>5</sup> El entendimiento –dada su carencia especulativa– no consigue entender esta negatividad, o lo que es lo mismo, la negatividad propia de la esencia. Ella *sólo* ve a la identidad o a la *unilateral* reflexión en sí, como el retorno y coincidencia de lo negativo. Dice Hegel en *Enz.* & 50: “La referencia del punto de partida al punto de llegada, al cual se pasa, se representa así como solamente *afirmativa*, como un concluir desde *algo* que es y *permanece* a otro *algo* que asimismo *también* es. Pero el gran error consiste en querer conocer la naturaleza del pensar sólo bajo esta forma propia del entendimiento. 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 aquel fundamento; la materia percibida cuando se determina por la universalidad, *no se queda* con su primera figura empírica. El *haber* interno de lo percibido se extrae alejando y *negando* la cáscara” (vgl. & 13 u. 23).

<sup>6</sup> “A esto se debe la situación en virtud de la cual se ha tenido en poco al entendimiento en los tiempos modernos, y se le ha postergado tanto frente a la razón: es la *fijeza* que él confiere a las determinaciones y, por ende, a las finitudes. Este carácter fijo consiste en la forma –ya considerada de la universalidad abstracta; por medio, aquéllas vienen a hacerse *invariables*. Pues la determinidad cualitativa, al igual que la determinación de reflexión, se dan esencialmente como *delimitadas*, y tienen por su limitación referencia a su *otro*, y por ende *necesidad* de pasar y perecer. Pero la universalidad que ellas tienen en el entendimiento les da la forma de la reflexión en sí, por cuyo medio se las sustrae de la referencia a otro y se las hace *imprecederas*” (*BL* 41; 161).

Al inicio del despliegue de toda la esencia, lo externo inesencial es en verdad interno para la esencia. En el movimiento de la reflexión el ser no sólo experimenta su reunirse consigo mismo (*Zusammengehen mit sich*) su reflexión en sí, su referencia a sí mismo, sino igualmente la referencia a otro (*Beziehung-auf-Anderes*). Este regreso en sí mismo (*die Bewegung des sich-in-sich Zurücknehmens*), de interiorizarse, es a la vez, íntima e interiormente un no-reunirse consigo mismo (*Nicht-Zusammengehen mit sich selbst*), o sea “exteriorización” (*Entäußerung*), la renovada apertura/ruptura (*Aufbrechen*) de diferenciación (*Unterscheidung*) y toma de distancia (*Gehen auf Distanz*). Estos movimientos simultáneos de interiorización y exteriorización hacen del movimiento de la reflexión un absoluto contrachoque dentro de sí mismo (*absoluten Gegentoss un sich selbst*) (WL 252; 450).

La interioridad de esta identidad que se refiere a sí y se refiere a otro se traduce en el distanciamiento de elementos inseparables. Ella constituye lo que se denomina dialécticamente el aparecer (*das Scheinen*). El ser “ha sido depuesto ahora a algo meramente negativo [un brillo] o una apariencia”, lo que da testimonio de la reflexión o del movimiento de la mediación que pulsa en él y que él mismo es. Dice Hegel: “[...]la esencia es ser-dentro-de-sí; ella es *esencial* sólo porque tiene en ella misma lo negativo de sí, la referencia-a-otro, la mediación” (*Idem.*) Esta identidad como referencia a otro, no es sino la esencia que tiene “lo inesencial como su propia apariencia en ella misma” (*Idem.*). Ahora bien, toda “aparencia-en-otro” se revela como no-identidad, como *diferencia* (*Unterschied*). Más aún, en el aparecer o en el mediar se alberga siempre el *diferenciar* (*Unterscheiden*) que ejecuta la reflexión en su contragolpe, con lo cual, lo diferenciado está así puesto en la diferencia respecto de aquella identidad de la que siempre, sin embargo, proviene. Este no-ser o esta apariencia introducida como la unidad de la reflexión, se refleja así como diferenciada diferencia en sí misma, refiriéndose no sólo a la

identidad –de la que difiere- sino a sí misma –con la que se identifica: es inmediatez.

Esto redefine la noción de identidad. La identidad es ella misma pero ahora concebida en relación con la apariencia y deviniendo un enlace –aunque todavía imperfecto- entre la inmediatez y la mediación. La identidad es ella misma pero a la vez atada a la *mediación* a través de su otro, es decir, la diferencia: en ella todo está puesto de tal manera que se refiere a sí y al mismo tiempo se ha ido más allá [de sí].

Esta operación lógica de la diferenciación no se refiere a algo externo de lo que se diferenciaría. La comprensión de la diferencia como momento interno de la reflexión implica entender la operación lógica de la diferenciación en sí misma, es decir, absolutamente, por lo cual se trata de un determinar sin referencia a otras operaciones. Sólo así puede ser introducida la diferencia como una relación lógica que en sí misma es “autodeterminar” (*sich selbst bestimmt*).

“La diferencia en sí es la diferencia que se refiere a sí; es, así, la negatividad de sí misma, no la diferencia de otro, sino *de sí por sí misma*; ella no es ella misma, sino su otro. Pero lo diferente de la diferencia es la identidad. La diferencia es pues ella misma y la identidad. Ambas constituyen conjuntamente la diferencia, siendo ésta el todo y su momento” (WL 266; 466).

## II. La diferencia que marca la diferencia

Identidad y diferencia remiten a una misma raíz común, la reflexión absoluta. Mientras que la identidad representa aún a la esencia en su indeterminación o ausencia de determinación (*Bestimmungslosigkeit*), la diferencia muestra a la esencia en su determinación más auténticamente originaria y propia. En ésta se cristaliza más claramente el carácter negativo de la negatividad, porque “la diferencia es la negatividad que la reflexión tiene dentro

de sí”.<sup>7</sup> Es “el momento esencial de la identidad misma que, al mismo tiempo, como negatividad de sí misma, se determina, y es diferente de la diferencia” (*Idem.*). Con vistas al carácter de *momento*, Hegel procede también a la inversa al comprender a la identidad como “momento” de la diferencia. La estructura de la identidad es presentada como autorreferencia de la diferencia absoluta, la diferencia que se refiere a sí: “Esta diferencia es la diferencia *en y para sí*, la diferencia *absoluta*, la *diferencia de la esencia*” (*Idem.*). Ahora Hegel deriva explícitamente a la esencia de la diferencia. Es “[...] así, la negatividad de sí misma”. La negatividad de la diferencia constituye con ello a la identidad y a lo otro de la esencia: “[...] no la diferencia de otro, sino de sí por sí misma”. La diferencia de la esencia produce lo otro de su sí mismo,<sup>8</sup> “ella no es ella misma sino su otro” (*Idem.*).

Ahora bien, será el tránsito de la diferencia a la diversidad (*Verschiedenheit*) lo que represente un componente específico e integral del proceso de la autodeterminación de la esencia: el abandono de una noción de diferencia relegada al plano de la reflexión absoluta para ponerse como “diferencia determinada en sí misma” (*WL* 266; 466). La Doctrina de la esencia cumple de esta manera un nuevo giro en la línea de una mayor concreción y como efecto que resulta de una mirada retrospectiva: el “poner-se” (*setzt sich*) de la “identidad” como “diferencia absoluta dentro de sí misma” (*als absolutes Unterschied in sich selbst*), como “su negativo” (*das Negative ihrer*), sólo es posible a través de un

---

<sup>7</sup> *WL* 265; 465: “Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat”. Dice al respecto Hegel en la Nota 2 del apartado sobre la “identidad”: “En la forma proposicional dentro de la cual es expresada la identidad, hay algo más, pues, que la identidad simple, abstracta; dentro de ella se da ese movimiento puro de la reflexión, dentro del cual no hace otro su entrada sino como apariencia, como inmediata evanescencia” (*WL* 264; 464).

<sup>8</sup> Para el tratamiento específico de “lo otro” en Platón y en Hegel, ver Düsing. Junto con el señalamiento de las diferencias, Düsing remarca la intención común de ambos filósofos de explicar dialécticamente una ontología pura. Düsing, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn 1984, pp.11, 12.

movimiento que se deshace en diversidad. Dice Hegel: “Dentro de la diversidad, la identidad se *derrumba* en ella misma”.<sup>9</sup>

Diversidad es entonces la manera de pensar a la identidad como algo no idéntico con un pensamiento identificante (*identifizierendem Denken*). Un tal no idéntico no es sino resultado de la descomposición de la identidad mediante la reflexión. El adecuado pensar de la alteridad, el de la no-identidad (*Nichtidentität*) presupuesta, según Hegel, puede ser considerada una “lógica de la descomposición”<sup>10</sup> (*Logik des Zerfalls*) de las identidades del pensamiento (*Identitätsdenkens*).

En este contexto, toda instancia de independencia ontológica de lo existente respecto de la esencia ha desaparecido; lo particular es absorbido por lo universal, precisamente por la esencia como totalidad dinámica que alberga en su seno la diferencia. Las esencialidades representan los diversos modos “esenciales” de la relación que los lados de tal diferencia mantienen entre sí. Lo cual muestra que, la verdadera identidad, es una categoría reflexiva pues sólo existe allí donde ha pasado a través de la negación, a través de su propia antítesis, para reconstruirse a base de ella.

Aquí se pone de manifiesto lo que podríamos denominar “la no-linealidad de la dialéctica”: su punto de partida en un desequilibrio inicial que, cuando se retoma y vuelve a empezar, resuelve los desequilibrios nacidos de una descompensación de este mismo desequilibrio. Esta reanudación de lo puesto en marcha inicial puede leerse tanto como el medio para la señalización de la clausura, la totalización, el equilibrio, como la necesidad de un desequilibrio, de un dinamismo abierto a los sentidos mismos de la clausura de la totalidad.

---

<sup>9</sup> WL 267; 467: “Die Identität zerfällt an ihr selbst in Verschiedenheit”.

<sup>10</sup>Cfr. Fink-Eitel, H. *Dialektik und Sozialethik*. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels “Wissenschaft der Logik”. Meisenheim, 1978, p. 104



### III. La contradicción “puesta”

En el & 117 de la *Enciclopedia*, se refirió Hegel a la “exterioridad” e “indiferencia” de la diferencia inmediata como “*la diversidad*, en la cual los distintos son cada uno *de por sí* aquello que cada uno es, y son indiferentes con respecto a su referencia a otro, la cual, por tanto, le es extrínseca” (*Enz & 117*). Sin embargo, dado que la esencia es, como tal, referencia a sí y a la vez referencia a otro, es decir, es idéntica [a sí] y a la vez diferente [de sí], o sea que tiene al ser-otro en sí misma, es *contradicción puesta*. A diferencia del ser que tenía a lo otro fuera de sí y no coincidían la referencia a sí con la referencia a lo otro de sí, o sea, con su inmediatez, la esencia tiene a su otro dentro de sí misma. Dice Hegel, en el & 114:

“En ella todo está puesto de tal manera que se refiere a sí y al mismo tiempo se ha ido más allá [de sí]; todo está puesto como un *ser de la reflexión* [...] Esta esfera es por ende también la esfera de la *contradicción puesta*, contradicción que en la esfera del ser sólo estaba *en sí*”<sup>11</sup>.

La tesis de Hegel es que la contradicción es la “determinación de reflexión subsistente” (*selbständige Reflexionsbestimmung*), en tanto que ésta en el mismo sentido contiene lo que excluye (*in derselben Rücksicht enthält was sie ausschließt*). Tras demostrar cómo desde esta exclusión recíproca

---

<sup>11</sup> *Enz. & 114*: “Es ist in ihr alles so gesetzt, daß es sich auf sich bezieht und da zugleich darüber hinausgegangen ist, -als ein *Sein der Reflexion*, ein Sein, in dem ein Anderes schient und das in einem Anderen scheint.- Sie ist daher auch die Sphäre des *gesetzten Widerspruches*, der in der Sphäre des Seins nur *an sich* ist”. En el desarrollo de la esencia se presentan las mismas determinaciones que en el desarrollo del ser porque el concepto único es lo sustantivo en todo, pero ahora se presentan en forma *reflejada*. Esta diferencia *an sich* se ha convertido en la de positivo y negativo, al contrario de la solamente externa diferencia de ser (*Sein*) y cualidad (*Qualität*), de algo (*Etwas*) y otro (*Anderes*). Lo que entonces en el comienzo de la Doctrina de la Esencia resultó ser el movimiento de la nada hacia la nada, ahora este movimiento se despliega desde lo positivo a lo negativo. La dialéctica del *aparecer-uno dentro del otro* (*Ineinander-Scheinens*) o del no-ser (*Nicht-seins*) alternativo, el cual no es ni *Sein* ni *Nichts*, sino más bien un intermedio entre ambos, a saber no-ser (*Nichts-sein*) o apariencia (*Schein*), encuentra ahora su realización.

se va pasando de una figura a otra en virtud de la implicación mutua que las caracteriza, la dialéctica llega a la contradicción porque en ella los términos de la oposición se asumen plenamente como momentos de la unidad (esencial) que los comprende y simultáneamente mantiene la distinción entre ellos.

“En cuanto que la determinación de reflexión subsistente de suyo excluye a la otra en el mismo respecto en que la contiene –y por ello es subsistente de suyo–, excluye así de sí, dentro de su subsistencia, su propia subsistencia [...] Ella es, así, la *contradicción*” (WL 279;282).

Con la contradicción cada determinación alcanza su punto más alto de simultánea dependencia-independencia con la determinación alternativa; los opuestos reduplican en sí lo otro de sí y reproducen la relación misma. Transitan uno en el otro en una recíproca circulación dialéctica o “desaparecen en sí mismos”. En la estabilidad de esta tensión consiste la contradicción, a la que la lógica de la esencia integra como determinación positiva. De este modo, la contradicción constituye, una función central del movimiento del concepto de la lógica de las determinaciones de reflexión. Las *Reflexionsbestimmungen* son puestas como subsistentes y en su independencia a la vez se superan y traspasan necesariamente a otro. De esta manera se realiza el progreso dentro de la lógica de las determinaciones reflexivas.<sup>12</sup> La función lógica de la contradicción consiste así, en descifrar la subsistencia de las determinaciones reflexivas en su negatividad, a través de la cual se revelan como traspasando entre sí. Contradicción y negatividad son las dos fuerzas generativas y formadoras de sistema dentro de la *Ciencia de la lógica* y aquí se las puede ver en actividad, en cuanto posibilitan y hacen efectiva, la unidad

---

<sup>12</sup>Naturalmente la *Widerspruch* está actuando en todas las determinaciones del pensamiento (*Denkbestimmungen*) representadas en la *WdL*, pero solamente en la lógica de las determinaciones de la reflexión es representada en su necesidad y tematizada en su estructura lógica.

sistemática de todas las determinaciones de reflexión y con ello la unidad del pensamiento. De tal modo que, la contradicción constituye el sistema de las determinaciones del pensamiento *como* sistema, dado que instituye y funda la interconexión de relaciones de las categorías.

En este contexto, la reflexión dentro de sí, por la cual los lados de la oposición se convierten en autorreferencias de momentos *diferentes*, da paso a un movimiento de exclusión por el cual no sólo son *en sí* subsistentes sino que lo son por su referencia negativa a su otro. Dice Hegel: “Este incesante desaparecer de los contrapuestos dentro de ellos mismos es la más *próxima unidad* que viene a darse por la contradicción llevada a cabo: es el *cero*” (WL 279; 282).

Con la disolución de la contradicción la lógica de la Esencia amenaza con derrumbarse, el proceso lógico con llegar a un fin paradójico, y de hecho la “unidad siguiente”, que se originó a través de la contradicción, tornarse inalcanzable. Ahora bien, el “*Null*” no es para Hegel un *nihil negativum*, sino más bien: “[...] la contradicción que no contiene empero meramente lo *negativo*, sino también lo *positivo*; o sea, la reflexión que se excluye a sí misma es al mismo tiempo reflexión *ponente*; el resultado de la contradicción no es solamente *cero*” (WL 281; 484).

#### **IV. La última de las determinaciones de reflexión: el fundamento.**

La ciencia del ser ha demostrado que la verdad no está puesta en la inmediatez, la dialéctica de la esencia prueba que ella no es más que la pura mediación. Ya no será más que búsqueda de su unidad. La inmediatez que la reflexión disuelve es producida por ella en tanto la supera a la vez que la implica como condición de sus propias determinaciones. En tanto que repuesta por la reflexión, es puesta como mediada, constituyendo así la última determinación de la reflexión; aquélla de la reflexión superada.

Este inmediato no es ya relación, sino lo indiferente a la relación. Aquello por lo que la relación se da; aquello por lo que los términos son presupuestos y puestos. Es el fundamento (*Grund*).

La comprobación de que la oposición subsistente de suyo, a través de su contradicción, no solamente se anula sino que también ha regresado a su fundamento, tiene ahora consecuencias para el propio carácter subsistente de las determinaciones reflexivas depuestas a términos tales que son “sólo determinaciones” (*nur Bestimmungen*). El “sólo” expresa el ser degradado de su subsistencia, de tal modo que al venir el ser puesto a convertirse en ser puesto, la subsistencia de las determinaciones contradictorias en sí mismas, es “superada” (*aufgehoben*) y la esencia restablecida. Unidad simple que se determina a sí misma como algo negativo, pero que, dentro de este ser puesto o negación, “la esencia está más bien, por vez primera, reflexionada dentro de sí, y es idéntica consigo” (*WL 283; 486,487*).

Todo movimiento parece a la vez ser recogido en la tranquila simplicidad de la esencia como fundamento, siendo que más bien se trata de una unidad que solamente permanece idéntica consigo en su negatividad. Solamente la fuerza de la imaginación (*Einbildungskraft*) convierte en sustrato al conjunto conformado de relaciones como unidad sintética del fundamento en que ella transcurre de manera continua y lo despega del contexto de relaciones negativas. Lo que vemos aquí es que, la identidad ya no se asocia con la total falta de oposición, mientras que la diferencia, alineada en su momento a la nada, se ha desarrollado hasta la negatividad absoluta en virtud de lo cual “se va al fondo” la subsistencia de los opuestos. El fundamento es así, la esencia que como identidad se comporta negativamente consigo misma, y viceversa a la vez en esta negatividad se constituye su identidad. Con lo cual, el fundamento en realidad no es ningún “verdadero” sustrato (*eigentliches Substrat*) en el que las determinaciones son puestas, sino más bien la unidad sintética de todas las determinaciones negativas. En consecuencia, la esencia obtiene un

enriquecimiento creciente porque a la vez que asume y supera (*aufhebt*) sus condiciones y presupuestos, los pone como resultados, operando al mismo tiempo una categórica modificación: ser idéntica consigo frente a la identidad. En otros términos, si bien en el fundamento se disuelve el movimiento de la contradicción, ésta de ninguna manera desaparece, tal como podría aludir el hablar de su “disolución” (*Auflösung*). Dado que la positividad del fundamento *no es separable* (*nicht zu trennen*) de su negatividad, ella –la contradicción– es en realidad “tanto superada como conservada dentro del fundamento”.

De este modo, el fundamento no es solamente la “contradicción disuelta” (*aufgelöste Widerspruch*), sino la *unidad* de la *contradicción* y de la *disolución de la contradicción*, la forma unitaria de la esencia en la que la contradicción, “*se puede mover*”.<sup>13</sup>

## Conclusión

El abstracto carácter del pensar, ha quedado atrás. El ser ya no es apariencia que subsiste en su autonomía, “se derrumba” como mero ser. Los términos de una relación consisten en la relación que hay entre ellos, en su mutua referencia, al punto que si el otro sigue siendo, sólo lo es en la medida en que permite que el primer término se constituya reflejándose en él. En la oposición cada término tiene su determinación propia a partir de su relación con el otro. El otro pierde su carácter exterior e indiferente para convertirse en la condición del contenido que enfrentaba. Ambos, uno por mediación del otro, rechazan la exterioridad de aquella base sobre la cual pueda entenderse la reciprocidad de lados indiferentes. Esta exterioridad no es más que un momento

---

<sup>13</sup> Es en la exposición del concepto de fundamento que Hegel se extiende para referirse a los alcances de la unidad de negatividad e identidad respecto a la positividad. Esta nueva unidad de la esencia se realiza luego en las relaciones de “forma y esencia” (*Form und Wesen*), “forma y materia” (*Form und Materie*) y “forma y contenido” (*Form und Inhalt*).

abstracto de la reflexión, el cual se supera en el contexto de la reflexión determinante, aquella que pone al ser en tanto que reflejo, en tanto que inmediatez de la reflexión misma. Esta es la esencia. Sus esencialidades dan cuenta de su inmediatez como inmediatez superada. Su negatividad es su ser; es igual a sí misma en su absoluta negatividad, por la cual, el ser otro y la relación con otro es diluida absolutamente en sí misma en la pura igualdad consigo.

La lógica de la esencia se caracteriza por la búsqueda de la subsistencia de sus determinaciones de manera que no necesiten de nada ajeno para ser y para ser concebidas.

Identidad y diferencia se contraponen como momentos que contienen en sí, cada uno, a toda la reflexión. Primero, lo diverso es aquello que sólo y precisamente es dentro de su contrario, la identidad. La identidad no se limita a tener una identidad consigo, sino que tiene también una negación; con ello, lo idéntico consigo tiene en él una diversidad de sí mismo respecto de sí. Aquí se ve claro que, lo distinto no es otro *en general*, sino que tiene a *su* otro enfrente; esto es, cada uno tiene su propia determinación solamente en referencia al otro; está solamente reflejado dentro de sí tanto cuanto lo está hacia el otro, y lo mismo le ocurre al otro; cada uno es, por tanto, *su* otro del otro. La identidad, lo positivo, se constituye en aquel *diverso* que de suyo y a la vez *no* se mantiene indiferente ante la referencia a *su otro*; lo negativo debería ser de suyo igualmente autosuficiente, referencia negativa a *sí mismo*, pero a la vez, en tanto simplemente negativo, ha de tener esa referencia a sí, su positividad, solamente en el otro.

Cada uno de los extremos no solamente tiene *an sich* al otro como retorno desde su opuesto. Cada uno tiene a su otro también “*für sich*” (para sí) mismo, en tanto él, en su propia reflexión-*in-sich*, es el respectivo todo subsistente, sea como identidad, sea como diferencia. La identidad es así, no sólo regreso desde aquella totalidad enfrentada a la diferencia, sino también, retorno desde su más interno ser diferenciado, desde el cual es retorno dentro de sí

misma. Cada una, identidad y diferencia, no sólo se determina desde la otra sino que verdaderamente en y para sí misma. La identidad es entonces contrapuesta dentro (*innerhalb*) de sí misma, es todo y a la vez, momento. La identidad o lo positivo “...es aquel *diverso* que de suyo a la vez *no* debe ser indiferente ante su referencia a *su otro*” (Enz & 120).

Cuando ahora se otorga a la identidad en la oposición de la diferencia, el título de *positivo*, entonces la diferencia “*an sich*” tiene derecho al de *negativo*. De tal modo que, “lo positivo es la idéntica referencia a sí que *no* es lo negativo”, es decir, es el no ser de lo que lo negativo niega. A su vez, lo negativo está como no-ser o como apariencia en aquél, “[...] y éste [por su parte] es de tal modo lo distinto de por sí que *no* es lo positivo”. Lo negativo sólo es idéntico consigo al *no* ser lo positivo, siendo así, la negación de su negativo. “Siendo así cada uno [de ellos algo] que de por sí *no* es *lo otro*, cada uno *aparece* en lo otro y sólo es en tanto lo otro [también] es” (Enz & 119).

Ambos son así, la “contradicción puesta”; ambos son en sí “lo mismo” porque ambos son la superación del otro y de sí mismo. Lo positivo es sí mismo y no sí mismo, justamente porque es una determinación de reflexión que solamente se refiere a sí misma en tanto se refiere a otro. Igualmente lo negativo es sí mismo y no sí mismo, pero es lo “simplemente negativo”, es decir, abandono de sí mismo y dirigirse más allá, hacia su otro, lo positivo. Constituyéndose en momentos absolutos de la oposición, la consistencia de ambos constituye una sola reflexión, en la que cada uno es *solamente* el contrapuesto del otro, ambos son negativos, uno frente al otro. “Lo negativo” designa a la negatividad de las determinaciones de reflexión subsistentes en su contradicción, “lo positivo”, por el contrario, refiere a aquello que ha podido ser demostrado como “lo idéntico consigo mismo” (*mit sich Identische*) en esta negatividad, es decir, al carácter autorreferencial de la negatividad. En esta autorreferencialidad,

yace la unidad y positividad de la esencia “perdida” en la contradictoria negatividad de sus determinaciones.

Cada uno es no sólo la negación del otro sino lo que el otro niega. Cada diferenciado tiene, entonces, *su* otro frente a sí, es decir, cada uno tiene su propia determinación solamente en su referencia al otro, del cual se sustrae para ser sí mismo; cada uno está solamente reflejado dentro de sí tanto cuanto lo está hacia el otro, tal como es reflejado en el otro; cada uno es, por tanto, *su* otro del otro. En cuanto cada momento como momento es sólo él mismo, debe ser referido al otro negativamente y excluirlo.<sup>14</sup>

La unicidad de esta mediación se consume en dos pasos: primero, “cada uno de los contrapuestos subsistentes de suyo se asume a sí mismo y se convierte en el otro de sí, con lo que se hunde en el fundamento” cada uno [en su contradicción] se supera a sí mismo y se hace su otro, y así se destruye” (WL 274; 476). Con esto se presenta la próxima unidad: la nulidad. Segundo, cada uno de los contrapuestos determinados en su contradicción no solamente se “destruye”, sino que “en ello a la vez se reúne consigo mismo”. El “hundimiento” (*Untergang*) de los contrapuestos lejos de conducir a disolución de todas las determinaciones, se dirige a su “fundamento” (*Grund*) que es la identidad consigo de las determinaciones mismas suprimidas en su subsistencia. Y así es, precisamente, la *identidad consigo* misma como determinación que resulta de la *disolución* (*Auflösung*) de las determinaciones contrapuestas.

Lo positivo y lo negativo se disuelven en cero (*Null*), porque desaparecen cada uno en su otro en la contradicción de un movimiento de opuestos entre sí. La destrucción del ponerse en su contrario, lleva a “la noche en que todas las vacas son negras”<sup>15</sup> de

---

<sup>14</sup> Con vista a toda la mediación se puede destacar que Hegel en este pasaje precisa la relación (*Verhältnis*) indiferente del contenido de la determinación (*Inhaltsbestimmungen*) que hasta ahora había omitido. Así dice: “[...] existe en la medida en que el otro no existe” (WL 274; 476).

<sup>15</sup> Ver Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Hg. Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. Félix Meiner. Hamburg. G.W: Band 9, 1988. Werke, edición a cargo de Eva Mondelhauer y Karls



la reflexión externa para la cual lo positivo y lo negativo son lo mismo. Cada uno es el transitar o más bien el transponerse de sí en su contrario. Este incesante desaparecer de los contrapuestos dentro de ellos mismos es la más próxima unidad. La prueba de la unidad del fundamento muestra entonces que, en el hundimiento de los “contrapuestos subsistentes” (*selbständigen Entgegengesetzten*), esto es, en su ser-puesto o negación, la esencia está más bien, por vez primera, reflexionada dentro de sí, y es idéntica consigo”. La positividad del fundamento sólo es la “identidad consigo” (*Identität mit sich*) en la negatividad de las determinaciones de reflexión contradictorias.

El acto de asumir este ser puesto no es a su vez, por lo tanto, ser puesto como lo negativo de otro, sino que es el coincidir consigo mismo, es la unidad positiva consigo. La subsistencia de suyo es así, por su propia negación, unidad que retorna a sí, en cuanto que ella retorna a sí por la negación de su ser puesto. Ella es la unidad de la esencia: ser idéntica consigo por la negación, no de otro, sino de ella misma: “[...] dentro de este ser puesto, es inmediatamente igual a sí misma y ha venido a coincidir consigo”.<sup>16</sup>

---

Markus Michel, basada en la edición de 1832-1845. Suhrkamp, Frankfurt am Main. Trad. Esp. de W. Roces, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E. 2º Reimpresión, México, 1973, p. 22.

<sup>16</sup>*Idem*: “[...] aber in diesem Gesetzsein unmittelbar sich selbst gleich und mit sich zusammengegangen ist”. Hegel al referirse a la “coincidencia de lo existente –que se fundamenta recíprocamente”, dice que “consiste en la negación recíproca, a saber: que el consistir de uno no sea el consistir del otro, sino su ser-puesto, la referencia del ser-puesto, que es la única que constituye el consistir de ellos” (*WL* 343; 559,560). También aparece esta expresión al referirse a “El mundo fenoménico y el mundo que-es-en-sí”, así dice: “El mundo que es en y para sí es, por tanto, a su vez un mundo diferenciado dentro de sí en la totalidad del contenido multiforme variado; es idéntico al mundo fenoménico o puesto, y, en esta medida, fundamento del mismo; pero esta idéntica cohesión suya está determinada al mismo tiempo como contraposición, porque la forma del mundo fenoménico es la reflexión dentro de su ser-otro” (*WL* 350;568). En el apartado “Necesidad relativa, o real efectiva, posibilidad y necesidad reales”, dice Hegel: “Lo que es realmente posible es pues, según su *ser en sí*, algo idéntico formal que, según su determinación de contenido *simple*, no se contradice; pero que también, según sus circunstancias, desarrolladas y diferenciadas, así como según todo aquello con lo que está en conexión, es lo que, al ser lo idéntico a sí, no tiene que contradecirse. Pero en segundo lugar, por ser multiformemente variado dentro de sí y estar con otro en multiforme y variada coincidencia, pasando empero en sí misma la diversidad a contraposición, es un ser contradictorio (*WL* 387; 612). En la *Enz.*, Hegel define a la cohesión como un modo especial

La esencia como fundamento es el movimiento de la reflexión excluyente en que la oposición y su contradicción está por tanto en el fondo, tan asumida como conservada dentro del fundamento. Esto comprende dos aspectos: la reducción de la oposición a momento, acabado al alcanzar su propia subsistencia, es decir, hasta ser esencia subsistente de suyo, fundamento. La esencia es fundamento en cuanto idéntica consigo y positiva dentro de esa su negación. El otro aspecto es, precisamente, el de esta reflexión-en-sí de la esencia. La oposición subsistente, contradictoria de suyo, era pues ella misma el fundamento; lo que vino a agregarse fue solamente la determinidad de la unidad consigo misma, puesta ahora de manifiesto por el hecho de que cada uno de los contrapuestos subsistentes de suyo se asume a sí mismo y se convierte en el otro de sí, con lo que se hunde en el fundamento; pero en ello al mismo tiempo, no hace sino coincidir consigo mismo; así, dentro de su hundimiento, esto es dentro de su ser puesto o negación, la esencia está más bien, por vez primera, reflexionada dentro de sí, y es idéntica consigo.

De este modo, en el fundamento es alcanzada una nueva dimensión lógica signada por el carácter *positivo* de la esencia en su negatividad. Con lo cual, la categoría de fundamento como unidad de todas las determinaciones de reflexión en su tránsito a la existencia disuelve la idea de la lógica cerrada sobre sí en la sistematicidad del todo. En otras palabras, al ser “lo positivo como lo idéntico consigo dentro de su negatividad”, supera y conserva la contradicción, colocándonos ante la esencial naturaleza de la reflexión como *Urgrund* de toda actividad y automovimiento.

---

de lo material de permanecer unido: “En la *cohesión* la forma inmanente pone un modo del ser-una-junto-a-otra espacial de las partes materiales” [...] “Con arreglo al modo determinado de las formas especiales, la geometría íntimamente mecanizada produce la peculiaridad de afirmar una *dimensión* determinada en el mantenerse-unido” (Enz & 296).

## Bibliografía

- HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik (WdL)*, Erster Band. *Die objective Logik* (1812-1813). Hrg. Von Fr. Hogeman/Walter Jaeschke. Meiner Hamburgo (Duseldorf) 1978. En *Gesammelte Werke* Hrg. Von der Rheinisch-Westplälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 11 und 12). Traducción española de Félix Duque, Vol. 1: La Lógica Objetiva (1812-1813) y Vol. 2: La Lógica Subjetiva (1816), Abada, Madrid, 2011 y 2015, respectivamente.
- HEGEL, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hg. Wolfgang Bonsiepen y Hans Christian-Lucas. Felix Meiner, Hamburg. *GW*: Band 20, 1991. Trad. esp. Ramón Valls Plana, Editorial Alianza, Madrid, 1997.
- HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Hg. Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont. Félix Meiner. Hamburg. *G.W*: Band 9, 1988. Werke, edición a cargo de Eva Mondelhauer y Karls Markus Michel, basada en la edición de 1832-1845. Suhrkamp, Frankfurt am Main. Trad. Esp. W. Roces, *Fenomenología del espíritu*, F.C.E. 2º Reimpresión, México, 1973.
- DÜSING, K. (1984) *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn.
- FINK-EITEL, H. (1978) *Dialektik und Sozialethik*. Kommentierende Untersuchungen zu Hegels "Wissenschaft der Logik". Meisenheim.
- IBER, C. (1990) *Metaphysik absolut Relationalität*, Walter de Gruyter, Berlin.
- KOCH, T. (1967) *Differenz und Versöhnung*, Gütersloh.
- RICHLI, U. (1974) "Das Problem der Selbstkonstitution des Denkens in Hegels "Wissenschaft der Logik", *philosophisches Jahrbuch* 81.
- SCHÄFER, R. (2001) "Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik" en *Hegel-Studien*, Beiheft, 45, Hamburg.
- WÖLFLE, G.M. (1994) *Die Wesenslogik in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Stuttgart-Bad Cannstatt.



# El sentido de la “vida” ética. Problemas e hipótesis en torno a la relación entre la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la Naturaleza* en el sistema hegeliano

Eduardo Assalone<sup>1</sup>

## Introducción

La Filosofía del Derecho de Hegel puede ser caracterizada como una variante de “organicismo político” en la medida en que comprende a la eticidad como un organismo, específicamente un organismo animal.<sup>2</sup> En los animales la relación entre el cuerpo como totalidad y los miembros y órganos como partes de dicha totalidad conforma, según la *Naturphilosophie* hegeliana, un vínculo de mutua dependencia: el cuerpo subsiste por efecto de la adecuada actividad de los órganos y éstos, a su vez, sólo conservan su salud si el cuerpo en su conjunto permanece sano. Como hemos podido señalar en otro lugar, este vínculo entre el todo y las partes

---

<sup>1</sup> Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) / Asociación Argentina de Investigaciones Éticas, Consejo Regional Buenos Aires (AAIE) / Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMDP), Argentina; [eduardoassalone@yahoo.com.ar](mailto:eduardoassalone@yahoo.com.ar)

<sup>2</sup> Son numerosas las ocasiones en las que Hegel se refiere a la eticidad, al Estado o a la Constitución mediante metáforas orgánicas en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Véase, por ejemplo: HEGEL, G.W.F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1989, § 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.* En adelante: **PhR**.

es de mediación (*Vermittlung*).<sup>3</sup> La mediación ética, puntualmente, explica el tipo de relación existente entre los intereses universales de la totalidad social –encarnados en el Estado, el derecho y las leyes– y los intereses particulares de los individuos autónomos. La relación entre el Estado y la sociedad civil se articula, para Hegel, en torno a una serie silogismos –que caracterizamos como “éticos”– cuyo objetivo es integrar la universalidad con lo particular y viceversa.<sup>4</sup> La identidad de lo universal y lo particular no está dada desde un primer momento, sino que representa un objetivo a alcanzar en el marco de un Estado ético, mediado institucionalmente.

El organismo animal proporciona entonces un modelo para comprender el tipo de eticidad que Hegel fundamenta en sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (en adelante, *PhR*).<sup>5</sup> Dado

---

<sup>3</sup> ASSALONE, E. Mediación ética y organicismo político. Los tres silogismos de la eticidad y la articulación orgánica del Estado en Hegel. En Héctor Ferreiro; Thomas Sören Hoffmann y 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** (p. 123-138). Porto Alegre: Editora FI; EDIPUCRS. 2014.

<sup>4</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**, tomo 2, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 6, Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 6. Aufl. 2003, pp. 425-426. En adelante: **WdL, II**. HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830**. Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1989, § 198, *Obs.*, p. 356. En adelante: **Enz., I**.

<sup>5</sup> Pueden citarse como antecedentes de esta interpretación organicista de la *Rechtsphilosophie* hegeliana los siguientes textos: VAN KRIEKEN, A. Th., **Über die sogenannte organische Staatstheorie**: Ein Beitrag zur Geschichte des Staatsbegriffs. Leipzig: Dunker und Humblot. 1873. McTAGGART, J. y McTAGGART, E. **Studies in Hegelian Cosmology**. Cambridge: Cambridge University Press. 1901, Chap. VII, The Conception of Society as an Organism, pp. 177-196. COKER, F. W. **Organismic Theories of the State**: Nineteenth Century Interpretations of the State as Organism or as Person. New York: Columbia University. 1910. Desde una perspectiva crítica hacia la filosofía política de Hegel, la conocida obra de Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, también ha contribuido a la comprensión organicista de dicha filosofía. Véase: POPPER, K. R. **The Open Society and Its Enemies**. Vol. II, *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, London: George Routledge & Sons, Ltd. 1947, Chap. 12, pp. 25-76. También han tenido gran influencia en este enfoque hermenéutico de la *Rechtsphilosophie*, las obras de Charles Taylor y Norberto Bobbio sobre este tema. Véase: TAYLOR, Ch. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press. 1977, Part IV, History and Politics, Chap. XIV, Ethical Substance, pp. 365-388. BOBBIO, N. y BOVERO, M. **Società e Stato nella filosofia politica moderna**: Modello giusnaturalistico e modello hegel-marxiano. Milán: Il Saggiatore. 1979. En las últimas décadas, las contribuciones de Paolo Becchi, Frederick Beiser,

que el concepto de organismo remite directamente a la noción de vida, resulta necesario, en este punto, realizar un análisis más profundo de esa última noción. Pues, de acuerdo a cómo se entienda la vida, así también será comprendido el organicismo político. El problema, por consiguiente, consiste en determinar el sentido que tiene la vida en el sistema filosófico hegeliano. Puesto que Hegel no desarrolla el concepto de vida en su *PhR*, es necesario recurrir a otras fuentes para analizar dicho concepto. Pueden encontrarse importantes desarrollos sobre este tema en la exposición del vínculo entre la autoconciencia y la vida en el Capítulo IV de la *Phänomenologie des Geistes* (en adelante, *PhG*),<sup>6</sup> en la presentación del organismo natural realizada en la tercera sección de la Filosofía de la Naturaleza de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (en adelante, *Enciclopedia*),<sup>7</sup> así como también en la exposición de la vida en la Doctrina del

---

Robert Pippin, Ludwig Siep y Michael Wolff, profundizan esta línea de interpretación. Véase: BECCHI, P. La doctrina hegeliana del organicismo político. **Escritos de Filosofía**, XIII (25-26), 75-99. 1994. BEISER, F. **Hegel**. New York: Routledge. 2005, Chap. Ten, pp. 224-258. PIPPIN, R. B. **Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**. Cambridge: Cambridge University Press. 2008, Chap. 9, pp. 239-272. SIEP, L. Hegels Theorie der Gewaltenteilung. En H.-Ch. Lucas y O. Pöggeler (Hrsg.), **Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte** (p. 387-420). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. 1986. WOLFF, M. Hegels staatstheoretischer Organismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen „Staatswissenschaft“. **Hegel-Studien**, 19, 147-177. 1984. DE VOS, L. Das Leben des Staates. En Andreas Arndt; Jure Zovko y Myriam Gerhard (Hrsgs.), **Das Leben denken: Hegel-Jahrbuch 2006** (p. 340-346). Berlin: Akademie Verlag. 2006. NEUSER, W. Der Staat als sich auf sich beziehender Organismus. Bemerkungen zu Hegels Verwendung von Naturkonzepten in seiner Staatstheorie. En Andreas Arndt; Karol Bal y Henning Ottmann (Hrsg.), **Hegel-Jahrbuch 1993/1994** (p. 344-349). Berlin: Akademie Verlag. 1995. PATRIARCHI, A. Organicismo e Liberalismo nella Filosofia Classica Tedesca (Kant, Hegel, Marx), **Annali 2006**, XIX, 55-68. 2006. PSYCHOPEDIS, K. Zur Logik des Organischen in der Hegelschen Rechtsphilosophie. En: Andreas Arndt; Jure Zovko y Myriam Gerhard (Hrsgs.), **Das Leben denken: Hegel-Jahrbuch 2006** (p. 361-367). Berlin: Akademie Verlag. 2006. SEDGWICK, S. The State as Organism: The Metaphysical Basis of Hegel's *Philosophy of Right*. **The Southern Journal of Philosophy**, XXXIX, 171-188. 2001. Véase asimismo nuestro trabajo citado en la nota al pie número 2.

<sup>6</sup> HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl.1989, IV.A, pp. 137-155. En adelante, **PhG**.

<sup>7</sup> HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830**, Zweiter Teil, *Die Naturphilosophie*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 9, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Erste Auflage. 1986, §§ 337-376. En adelante: **Enz., II**.

Concepto de la *Wissenschaft der Logik* (en adelante, *WdL*).<sup>8</sup> Con dichos pasajes de la obra de Hegel es posible determinar el sentido que tiene la noción de vida en el sistema de este filósofo y, a partir de ello, podemos definir cuál es el papel que cumple dicha noción en la filosofía social y política hegeliana.

### 1. La vida como presupuesto del organicismo político

Sin lugar a dudas, la vida debe ser considerada un presupuesto del organicismo político, debido a que el organismo que sirve de modelo a esta concepción de lo político se caracteriza sobre todo por su condición viviente. Sin embargo, no es igualmente claro que ese presupuesto sea del mismo orden que aquello a lo que sirve de condición. La vida puede estar siempre ya presupuesta en la esfera normativa de la eticidad, o bien como una condición externa con respecto a dicha esfera y, por lo tanto, como una realidad extra-normativa, o bien, por el contrario, como una condición interna de la eticidad y, por lo tanto, como una dimensión más –aunque fundamental– de lo normativo. Ahora bien, si la vida es un presupuesto *extra-normativo* de la eticidad, la filosofía política encontraría su fundamento en una realidad externa a ella y, por lo tanto, la *Rechtsphilosophie* sería una teoría enteramente dependiente de la lógica o de la *Naturphilosophie* (dependiendo de cuál sea la concepción privilegiada de la vida, si la lógica o la filosófico-natural). Esta última afirmación parece, no obstante, contradecir el diseño del sistema hegeliano, que ubica a la filosofía del espíritu objetivo en un nivel superior con respecto a la lógica o a la filosofía de la naturaleza. De acuerdo con este diseño, lo más elevado no puede justificarse en base a lo menos elevado. Pero si, por el contrario, la vida fuera un presupuesto *normativo* de la eticidad, ella tendría que estar incluida en la fundamentación del orden normativo propio del espíritu objetivo.

---

<sup>8</sup> *WdL*, II, pp. 469-487.



Es decir, Hegel debería haber incluido a la vida en su *PhR*. Sin embargo, el filósofo alemán no realiza allí ningún tratamiento de este tipo.

El modo en el que Hegel expone la relación entre la vida y la libertad en el Cap. IV de la *PhG* puede esclarecer este problema. Allí Hegel demuestra que la constitución del sujeto ético se produce a partir del tránsito desde un deseo cuasi-animal, una “apetencia” (*Begierde*), hacia un modo propiamente humano del deseo, el cual aspira al reconocimiento por parte de los demás sujetos.<sup>9</sup> En este proceso, la vida debe ser negada para que la autoconciencia demuestre su carácter esencialmente libre. La identificación o el apego a la vida es el origen del sometimiento: el siervo es aquella autoconciencia que prefiere la vida antes que la libertad; es aquél que ha preferido subordinarse a otra autoconciencia antes que morir.<sup>10</sup> Si bien Hegel señala la continuidad del proceso de constitución de la conciencia por vía del siervo y no del señor, lo cierto es que la vida aparece en la *PhG* como lo opuesto al principio normativo fundamental, esto es, la libertad o la independencia. El orden normativo del espíritu parece entonces constituirse en base a la negación de la vida. No como negación inmediata de la vida, como muerte, sino como impugnación de la vida como pretendido principio normativo fundamental. Desde este punto de vista, la vida no puede ser considerada un presupuesto *normativo* de la eticidad. Si ella reviste el carácter de presupuesto de la esfera normativa del espíritu objetivo, ese presupuesto es necesariamente de orden extra-normativo. O, dado que la negación de la vida constituye un paso previo al ingreso de la conciencia en la esfera normativa, dicho presupuesto no es meramente *extra-normativo* sino específicamente *pre-normativo*.

---

<sup>9</sup> Sobre esta cuestión, véase el influyente texto: KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard. 1947.

<sup>10</sup> Cf. *PhG*, p. 150.

Una primera hipótesis, en consecuencia, es la siguiente: *En la medida en que la filosofía política y social de Hegel es una forma de organicismo político, la vida es un presupuesto de la eticidad. Pero, dado que la eticidad se funda en el principio de la libertad, por oposición a la vida, ésta constituye un presupuesto pre-normativo de la esfera normativa del espíritu objetivo.* La vida es un presupuesto de la libertad institucionalizada, ya que por oposición a la vida puede constituirse una subjetividad libre. Pero dicho presupuesto es pre-normativo, en tanto la libertad, como principio de la normatividad, se afirma mediante dicha oposición.

## 2. La vida lógica, la vida natural y la vida espiritual

Esta última hipótesis debe, empero, ser matizada. Porque el concepto de vida en la filosofía hegeliana admite muchos sentidos, dependiendo del nivel o la esfera que tomemos en consideración. En la Doctrina del Concepto de la *WdL*, Hegel diferencia tres tipos de “vida”:

[...] no corresponde considerar aquí [i.e., en la Lógica] cómo se la trata [a la vida] en las ciencias que no son filosóficas, sino solamente cómo la vida lógica, como pura idea, tiene que ser distinta de la vida natural [*Naturleben*], que se considera en la *filosofía natural*, y de la vida, cuando está en vinculación con el espíritu. –La primera, como vida de la naturaleza, es la vida, cuando es objeto de una proyección hacia afuera, en la *exterioridad del subsistir* [*in die Äußerlichkeit des Bestehens hinausgeworfen ist*], y tiene en la naturaleza inorgánica su *condición*, por cuanto los momentos de la idea son una multiplicidad de formaciones reales. La vida en la idea no tiene tales *presuposiciones*, que son como formas de la realidad; su presuposición es el *concepto*, tal como fue considerado, de un lado como concepto subjetivo, del otro como objetivo. En la naturaleza la vida aparece como el más alto grado, que la exterioridad de la naturaleza logra por el hecho de haber vuelto a sí, y se elimina en la subjetividad. En la lógica es el simple ser-en-sí, que ha logrado, en la idea de la vida, la exterioridad que en

verdad le corresponde. El concepto, que antes se presentaba como subjetivo, es el alma de la vida misma; es el impulso que media su realidad a través de su objetividad.<sup>11</sup>

No se debe confundir entonces la vida “lógica”, la que se expone en la *WdL* y que tiene como presuposición únicamente al concepto (*Begriff*) que es su “alma” (*Seele*), que la anima desde adentro y la conduce hacia su realización, por un lado, y la vida “natural”, la que se presenta en la *Naturphilosophie*, por otro lado. Esta última es la vida de la naturaleza, la que se encuentra completamente volcada hacia afuera como “exterioridad del subsistir” (*Äußerlichkeit des Bestehens*) y que constituye el punto más alto del desarrollo de la naturaleza, después del cual surge el espíritu subjetivo. Pero Hegel reserva aún un tercer sentido de la vida, que es la “vida del espíritu”:

En el *espíritu*, empero, la vida aparece por una parte como opuesta al espíritu mismo, por otra parte como puesta conjuntamente con él, y esta unidad resulta a su vez generada por él. Es decir que aquí la vida tiene que ser entendida, en general, en su propio sentido, como *vida natural* [*natürliches Leben*], pues es lo que se llama la *vida del espíritu* [*das Leben des Geistes*] como espíritu, es su peculiaridad, que se contrapone a la simple vida; así como se habla también de la *naturaleza* del espíritu, a pesar de que el espíritu no es algo natural, y es más bien lo opuesto de la naturaleza. Por lo tanto, por una parte la vida como tal es un *medio* para el espíritu y así éste la contrapone a sí mismo; por otra parte el espíritu es individuo viviente, y la vida es su cuerpo; en fin, por otra parte esta unidad del espíritu con su corporalidad viviente se ha generado del espíritu mismo, para formar el *ideal*. Ninguna de estas relaciones de la vida con el espíritu tiene vinculación con la vida lógica [...].<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> *WdL*, II, pp. 470-471 [480-481]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente traducción al español utilizada en las citas textuales: HEGEL, G.W.F. **Ciencia de la Lógica**. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, vol. 2. 1993.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 471-472 [481].

A la vida lógica y la vida natural debemos añadir ahora la vida espiritual. La última admite a su vez tres determinaciones internas: podemos referirnos a la vida como (1) *medio* del espíritu para la auto-constitución de éste, o como (2) el *cuerpo viviente* del espíritu, o finalmente como (3) la unidad de cuerpo y espíritu que se da en el momento del *ideal* y de la belleza. En cualquier caso, ninguna de estas tres versiones de la relación vida/espíritu concierne a la vida lógica; es un tipo distinto de vida, es la que se produce en la esfera del espíritu.

De modo que si tuviéramos que compatibilizar en un solo recorrido estos tres sentidos del concepto hegeliano de vida podríamos decir lo siguiente. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, la vida sin presupuestos externos a ella es la vida lógica, la que Hegel define en la *WdL* como “la idea inmediata” (*die unmittelbare Idee*)<sup>13</sup> o la inmediatez de la idea, que admite como presuposición únicamente al concepto.<sup>14</sup> Esta vida lógica, la vida de la idea, se exterioriza en la naturaleza y, cuando ésta llega a realizar todo su potencial, esto es, el concepto que lleva dentro de sí y que la anima, entonces aparece la naturaleza orgánica, la vida natural. En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Naturaleza* de 1821/22, Hegel afirma en este sentido: “En la vida la idea ha llegado a la existencia [*Die Idee ist im Leben zur Existenz gekommen*]. El alma es el concepto”.<sup>15</sup> Aquí Hegel no se refiere a la vida lógica, sino a la natural. Específicamente la vida animal es la forma más auténtica de la idea en la naturaleza.<sup>16</sup> No casualmente

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>14</sup> A su vez la idea es definida como “el *concepto adecuado*, lo *verdadero* objetivo o sea lo *verdadero como tal*” y “la unidad del concepto y la realidad [*Realität*]” (aunque también es su “diferencia”, *Unterschied*). *WdL*, II, pp. 462, 465 [471, 474].

<sup>15</sup> HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Philosophie der Natur**. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen, Band 24,1, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1819/20, 1821/22 und 1823/24. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2012. „Dritter Theil. Organik“ del Wintersemester 1821/22, Nachschrift Boris von Uexküll, p. 418. La traducción es nuestra.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 419.

el organismo animal es la última figura que analiza la *Naturphilosophie*, inmediatamente antes de su tránsito hacia el espíritu subjetivo. No casualmente tampoco, digamos al pasar, el organismo animal constituye el modelo del organicismo político hegeliano. Pero retomando nuestro intento de compatibilizar los distintos sentidos de la vida en el sistema hegeliano, la vida espiritual, todavía en el nivel del espíritu subjetivo, no del objetivo, tiene un significado crucial.

Se trata de la vida que aparece opuesta al espíritu en la Fenomenología del Espíritu, entendida como la segunda sección de la Filosofía del Espíritu Subjetivo (antecedida por la Antropología y sucedida por la Psicología). En el Cap. IV de la *PhG* esta oposición se expresa en la vida que se escinde en dos lados: por una parte, la autoconciencia, por otra parte, el objeto sensible que es para ella “lo negativo” (*das Negative*), lo inesencial, pero que “para nosotros o en sí” es “algo vivo” (*ein Lebendiges*), un “ser reflejado en sí mismo” (*in sich reflektiertes Sein*), objeto del deseo (*Begierde*) de la autoconciencia.<sup>17</sup>

Una última aparición de la vida en este desarrollo desde la idea hasta el espíritu es la “*ethical life*”, la “vida ética”, magnífica traducción del vocablo alemán *Sittlichkeit* que es muy usual entre los especialistas anglosajones.<sup>18</sup> “Vida ética” resume y a la vez amplía el organicismo político hegeliano que se desarrolla en su concepción de la eticidad. Lo resume, porque alude a lo esencial del

---

<sup>17</sup> *PhG*, p. 139. Esta escisión de la vida se explica también en la *WdL*: “El juicio [*Urteil*] originario de la vida consiste, por ende, en que ella se separa, como objeto individual, respecto de lo objetivo, y al constituirse como la unidad negativa del concepto, forma la *presuposición* de una objetividad inmediata. / Por consiguiente la vida, *en primer lugar*, tiene que ser considerada como *individuo viviente*, que es por sí la totalidad subjetiva y que está presupuesto como indiferente, frente a una objetividad que se halla frente a él como indiferente también ella [*als gleichgültig vorausgesetzt ist gegen eine ihm als gleichgültig gegenüberstehende Objektivität*]. *WdL*, II, p. 473 [483]. Aquí puede encontrarse una resonancia de la primera escena del Cap. IV de la *PhG*, donde la autoconciencia se halla enfrentada a la vida como dos entidades mutuamente indiferentes. “Juicio”, en este contexto, debe entenderse en el sentido literal del vocablo alemán, como *Ur-teil*, parte o partición primordial, separación originaria.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo: HEGEL, G.W.F. **Elements of the Philosophy of Right**. Edited by Allen W. Wood, translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press. Eighth printing. 2003.

organicismo político: la eticidad es “algo vivo”, una totalidad que, como se explica en el Cap. IV de la *PhG*, “se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento (*das sich entwickelnde und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze*)”.<sup>19</sup> Pero también amplía el concepto de organicismo político porque va más allá de una mera teoría sobre el Estado y, especialmente, sobre la articulación interna del mismo. El concepto de “vida ética” descubre articulaciones orgánicas incluso fuera del Estado, en la familia y la sociedad civil. La división en estamentos, para dar sólo un ejemplo, es orgánica porque sigue los tres momentos del concepto: la universalidad, la particularidad y la singularidad. El estamento substancial corresponde a lo universal; el estamento formal, a lo particular; el estamento universal, a la singularidad (entendida como universal concreto, mediado por lo particular).<sup>20</sup>

### 3. La vida natural como presupuesto pre-normativo

Habiendo ordenado por niveles los distintos sentidos (principales) de la vida en el sistema hegeliano, es necesario todavía especificar cuál de esos sentidos corresponde al de la vida como presupuesto pre-normativo, de acuerdo con nuestra hipótesis inicial. Recordemos que la vida, en nuestra perspectiva, no sería un presupuesto normativo por cuanto no forma parte de la esfera normativa cuyo primer principio es la libertad. En cambio es pre-normativa porque el ingreso del sujeto en dicha esfera se produce justamente a partir de la negación de la vida. Este proceso de negación de la vida y de acceso a lo normativo sería descripto y justificado en la dialéctica del señorío y la servidumbre del Cap. IV de la *PhG*.

---

<sup>19</sup> *PhG*, p. 142 [111]. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente versión en español utilizada para las citas textuales: HEGEL, G.W.F. **Fenomenología del espíritu**. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 16ta. reimpresión. 2006.

<sup>20</sup> Véase: *PhR*, §§ 201-205.

En la escena de enfrentamiento entre las autoconciencias, cada una busca demostrarle a la otra su independencia con respecto a la vida, que lo que las define es, antes bien, la libertad: “[L]a *presentación* [*Darstellung*] de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse [*sich zeigen*] como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado [o “atado”, *geknüpft*], a ningún *ser allí* [o a ninguna existencia, *Dasein*] determinado, [...] ni se está vinculado a la vida”.<sup>21</sup> El modo de demostrar esa independencia, como sabemos, consiste en arriesgar la propia vida. Antonio Gómez Ramos explica este acto de poner en riesgo la vida, siguiendo de cerca las interpretaciones, que nosotros consideramos “normativistas”, de autores contemporáneos como Robert Pippin, Terry Pinkard, John McDowell y Robert Brandom:<sup>22</sup>

Lo que el otro reconoce en mí, entonces, es *mi autoridad sobre mí mismo*, mi no ser un mero animal, un simple miembro de la especie en el ciclo de la vida, sino un género en mí mismo, un universal concreto aquí: un ser *singular*. O bien: mi no ser una persona –recuérdese el desprecio con el que Hegel trata ese apelativo–, alguien que lleva ese título por el hecho de haber nacido dentro de un sistema jurídico, pero que no ha arriesgado la vida en cuanto que no se ha negado a sí mismo para someterse a criterios y normas que él mismo se dé. Es la autoridad sobre sí mismo, *su propia autonomía*, lo que yo reconozco en el otro.<sup>23</sup>

Se trata entonces de probar que la autoconciencia no es un ente biológico, sino un ser normativo o “espiritual”. Ser sujeto

---

<sup>21</sup> *PhG*, pp. 115-116 [148].

<sup>22</sup> Sobre esta interpretación normativista de Hegel véase nuestro artículo: ASSALONE, E. Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la Fenomenología del espíritu. **Ideas y Valores**, 64 (158), 61-84. 2015.

<sup>23</sup> GÓMEZ RAMOS, A. ¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel. En Ramón Rodríguez García; María José Callejo Hernanz, Juan José García Norro et al. **De la libertad del mundo: Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón** (p. 407-423). Madrid: Escolar y Mayo. 2014, p. 415.

implica detentar cierta autoridad, reconocida por los demás, de determinar la propia vida en concordancia con los principios y valores que nosotros mismos nos damos. Ser un sujeto o un “yo”, según la interpretación de Robert Brandom, significa a su vez “ser capaces de adoptar una actitud normativa frente a las cosas, de comprometerse, tomar responsabilidades, ejercer autoridad, evaluar la corrección” de las acciones.<sup>24</sup>

De acuerdo con la perspectiva hegeliana, llegamos a ser sujetos en el marco de una comunidad de reconocimiento mutuo; una comunidad con sus valores socialmente determinados. Dentro de ese marco, los sujetos están autorizados comunitariamente a desarrollar ciertas acciones, siempre y cuando no entren en contradicción con compromisos asumidos previamente por esos mismos sujetos. Como sostiene Terry Pinkard, ser autoconsciente significa “asumir una posición en el ‘espacio social’, esto es, asumir un conjunto completo de inferencias que autorizan al agente a moverse de una posición en ese espacio a otra. Un ‘movimiento’ en un ‘espacio social’ es una inferencia autorizada por tal espacio. Conocerse a uno mismo en este sentido es conocer la posición de uno en tal ‘espacio social’”.<sup>25</sup> El “espacio social” permite ciertos movimientos y prohíbe los contrarios. Una vez asumida una posición dentro de ese espacio, se pueden inferir ciertos movimientos, mientras que otros deben descartarse. Dicho de otra manera: ser reconocido como un ser autónomo significa ser comprendido como un ser racional. Cuando una conducta no se infiere racionalmente de compromisos asumidos anteriormente por parte de ese ser autónomo, entonces, o bien la conducta es impugnada por parte de sus semejantes (al considerarla una

---

<sup>24</sup> BRANDOM, R. B. *The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution*. En Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (Eds.). **Recognition and Social Ontology**. Leiden/Boston: BRILL. 2011, p. 48.

<sup>25</sup> PINKARD, T. **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press. 1994, p. 47.



violación del compromiso), o bien éstos ponen en duda la racionalidad misma del individuo.

La auto-constitución del individuo como sujeto racional autoconsciente, independiente y auto-determinado equivale al ingreso de ese individuo en un orden normativo, en el “espíritu objetivo”. Nuevamente siguiendo a Brandom, lo espiritual (*geistig*) debe ser entendido como el reino de las normas conceptualmente articuladas de autoridad y responsabilidad, compromiso y autorización. El espíritu es la comunidad de reconocimiento de todos aquellos que asumen estos estados normativos y en la que desarrollan sus actividades normativamente significativas.<sup>26</sup>

De modo que la vida, repudiada por la autoconciencia como presunto valor supremo, es no obstante un presupuesto, una condición para la auto-constitución del sujeto como un ser espiritual, esencialmente libre y reconocido como tal por una comunidad que comparte con él un conjunto coherente de normas vigentes, una eticidad concreta. Pero la vida como presupuesto pre-normativo no es la vida lógica, tampoco la espiritual; es la vida natural que en la *PhG* aparece como “coseidad” (*Dingheit*), “objeto sensible” o “ser independiente”, esto es, el objeto del deseo de la autoconciencia, aunque también la propia corporeidad de la misma. Como afirma Hegel en la Fenomenología de la *Enciclopedia* cuando presenta el proceso de reconocimiento:

Este proceso es una *lucha*, puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí [otra existencia, *Dasein*] inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya. Igualmente yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es

---

<sup>26</sup> BRANDOM, R. **Tales of the Mighty Dead**: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality. London/Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. 2002, p. 227. En esta misma línea de interpretación véase: PIPPIN, R. B. Brandom's Hegel. *European Journal of Philosophy*, 13 (3), 381-408. 2005, p. 401, nota 1.

a la vez la corporeidad [*Leiblichkeit*] de la autoconciencia, corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo e instrumento, tiene su propio *sentimiento de sí* [*Selbstgefühl*] y su ser *para otro*, así como la referencia que la media con ellos [o relación mediadora, *vermittelnde Beziehung*].<sup>27</sup>

La lucha a muerte por el reconocimiento, justamente porque es *a muerte*, exige superar la propia “inmediatez”, la corporeidad de la autoconciencia o, como se aclara en el Agregado a este párrafo, probarse como lo que es “*en sí o según su concepto, a saber, no un ser meramente natural, sino libre*”.<sup>28</sup> Y agrega: “Por eso la libertad exige que el sujeto autoconsciente no permita a su propia naturalidad [*Natürlichkeit*] subsistir, ni tolere la naturalidad de los otros, sino más bien que sea indiferente con respecto a la existencia [*Dasein*] y ponga en juego la vida propia y la ajena en los asuntos individuales inmediatos para la conquista de la libertad”.<sup>29</sup>

Con estas últimas precisiones queda claro que la vida que se pone en juego es la natural. La propia vida natural y la del otro, ambas corporeidades, deben ser negadas –al arriesgar la vida y al intentar matar a la otra autoconciencia, respectivamente– a fin de demostrar la propia independencia y así ser reconocido como un sujeto racional auto-determinado en el marco de una comunidad de reconocimiento intersubjetivo.

---

<sup>27</sup> HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830*. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1989, § 431, pp. 219-220 [478]. En adelante, *Enz.*, III. Entre corchetes se indica el número de página de la siguiente versión en español utilizada para las citas textuales: HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza. 2000.

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 431, p. 220. La traducción es nuestra.

<sup>29</sup> *Loc. cit.* La traducción es nuestra.

## Conclusión

El organicismo político hegeliano supone una cierta concepción del organismo y, por tanto, de la vida. Ahora bien, esta concepción de la vida Hegel no la desarrolla en su principal obra sobre filosofía política, esto es, la *PhR*, sino en la *WdL*, en la *PhG* y en la Filosofía de la Naturaleza de su *Enciclopedia*. En estos textos se presentan diversas maneras de comprender la vida: como vida natural, vida lógica o vida espiritual. La importancia de identificar el sentido preciso del concepto de vida para el organicismo político radica en una circunstancia especial de la teoría hegeliana de lo normativo: el principio fundamental del orden normativo o espíritu objetivo es la libertad, no la vida. Más aún, la libertad se prueba mediante la negación de la vida como presunto valor supremo del ser humano. Si la afirmación de la vida es contradictoria con la afirmación de la libertad, entonces el organicismo político y el diseño institucional defendido por Hegel en su *PhR* serían mutuamente incompatibles, puesto que el organicismo reivindica la *vida* como valor supremo y la *PhR*, en cambio, tiene a la idea de una voluntad *libre* como fundamento último. A su vez, en la *PhG* el filósofo había explicado que la vida debía ser negada para que el sujeto libre llegara a constituirse como tal. Ello extrema la contradicción. ¿Es la vida entonces el principio normativo fundamental, como sostendría –al menos implícitamente– cualquier organicismo político o, por el contrario, es la libertad ese principio, el cual se afirma únicamente por negación de la vida?

Nuestra propuesta para compatibilizar ambas posibilidades (o bien la vida es el principio fundamental, o bien lo es la libertad) se basa en la equivocidad del término “vida” en el sistema hegeliano. La vida que debe ser negada a fin de alcanzar el estatus de un sujeto libre, auto-determinado y reconocido como tal por sus semejantes, es la vida natural, ya sea en la forma del objeto sensible al cual se vuelca permanentemente el deseo de la

autoconciencia, ya sea en la forma de la corporeidad propia o ajena de las autoconciencias enfrentadas en la lucha a muerte por el reconocimiento. A *esta* vida, la natural, se opone la libertad.

Sin embargo, no es esa expresión de la vida la que funda el organicismo político hegeliano, y por esta razón dicho organicismo no resulta incompatible con una teoría del derecho, la moralidad y la eticidad basada filosóficamente en la libertad. En otras palabras, la *PhR* contiene tanto una teoría organicista de la eticidad como una comprensión de la justicia fundada en la libertad, y en ello no hay contradicción, a pesar de que el propio Hegel haya defendido en su *PhG* una concepción de la libertad según la cual ésta se opone radicalmente a la vida. Si bien la *Naturphilosophie* organicista pudo haber inspirado la comprensión hegeliana del Estado como un organismo, por ejemplo en cuanto a la necesidad de que “las partes”, es decir, los ciudadanos y sus organizaciones sociales no sean solamente medios, sino también fines para el Estado (y viceversa), lo cierto es que el concepto de organismo no es primariamente filosófico-natural, sino lógico.

Es en la *WdL*, en la sección de la Doctrina del Concepto dedicada a la teleología, donde encontramos la concepción más primaria de la vida; aquella que hace comprensible la tesis organicista según la cual los Estados son organismos. Allí nos dice Hegel: “La *teleología* se contrapone, sobre todo, al *mecanismo*, donde la *determinación*, puesta en el objeto, es esencialmente, como extrínseca, una determinación tal que en ella no se manifiesta ninguna *autodeterminación*. [...] La antinomia entre el *fatalismo* con su *determinismo*, y la *libertad*, se refiere igualmente a la oposición del mecanismo y la teleología”.<sup>30</sup> Mecanicismo y organicismo se oponen entre sí como la determinación extrínseca a la auto-determinación o la libertad. De manera que, de acuerdo con la perspectiva lógica, la vida y la libertad no son principios contradictorios. Antes bien, llegan a identificarse: la vida es

---

<sup>30</sup> *WdL*, II, pp. 436-437 [445].

esencialmente determinación intrínseca, auto-determinación, libertad. Frente a la vida lógica, tanto la vida natural como la vida espiritual (incluida la del espíritu objetivo, la vida ética de un pueblo) son especificaciones y realizaciones concretas, aunque una de ellas, la espiritual, representa un logro, un salto cualitativo, con respecto a la natural, y en este sentido puede haber una jerarquía de niveles entre ellas. La vida espiritual hace patente aquella auto-determinación que ya estaba en germen en la vida lógica y que en la vida natural se encuentra apenas realizada. Pero la vida espiritual no produce ese salto sin referirse a la vida natural. Es por negación de la vida natural como pretendido principio normativo fundamental que puede realizarse el ingreso del individuo al orden normativo del espíritu objetivo.

## Referencias Bibliográficas

ASSALONE, E. Hegel normativista. La prioridad de la práctica, la autoconciencia como logro social y como sujeto de estados normativos en el cap. IV de la Fenomenología del espíritu. **Ideas y Valores**, 64 (158), 61-84. 2015.

ASSALONE, E. Mediación ética y organicismo político. Los tres silogismos de la eticidad y la articulación orgánica del Estado en Hegel. En Héctor Ferreiro; Thomas Sören Hoffmann y 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** (p. 123-138). Porto Alegre: Editora FI; EDIPUCRS. 2014.

BECCHI, P. La doctrina hegeliana del organicismo político. **Escritos de Filosofía**, XIII (25-26), 75-99. 1994.

BEISER, F. **Hegel**. New York: Routledge. 2005.

- BOBBIO, N. y BOVERO, M. **Società e Stato nella filosofia politica moderna: Modello giusnaturalistico e modelo hegelo-marxiano.** Milán: Il Saggiatore. 1979.
- BRANDOM, R. B. The Structure of Desire and Recognition: Self-Consciousness and Self-Constitution. En Heikki Ikäheimo y Arto Laitinen (Eds.). **Recognition and Social Ontology** (p. 25-51). Leiden/Boston: BRILL. 2011.
- BRANDOM, R. **Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality.** London/Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press. 2002.
- COKER, F. W. **Organismic Theories of the State: Nineteenth Century Interpretations of the State as Organism or as Person.** New York: Columbia University. 1910.
- DE VOS, L. Das Leben des Staates. En Andreas Arndt; Jure Zovko y Myriam Gerhard (Hrgs.), **Das Leben denken: Hegel-Jahrbuch 2006** (p. 340-346). Berlin: Akademie Verlag. 2006.
- GÓMEZ RAMOS, A. ¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel. En Ramón Rodríguez García; María José Callejo Hernanz, Juan José García Norro et al. **De la libertad del mundo: Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón** (p. 407-423). Madrid: Escolar y Mayo. 2014.
- HEGEL, G.W.F. **Ciencia de la Lógica.** Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar, vol. 2. 1993.
- HEGEL, G.W.F. **Elements of the Philosophy of Right.** Edited by Allen W. Wood, translated by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press. Eighth printing. 2003.
- HEGEL, G.W.F. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio.** Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza. 2000.
- HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830.** Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1989.

- HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830**, Zweiter Teil, *Die Naturphilosophie*, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 9, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, Erste Auflage. 1986.
- HEGEL, G.W.F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse – 1830**. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1989.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenología del espíritu**. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 16ta. reimpresión. 2006.
- HEGEL, G.W.F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse**, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1989.
- HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2. Aufl. 1989.
- HEGEL, G.W.F. **Vorlesungen über die Philosophie der Natur**. Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen, Band 24,1, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1819/20, 1821/22 und 1823/24. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2012.
- HEGEL, G.W.F. **Wissenschaft der Logik**, tomo 2, en: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke* [in 20 Bänden], Band 6, Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 6. Aufl. 2003.
- KOJÈVE, A. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard. 1947.
- McTAGGART, J. y McTAGGART, E. **Studies in Hegelian Cosmology**. Cambridge: Cambridge University Press. 1901.
- NEUSER, W. Der Staat als sich auf sich beziehender Organismus. Bemerkungen zu Hegels Verwendung von Naturkonzepten in seiner Staatstheorie. En

Andreas Arndt; Karol Bal y Henning Ottmann (Hrsg.), **Hegel-Jahrbuch 1993/1994** (p. 344-349). Berlin: Akademie Verlag. 1995.

PATRIARCHI, A. Organicismo e Liberalismo nella Filosofia Classica Tedesca (Kant, Hegel, Marx), **Annali 2006**, XIX, 55-68. 2006.

PINKARD, T. **Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason**. Cambridge: Cambridge University Press. 1994.

PIPPIN, R. B. Brandom's Hegel. **European Journal of Philosophy**, 13 (3), 381-408. 2005.

PIPPIN, R. B. **Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life**. Cambridge: Cambridge University Press. 2008.

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

PSYCHOPEDIS, K. Zur Logik des Organischen in der Hegelschen Rechtsphilosophie. En: Andreas Arndt; Jure Zovko y Myriam Gerhard (Hrsg.), **Das Leben denken: Hegel-Jahrbuch 2006** (p. 361-367). Berlin: Akademie Verlag. 2006.

SEDGWICK, S. The State as Organism: The Metaphysical Basis of Hegel's *Philosophy of Right*. **The Southern Journal of Philosophy**, XXXIX, 171-188. 2001.

SIEP, L. Hegels Theorie der Gewaltenteilung. En H.-Ch. Lucas y O. Pöggeler (Hrsg.), **Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte** (p. 387-420). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. 1986.

TAYLOR, Ch. **Hegel**. Cambridge: Cambridge University Press. 1977.

VAN KRIEKEN, A. Th., **Über die sogenannte organische Staatstheorie: Ein Beitrag zur Geschichte des Staatsbegriffs**. Leipzig: Dunker und Humblot. 1873.



WOLFF, M. Hegels staatstheoretischer Organizismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen „Staatswissenschaft“. **Hegel-Studien**, 19, 147-177. 1984.



# **Crítica e Prática: uma interpretação da Introdução à *Filosofia do Direito* de Hegel à luz das discussões contemporâneas sobre a normatividade**

*Erick Lima*<sup>1</sup>

Já foi observado, de forma muito apropriada a meu ver, que o desenvolvimento do pensamento hegeliano obstaculizou a plausibilidade da tese de que se pudesse retornar romanticamente a passados idealizados, restaurando formas de vida específicas e pré-modernas capazes de refrear as tendências destrutivas e fragmentadoras impostas pela concepção subjetiva da liberdade, e mesmo da liberdade como autodeterminação. Também é possível mostrar que o desenvolvimento teórico de Hegel se deu pela via da necessidade de equipar a compreensão subjetivista da liberdade como autodeterminação com um componente objetivista, institucional e substancialista, relativo às práticas concretas de institucionalização dos processos modernos de justificação, através da qual a própria unilateralidade se torna, na verdade, em primeiro lugar legível. Hegel empreende esta sofisticada síntese recorrendo ao componente “comunitarista” presente, por exemplo, em Platão, Aristóteles e Montesquieu. Como Hegel não deseja comprometer o alcance da concepção moderna dos processos de justificação, pensados a partir da categoria de autodeterminação, com esta síntese se torna possível pensar a normatividade

---

<sup>1</sup> Universidade de Brasília/Brasil; callima\_er@hotmail.com

moderna do ponto de vista dos processos institucionais constitutivos de formas de vida<sup>2</sup>, ou seja, a visualização da forma como processos especificamente modernos de legitimação se encontram ou podem se encontrar inseridos nas práticas modernas. O objetivo mais geral, poder-se-ia dizer, consiste em pensar, em sua complementaridade, os processos de justificação e sua concretização em práticas, explicitando, assim, o próprio sentido, socialmente relevante, em que a liberdade como autodeterminação pode ser a realização moderna da liberdade.

### 1.

Alguns dos parágrafos mais célebres da introdução à *Filosofia do Direito* ajudam a respaldar essa leitura, na medida em que esclarecem a cientificidade, o caráter filosófico e “metodológico”, do esforço contido na obra. “A ciência do Direito é *uma parte da Filosofia*. Por isso, [como ciência] ela tem de, a partir do conceito, desenvolver a *ideia*, enquanto esta é a razão de um objeto, ou, o que é o mesmo, ela tem de dirigir o seu olhar ao próprio desenvolvimento imanente da coisa mesma.” (HEGEL, 1970, 7, 30) Naturalmente, não posso, na presente oportunidade, elucidar completamente essa relação entre a filosofia do direito e o “método dialético”<sup>3</sup>. Para falar a verdade, num dos mais célebres parágrafos da introdução à *Filosofia do Direito*, fica clara a compreensão da dialética<sup>4</sup> como a transformação da concepção kantiana de

---

<sup>2</sup> Pippin tem uma compreensão muito instigante dessa “racionalidade objetiva da ordem social, a ordem que incorpora a pretensão a autoridade normativa de uma maneira consistente com a única origem possível de tal autoridade: agentes livres, racionalmente autodeterminantes em relações inevitáveis de reconhecimento recíproco.” (PIPPIN, 2008, 236)

<sup>3</sup> A esse propósito me parece convir perfeitamente o alentado e inspirador esforço de Klaus Vieweg (VIEWEG, 2012).

<sup>4</sup> “A dialética superior do conceito não consiste em produzir e apreender a determinação meramente como barreira e como contrário, mas, sim, em produzir e apreender a partir dela o conteúdo e o resultado *positivos*, enquanto por essa via, unicamente, a dialética é *desenvolvimento* e progredir imanente ... / Considerar algo racionalmente não significa acrescentar de fora uma razão ao ob-jeto e, por este intermédio, elaborá-lo, senão que o ob-jeto é por si mesmo racional; aqui é o espírito na

autodeterminação numa teoria da objetividade, numa ontologia e numa teoria da compreensão, a qual se constitui pela relação intrínseca entre a razão objetiva e a razão subjetiva, entre substância e sujeito, de tal maneira que compreender passa a consistir na apreensão conceitual de uma miríade de práticas e conceitos compartilhados, dotados de autoridade normativa.

No presente trabalho, interessa-me principalmente chamar a atenção para o comprometimento de Hegel, mesmo na *Filosofia do Direito*, com um movimento de virada pragmática na ontologia, o qual prepara uma instigante e de múltiplas decorrências noção social de ontologia como constituída pelas práticas e conceitos compartilhados comunitariamente, elementos dotados de autoridade normativa. Parece-me que, depois de Sellars, Pinkard foi o primeiro a chamar atenção do comprometimento de Hegel com esse paradigma. Segundo Pinkard, “o fornecimento de razões ... é ele mesmo uma 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 Hegel e a “pragmática linguística” surgida com o último Wittgenstein. “Aquilo que nós denominamos “seguir uma regra” é algo que somente um homem, somente uma vez na vida, poderia fazer ? – E isto é, naturalmente, uma observação sobre a gramática

---

sua liberdade, o ápice da razão autoconsciente, que se dá efetividade e se gera como mundo existente; a ciência tem somente a tarefa de trazer à consciência esse trabalho próprio da razão da coisa.” (HEGEL, 1970, 7, 83/84)

da expressão “seguir a regra” ... compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.” (WITTGENSTEIN, 1984, I, 199) A compreensão de frases está ligada ao engajamento apropriado nas práticas que tornam significativo determinado signo, nas práticas de seu uso, as quais são incorporadas em formas de vida sócio-culturais. Compreender uma linguagem, isto é, a diversidade do entrelaçamento entre os elementos linguísticos e as práticas extralinguísticas, é adquirir competências que habilitam à participação nestas atividades regradas. Na linha dessa aproximação, Pippin entende o conceito hegeliano de espírito ou de “ordem normativa” como

“uma questão “lógica” ou categorial sobre o natural e o normativo ou, tal como Sellars primeiro o formulou, o espaço das causas e o espaço das razões ... É também verdade, portanto, que Hegel pensa os conceitos e normas funcionalmente, em termos kantianos, como predicados de juízos possíveis, e então, vai mais longe do que Kant ao ligar toda possível compreensão do conteúdo conceitual e normativo ao uso efetivo nos limites de uma comunidade linguística, orientada sensivelmente por normas ou pela emissão de juízos. Em outras palavras, enquanto a teoria mais fundamental das categorias em Hegel é uma teoria da normatividade (normas para tornar o mundo inteligível e para agir corretamente), não é uma teoria simplesmente formal, prescritiva. Conteúdo conceitual é compreendido como fixado pelo uso efetivo, de maneira que não há nenhuma separação “ser/dever-ser ... esta interpretação requer, em última instância, que a natureza da autoridade de tais coerções normativas e ideais seja autolegislada ... sob estas premissas, exercer a autoridade normativa em geral é compreendido enfaticamente como a expressão de intenção no espaço público e social, funcionando como [norma] que autoriza somente se há um contexto social suficientemente harmonioso e dotado de sentido, capaz de responder, de maneira correta, a possíveis desafios apresentados a uma tal autoridade.” (PIPPIN, 2008, 236)

Aqui basta apreender a relação entre processos de justificação e práticas compartilhadas, constitutiva dessa “ontologia social”, em seus contornos gerais. Uma vez garantida a necessidade do conceito de direito através de sua dedução ou demonstração, entendida por Hegel no sentido de “seu ter vindo a ser enquanto *resultado*” (HEGEL, 1970, 7, 30), deve-se

“olhar em torno aquilo que nas representações e na linguagem lhe corresponde. Mas o modo como este conceito é por si em sua *verdade* e como ele é na *representação* não só pode ser diverso um do outro, senão que ele têm de sê-lo, também, quanto à forma e à figura. Se, entretanto, a representação também não é falsa quanto ao seu conteúdo, o conceito pode, certamente, ser mostrado como contido nela, e, quanto à sua essência, como nela presente, isto é, a representação pode ser erguida à forma do conceito. Mas ela é tão pouco padrão de medida e critério do conceito, necessário e verdadeiro por si mesmo, que é antes ela que tem de tomar dele a sua verdade, e a partir dele corrigir-se e reconhecer-se (*sich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen*).” (HEGEL, 1970, 7, 31)

Com efeito, defende Hegel, para além (ou justamente pelo fato) de a progressão categorial na *Filosofia do Direito* ocorrer em ritmo dialético, a tese de que tenha como solo um conceito cuja necessidade em si e para si já foi demonstrada como objetividade espiritual apropriada à modernidade inviabiliza a linearidade de uma simples aplicação da estruturação lógica do conceito ao âmbito jurídico. Ao contrário, justamente porque o direito é o próprio conceito em seu tensionamento entre processos de autojustificação e quadros institucionais com eles condizentes, a progressão categorial da *Filosofia do Direito* envolve sempre a demonstração do caráter verdadeiro da representação enquanto conteúdo a partir da elevação dela, sobretudo em sua estruturação linguística, ao conceito, isto é, à interpenetração dos processos de justificação da normatividade e das práticas linguisticamente estruturadas e compartilhadas nas formas de vida modernas.

“Aqui, é preciso pressupor, a partir da lógica filosófica, em que consiste o procedimento científico da Filosofia.” (HEGEL, 1970, 7, 31) Assim, como veremos, a *démarche* dialética da ciência filosófica do direito, que faz do caráter revolucionário dos processos de modernização – compreendidos no bojo de uma conexão imanente entre práticas e justificação – o cerne da filosofia do direito, consiste em deslindar a interpenetração da autocertificação e do quando institucional, da indeterminidade e da determinação, da infinitude e da finitude.

Eis por que Hegel depreende decorrências desse programa numa reinterpretação da relação entre direito natural e positivo. Embora reconheça o estatuto de certa autonomia à “ciência positiva do direito” (HEGEL, 1970, 7, 32), na jurisdição, sobretudo no que tange a problemas de aplicação, do entendimento, Hegel defende uma relação entre direito natural e positivo que, embora difícil de apreender num primeiro momento, serve à visualização do caráter inovador de seu esforço filosófico. “Seria um grande malentendido inverter o fato de que o direito natural ou o direito filosófico é diverso do direito positivo na afirmação de que eles se opõem um ao outro e conflitam entre si.” (HEGEL, 1970, 7, 32) Mas se não se deve nem confundi-los e nem tratá-los como absolutamente opostos, em que consiste afinal a posição de Hegel ? Em nada mais senão em captá-los na sua imbricação, em sua interpenetração, ou, numa palavra, captá-los como determinações contraditórias de uma unidade, como momentos de uma totalidade concreta, direção na qual, defende Hegel, deixa-se perceber sobre ele a influência proveniente de Montesquieu,

“... quem estabeleceu a verdadeira visão histórica, o legítimo ponto de vista filosófico: considerar a legislação em geral e as suas determinações particulares não isolada ou abstratamente, mas sim, muito mais como momento dependente de *uma* totalidade, em conexão com todas as determinações restantes que constituem o caráter de uma nação e de uma época; nessa



conexão elas adquirem a sua verdadeira significação, assim como, a sua justificação.” (HEGEL, 1970, 7, 34)

Hegel deseja que sua ciência filosófica do direito possa ultrapassar, onde for possível e de forma imanente, a visada propiciada pelo entendimento acerca da explicação e justificação histórica, alcançando, a partir da tessitura prático-normativa do quadro institucional, “o significado de uma justificação *válida em si e por si*” (HEGEL, 1970, 7, 34) Por conseguinte, assumindo uma postura que me parece ainda hoje inspiradora para uma teoria crítica da sociedade, para uma teoria da modernidade, para uma filosofia social e para um teoria pragmatista da normatividade, Hegel parece defender que a justificação racional e a explicação histórica tem de ser diferenciadas enfaticamente, mas que não se pode perder sua conexão intrínseca, sua imbricação e, por conseguinte, não se pode deixar de apontar os potenciais de práticas concretas e compartilhadas para desenvolver padrões de justificação de normas que sejam condizentes com a noção de autodeterminação, à qual o pensamento de Rousseau, Kant e Fichte alçou o espírito moderno. Se um resultado direto desse programa é a ideia de que os processos tipicamente modernos de autolegitimação e justificação necessitam ser ancorados e sustentados em práticas e instituições que favoreçam seu desencadeamento<sup>5</sup>, também a esta altura começa a se delinear a verdadeira promissória a ser resgatada: para não sucumbir à dialética do esclarecimento e à perda de substancialidade pela absolutização da racionalidade subjetiva, Hegel tem de preservar teoricamente os dois momentos como interligados, pensando-os

---

<sup>5</sup> As ideias morais “têm que ser transformadas, como diz Hegel, em debates concretos da vida cotidiana. E assim é em realidade: toda moral universalista depende da sustentação e do apoio que lhe ofereçam as formas de vida. Necessita de certa concordância com práticas de socialização e educação que ponham em marcha nos sujeitos controles de consciência fortemente internalizados e fomentem identidades do eu relativamente abstratas. Uma moral universalista necessita também de certa concordância com instituições sociais e políticas em que já estejam encarnadas ideias jurídicas e morais de tipo pós-convencional.” (HABERMAS, 1986, p. 23)

em sua unidade contraditória, para o que se faz necessário assumir o caráter em si racional dos quadros institucionais modernos, uma concepção de racionalidade objetiva que seja capaz de explicar as formas pelas quais pode provocar sobre si mesma a coerção dos processos de justificação<sup>6</sup>.

Seja como for, caso eu possa me considerar numa direção minimamente correta até este ponto, seria possível interpretar de maneira mais intuitiva duas teses colhidas por Hegel em sua interpretação dialética da autodeterminação, tema do célebre §7, ambas as teses profundamente relacionadas à ideia de que a filosofia especulativa ousa “apreender a *negatividade* imanente no universal e no idêntico, como no eu”, e que, por causa disso, torna-se capaz de apreender “*o dualismo da infinitude e da finitude ... na imanência e na abstração.*” (HEGEL, 1970, 7, 52). Primeiramente, a tese de que a autodeterminação da vontade, quando compreendida coerentemente, é, enquanto unidade dialética da indeterminação e da determinidade, o conceito como singularidade mediada consigo e em si mesma e que, sendo assim, “o concreto e verdadeiro (e todo verdadeiro é concreto) é a universalidade que tem o particular por oposto, mas um particular que pela sua reflexão dentro de si igualou-se ao universal” (HEGEL, 1970, 7, 54). Em segundo lugar, a ideia de que o “conceito concreto de liberdade” (HEGEL, 1970, 7, 56) – o qual torna claro que “a liberdade não reside ... nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas” (HEGEL, 1970, 7, 56) – acha-se explicitado, ainda que como

---

<sup>6</sup> Se a crítica da modernidade sucumbe, em geral, à armadilha não-dialética de que o travamento se deve à confusão iniludível entre gênese e validade, contraditoriamente ligada à expectativa por um desmascaramento instantâneo sem a promissória de uma dimensão enfática de validade, Habermas recupera tendências da dialética anteriores à aporética da crítica totalizante, o entrelaçamento entre os contexto de sentido e o contexto factual, entre a validade e a gênese, tendências que me parecem estar pronunciadas no texto hegeliano. “[E]las precisam ser separadas pelo pensamento que faz a *mediação* da maneira procedural, o que significa: sempre de novo. Na argumentação, crítica e teoria, esclarecimento e fundamentação *se entrelaçam* continuamente, mesmo quando os participantes do discurso *tem de assumir* que, sob os inevitáveis pressupostos de comunicação do discurso argumentativo, somente tem vez a coação não coercitiva do melhor argumento. Mas sabem, ou poderiam saber, que também esta idealização só é necessária uma vez que as convicções se formam e se mantêm em um *medium* que não é “puro” (HABERMAS, 2001, p. 185/186).

sentimento, no amor e na amizade, nos quais nem a determinação é sentida como extrínseca e, por conseguinte, também não infringe a cláusula de um acolhimento autodeterminado, assim como a indeterminidade se acomoda a uma relação intersubjetiva como condição de sua concretude: tem-se aqui um autêntico e paradigmático caso de conexão imanente entre infinitude e a finitude, entre a indeterminidade e a determinidade.

## 2.

Como se pode perceber, mesmo que de forma geral, a imbricação entre justificação e práticas institucionalizadas numa perspectiva mais societária torna-se mais clara nos §§ 21-24, nos quais Hegel tematiza seu conceito chave de vontade livre em si e para si, a universalidade que, enquanto forma infinita, tem-se a si mesma como objeto e fim e que constitui, como diz Hegel, “o princípio do direito, da moralidade e de toda a eticidade” (HEGEL, 1970, 7, 71). Interessa-me aqui sobretudo aquilo que nesse contexto pode render uma interpretação mais ético-política da má infinitude como aporia resultante da concepção insuficiente que a modernidade tem de seu próprio emblema: a liberdade.

No § 22, Hegel promove uma tal reflexão, logo depois de se referir novamente à sua crítica ao problema de uma compreensão da liberdade pautado pela ficção linguística da identidade. A vontade livre em si e para si é, diz Hegel, verdadeiramente infinita e, na verdade, o infinito atual, efetivamente infinita, já que “o ser-aí do conceito, ou sua exterioridade objetual, é o interior ele mesmo.” (HEGEL, 1970, 7, 73) Por outro lado, a modernidade sistematicamente retém, sob a inspiração de premissas linguístico-conceituais inconfessáveis<sup>7</sup>, essa dinâmica, essa fluidez estabelecida

---

<sup>7</sup> “quando se fala somente de vontade livre como tal, sem a determinação segundo a qual ela é em si e *para si* vontade livre, então se fala apenas da *disposição (Anlage)* da liberdade, ou seja, da liberdade natural e finita, e justamente com isso, apesar das palavras e da opinião, não da vontade livre.” (HEGEL, 1970, 7, 73)

pela imbricação entre a infinitude e a finitude, entre o ser-aí e o conceito. O resultado disso é a fixação numa concepção de infinitude meramente potencial, incapaz de acessar a relação imanente entre finito e infinito, pensada numa compreensão do *infinitum actu*, uma “infinitude meramente negativa e ruim, a qual não tem, assim como a verdadeira [infinitude], o retorno adentro de si mesma. A vontade livre é verdadeiramente infinita, pois ela não é meramente uma possibilidade e disposição, mas antes seu ser-aí exterior é sua interioridade, ela mesma.” (HEGEL, 1970, 7, 73) Mas como interpretar o sentido ético-político e societário da má infinitude? Do ponto de vista relevante a uma teoria da sociedade moderna, a má infinitude é resultante de uma hipertrofia da dimensão puramente subjetiva da liberdade e, como em Kant, Rousseau e Fichte, da autodeterminação. Trata-se, portanto, da formulação “lógica” do desapareço por práticas institucionalizadas determinadas, bem como uma tendência à afirmação radical de liberdade na figura da singularidade excludente. Com isso, a ideia de má infinitude congrega em si as principais unilateralidades de que é vítima a própria autocompreensão moderna da legitimidade e, por conseguinte, associa-se intimamente com os sintomas ocasionados por essa unilateralidade na vida ético-política: formas fanáticas de estranhamento do mundo institucional, uma postura em geral calculista e reducionista dos indivíduos para com seus impulsos e afetos, e uma estrutural perda da substancialidade. Por outro lado, a vontade livre em si e para si, célula-tronco da filosofia hegeliana do direito, é a tentativa de vencer, do ponto de vista de uma filosofia política, de uma filosofia social e de uma teoria da justiça, essa unilateralidade, conduzindo à apreensão da imbricação entre as práticas compartilhadas e institucionalizadas, por um lado, e a forma paradigmática dos processos modernos de justificação e legitimação.

“É a universalidade *concreta* dentro de si e, assim, sendo para si, que é a substância, o gênero imanente ou a ideia imanente da autoconsciência; – é o conceito da vontade livre como o *universal* que *se estende sobre e abarca* o seu ob-jeto, que *perpassa a sua determinação*, que nela é idêntico consigo. – O universal sendo em si e para si é, em princípio, o que se chama de *racional* e o que só pode ser apreendido dessa maneira especulativa.” (HEGEL, 1970, 7, 74)

Parece-me que este itinerário retoma, de maneira extraordinária, tópicos presentes no próprio desenvolvimento intelectual de Hegel, estágios nos quais importantes filosofemas ocidentais são assimilados criticamente e combinados numa teoria abrangente da atualização prático-institucional da dinâmica moderna da justificação de normas, embasada na noção de autodeterminação. Trata-se de uma sensacional combinação da tese aristotélica da consumação sócio-política da natureza dependente, deliberativa e relacional do ser humano<sup>8</sup>, da posição rousseauísta-kantiana da liberdade como autodeterminação, da intuição de Montesquieu acerca do normativo e do institucional como momentos da totalidade concreta e da tese espinosana<sup>9</sup> da relação imanente e substancial entre o infinito e o finito, entre sujeito e objeto, entre a indeterminação e a determinação. A minha

---

<sup>8</sup> O jovem Hegel segue um programa de uma correção “comunitarista” do direito natural moderno. A tese fundamental da política clássica de que “o positivo é, segundo a natureza, anterior ao negativo, ou, como diz Aristóteles, o povo é, segundo a natureza, anterior ao singular” (HEGEL, op. cit., vol.2, 505), é evocada no intuito preciso de “contrabalancar” o individualismo e atomismo da compreensão jusnaturalista da associação política. No *System der Sittlichkeit*, através de um resgate não simplesmente programático, como no *Naturrechtsaufsatz*, da tese aristotélica da “anterioridade da pólis”, Hegel estabelece, em sua teoria do desenvolvimento da eticidade, a conexão entre a liberdade individual, radicalizada pela filosofia transcendental, e a formulação de um quadro institucional comunitário no qual aquela liberdade pode encontrar sua efetivação adequada, o que estabelece a feição madura de sua filosofia política.

<sup>9</sup> O programa de um “sistema da eticidade”, delineado no *Naturrechtsaufsatz* e levado a termo, graças ao alinhamento de Hegel à *Potenzmethode* de Schelling, no *System der Sittlichkeit*, caracteriza-se sobretudo por uma equiparação da doutrina espinosana da substância infinita, à qual Hegel adere imediatamente depois da *Seinsmetaphysik* do período de Frankfurt graças à influência do projeto schellingniano de mediação entre Kant e Espinosa, com a doutrina aristotélica da comunidade política.

tese acerca do ponto de vista mais geral fornecido pela Introdução à Filosofia do Direito consiste em que esse projeto ambicioso e ousado, o qual pode ser descrito como tentativa de visualizar a dinâmica social especificamente moderna em termos de uma complementaridade entre autodeterminação e atualização, é o constituinte fundamental da noção incomum, algo contra intuitiva mas prodigiosa, que Hegel tem do *Direito (Recht)*.

A partir de tais ideias, eu gostaria de retomar alguns parágrafos da *Filosofia do Direito* que se debruçam especialmente sobre o conceito de direito, discutindo seus aspectos, por assim dizer, subjetivo e objetivo. “A ciência filosófica do Direito tem por objeto a *idéia do Direito*, o conceito do Direito e a sua efetivação” (HEGEL, 1970, 7, 28) Obviamente, é uma sentença imbuída das decorrências da tese de que a Lógica é o “espírito omnivivificante de todas as ciências” (*der allbelebende Geist aller Wissenschaften*) (HEGEL, 1970, 8, p. 77). Entretanto, interessa-me reter o sentido de tal ideia mais relevante para a teoria hegeliana da normatividade. Hegel sugere, no decorrer do texto, que a filosofia tem a ver sobretudo com a indicação da unilateralidade e inverdade de “meros conceitos” (*bloÙe Begriffe*), ou seja, com a crítica de compreensões da realidade a que comumente se recorre, mas que são incapazes de pensar seu próprio lastro institucional. Mas o que mais interessa à filosofia, desvencilhando-se dos meros construtos do entendimento, é mostrar que “é o *conceito* ... o que unicamente tem *efetividade* e que a tem de modo tal, que ele mesmo se dá esta efetividade” (HEGEL, 1970, 7, 29), isto é, desenvolver a teoria da normatividade conceitual capaz de abranger o pensamento de sua própria efetividade: apenas uma teoria da normatividade capaz de corresponder ao desiderato por uma apreensão de sua institucionalidade faz jus ao emblema mais sofisticado da modernidade, isto é, a liberdade como autodeterminação, como racionalidade que dá a si mesma seu conteúdo. “A *configuração (Gestaltung)* que o conceito se dá na sua efetivação é, para o conhecimento do próprio *conceito*, o outro

momento essencial da ideia, diferente da *forma* de ser somente *conceito*.” (HEGEL, 1970, 7, 29) Apesar de sua escandalosa sentença (que tem sido interpretada como sendo supostamente) sobre a irrelevância do ser-aí, parece-me que Hegel nesse parágrafo tenciona explicitar o escopo de uma teoria da normatividade racional que, do ponto de vista da filosofia prática, seja capaz de corresponder às mais profundas exigências postas pelas revoluções burguesas, as quais, embasadas em “meros conceitos”, muitas vezes talvez não tenham conseguido se tornar conscientes disso, mas reivindicam a compreensão da interpenetração dos processos de justificação e do quadro institucional. “A unidade do ser-aí e do conceito, do corpo e da alma é a ideia. Ela é não só harmonia, mas também interpenetração perfeita (*vollkommene Durchdringung*).” (HEGEL, 1970, 7, 29) Trata-se, a um só tempo, em ritmo dialético, da compreensão da dimensão institucional, efetiva, objetiva, assim como também da dimensão subjetiva, aquela dimensão da justificação, da validade, à qual se referem Rousseau e Kant como sendo digna de uma semântica específica (BRANDOM, 2002, 234) e, do ponto de vista dos processos históricos pelos quais a modernidade se impôs, omniabrangente, isto é, capaz de se insinuar na compreensão das diversas práticas institucionalizadas e compartilhadas. Esta filosofia do direito, transformada em teoria social normativa, mantém com o sofisticado esforço rousseauísta-kantiano uma relação ambígua. Na medida em que revela o subjetivismo de sua concepção de autodeterminação, revela-a como mero conceito e, por isso, como unilateral; na medida em que ousa pensar a componente institucional como intrinsecamente atrelada à normatividade conceitual, faz jus, de maneira radical, à própria noção de autodeterminação, fojando um robusto conceito de liberdade: “a ideia do Direito é a liberdade, e para ser verdadeiramente apreendida, ela tem de ser conhecida no seu conceito e no seu ser-aí.” (HEGEL, 1970, 7, 29)

Portanto, não é inteiramente verdade que o ser-aí seja desprezado. O problema é que, numa teoria das instituições formulada em harmonia (*Harmonie*) com a teoria da normatividade conceitual, ou seja, do ponto de vista filosófico, essencial como produto do desenvolvimento histórico é a “configuração”, o mundo de instituições e práticas compartilhadas perpassado pelos processos modernos de justificação e validação. Assim, desenvolver a ideia a partir do conceito é lançar olhos sobre “o próprio desenvolvimento imanente da coisa mesma” (HEGEL, 1970, 7, 29), o que inclui certamente o desdobramento do conceito como efetividade, no sentido de uma normatividade conceitual forte, mas também o sentido de uma passagem das representações imediatas, das práticas institucionais constitutivas do “mundo da vida”, ao conceito.

“Se, entretanto, a representação também não é falsa quanto ao seu conteúdo, o conceito pode, certamente, ser mostrado como contido nela, e, quanto à sua essência, como nela presente, isto é, a representação pode ser erguida à forma do conceito. Mas ela é tão pouco padrão de medida e critério do conceito, necessário e verdadeiro por si mesmo, que é antes ela que tem de tomar dele a sua verdade, e a partir dele corrigir-se e reconhecer-se.” (HEGEL, 1970, 7, 31)

Vimos acima que do § 3 provém uma exigência criada no contexto histórico moderno. Para Hegel, a modernidade força o pensamento a compreender a relação entre substância e sujeito e, no caso específico de uma teoria da justiça, a pensar a conexão espiritual do positivo e do natural, da facticidade e da validade, sem que se deva assumir nem a postura resignada do “positivismo jurídico”, nem o abstracionismo dos teóricos do dever-ser e da infinitude ruim, os entusiastas dos processos puros de legitimação de normas. O risco no primeiro caso é aquele de preservar excessivamente a tradição, perdendo a dimensão da validade. O risco no segundo caso é por em marcha, de maneira ainda mais



exasperada, a dialética do esclarecimento e a perda pela subjetividade de sua substancialidade. “O solo do Direito é, em geral, o [elemento] espiritual” (HEGEL, 1970, 7, 45) O ponto de partida é, portanto, para Hegel, uma interpretação da síntese que ele pensa ter sido proposta por Montesquieu do natural e do positivo como constitutiva de sua noção de espírito, concebido então, de acordo com os desenvolvimentos anteriores, como um conjunto de práticas compartilhadas, consolidadas ou não em instituições, sob a pressão constante dos processos de legitimação que se insinuam mais fortemente no mundo das ações com a formação da modernidade política.

Este entrelaçamento, consitutivo do espírito, é o ambiente no qual o direito, em sua acepção especificamente hegeliana, terá seu desenvolvimento imanente. Este ambiente é dinamizado pela assimilação do desenvolvimento teórico moderno nos processos de legitimação: “seu [do Direito] lugar mais preciso e o seu ponto de partida [é] a vontade que é livre” (HEGEL, 1970, 7, 45). Os §§ 5, 6 e 7 mostrarão como Hegel pretende fazer isso, ou seja, a partir do argumento de que o conceito rousseauísta-kantiano de autodeterminação conduz, caso seja compreendido de forma consistente, à tese especulativa de que “a liberdade constitui a sua substância e a sua destinação” (HEGEL, 1970, 7, 45) Assim, ao estabelecer a liberdade não apenas como estruturação substancial da vontade livre, conexão imanente de seus momentos positivo e negativo, finito e infinito, factual e legítimo, mas também como seu fim, sua destinação, seu objeto, seu mundo, Hegel propõe uma teoria do direito que rompe com a tendência formalista de um abstracionismo institucional<sup>10</sup>, unindo à teoria do direito, ao

---

<sup>10</sup> Honneth toma de Hegel um conceito intersubjetivista de liberdade individual que focaliza a tessitura de interações unicamente capazes de efetivar a liberdade do indivíduo. Assim, recuperando algo das críticas do “comunitarismo” ao liberalismo (FORST, 1995), mas sem renunciar às bases normativas de uma concepção de justiça alheia ao relativismo, Honneth formula uma teoria da justiça que, contrapondo-se a Rawls, pretende neutralizar aquele expediente “abstracionista”, proveniente da tradição kantiana e que se consuma na pretensão de uma dedução do quadro institucional prioritariamente partir de princípios. Tal “dedução” de um quadro institucional faria, de acordo com Hegel, abstração do contexto. Honneth propõe a reconstrução, a partir da necessária

contrário, uma teoria da justiça, e à filosofia política, uma teoria social normativa. Trata-se, do ponto de vista dos potenciais para uma crítica da sociedade moderna, de uma teoria na qual, devido à relação pensada dialeticamente entre razão subjetiva e razão objetiva, a modernidade pode ser visualizada, por exemplo, no processo de corrosão da eticidade, legível institucionalmente, desencadeado pela absolutização da razão subjetiva.

Sistematizando nossas observações, podemos distinguir esquematicamente cinco dimensões contidas neste programa: uma teoria da normatividade conceitual, uma teoria da justiça como dimensão correspondente à institucionalidade, uma teoria da sociedade moderna, uma crítica das representações oriundas da participação imediata em práticas e instituições, e uma filosofia política como consolidação da vontade livre não apenas em instituições societárias, mas também estatais. O resultado mais geral desse programa é a compatibilização, a interpenetração da segunda natureza forjada a partir daquelas representações com o rigor de uma teoria das instituições condizentes com a noção enfática de normatividade conceitual desenvolvida a partir da noção moderna de autodeterminação. “O sistema do direito é o reino da liberdade efetivada, o mundo do espírito produzido a partir do próprio espírito como uma segunda natureza .” (HEGEL, 1970, 7, 45)

Parece-me que uma interpretação tal como esta que estou alinhavando pode ser respaldada no esclarecimento terminológico avançado por Hegel nos §§ 25 e 26. Segundo a observação geral constante no § 26, os componentes subjetivo e objetivo da vontade

---

ancoragem das possibilidades de autorrealização individual nas instituições existentes, dos elementos normativos de uma concepção de justiça, desde já atrelada à condição de fomentar concretamente uma individualização bem-sucedida, contrapondo-se à compreensão da relação entre os princípios justiça e os “bens básicos” em Rawls e, por conseguinte, fazendo da “reconstrução normativa” uma alternativa ao construtivismo de extração kantiana: as interações formativas não são somente um bem básico, mas a própria concepção moderna de justiça se vincula à ideia de possibilitar, no tecido formado pela prática comunicativa, a plena autorrealização individual (HONNETH, op. cit., p. 63, 131, 140).

livre somente podem – e eis aí a marca inconfundível da estruturação dialética<sup>11</sup> da liberdade concreta – ser compreendidos em sua relação recíproca. “Na vontade ... que só pode ser sabida *como o concreto*, tais oposições, que devem ser abstratas e simultaneamente determinações *desta vontade*, conduzem por si mesmas a essa identidade das mesmas e à troca das suas significações” (HEGEL, 1970, 7, 76) A tese mais geral de Hegel parece ser a de que, para se compreender a vontade livre não se pode permanecer apenas na diferença estanque entre seus componentes, justamente porque eles somente são sabidos como o concreto, como “*unidade de determinações diferentes*” (HEGEL, 1970, 8, 176). Interessa-me aqui perseguir as decorrências desta ideia para as concepções mais enfáticas, mais legítimas (*hochberechtigte*) e, aparentemente, mais independentes de objetividade<sup>12</sup> e subjetividade<sup>13</sup>: a objetividade férrea do mundo

---

<sup>11</sup> “Estas determinações lógicas de subjetividade e objetividade foram, aqui, especialmente arroladas, com a intenção de assinalar expressamente ... que com elas ocorre o mesmo que com outras diferenças e determinações-da-reflexão contrapostas entre si, a saber, que elas, por causa da sua finitude e, portanto, da sua natureza dialética, passam ao seu oposto.” (HEGEL, op. cit., vol.7, 76)

<sup>12</sup> “a vontade *objetiva*, porém, enquanto *desprovida da forma infinita* da autoconsciência, é a vontade imersa no seu objeto ou no seu estado, como quer / que esteja constituída segundo o seu conteúdo” (HEGEL, op. cit., vol.7, 75/76). Neste sentido enfático, em cuja aparente e extrema independência a modernidade filosófica cai quase que “inconscientemente” (*bewußtlos*) (HEGEL, op. cit., vol.7, 76) por força de sua própria dinâmica conceitual, ergue-se a pretensão de se falar numa pura institucionalidade, numa substancialidade férrea e sobre a qual não se operou a autorreflexão. “Finalmente, pode-se, também, denominar de 'objetiva' a vontade que está inteiramente mergulhada no seu objeto, a vontade infantil, que, carecendo de liberdade subjetiva, repousa na confiança, e a vontade escrava, que não se sabe ainda como livre e é, por isso, uma vontade desprovida-de-vontade. 'Objetiva' nesse sentido é toda vontade que age dirigida por uma autoridade externa e que ainda não completou o retorno infinito (a)dentro de si.” (HEGEL, op. cit., vol.7, 77)

<sup>13</sup> “a *pura forma*, a *unidade absoluta* da autoconsciência consigo mesma, unidade na qual a autoconsciência, enquanto eu = eu, é absolutamente interior e [um] repousar *abstrato* sobre si – a *pura certeza* de si mesmo, diferente da verdade” (HEGEL, op. cit., vol.7, 75) Assim, sugere Hegel, apesar dos significados de “subjetividade” da vontade livre mais atrelados ao indivíduo particular, há que se reter sobretudo este como o mais legítimo, vinculado à dimensão efaticamente moderna da autodeterminação. “Mas, então, pode ser igualmente chamado de 'subjetivo' aquele puro eu vazio, que só tem a si mesmo como ob-jeto e que possui a força de abstrair de todo conteúdo ulterior. A subjetividade tem, portanto, em parte, uma significação inteiramente particular, em parte, uma significação altamente legítima, já que tudo o que eu devo reconhecer, tem, também, a tarefa de tornar-se algo meu e de obter validade em mim. Esta é a infinita cobiça da subjetividade, a de tudo reunir e consumir nesta fonte simples do puro eu.” (HEGEL, op. cit., vol.7, 77)

institucional, do horizonte valorativo compartilhado, das orientações práticas seguidas de maneira imediata; por outro lado, a forma institucionalmente desconectada e pura da justificação de normas. Enfim, trata-se aqui daquilo que Hegel desenvolverá sob as noções de direito da subjetividade e direito da objetividade<sup>14</sup>. Com efeito, é a partir de redução proposital da envergadura da elucidação terminológica proposta por Hegel que eu gostaria de entender uma tese específica, bem como suas decorrências para a amplitude *sui generis* consitutiva do conceito hegeliano de direito.

“Assim, a vontade, enquanto liberdade *sendo interior a si*, é a própria subjetividade; esta é, por isso, o conceito da vontade e, assim, a sua objetividade. Finitude, porém, é a sua subjetividade na oposição em face da objetividade; nessa oposição, precisamente, a vontade não está junto a si, ela está emaranhada com o objeto, e a sua finitude consiste, exatamente do mesmo modo, em não ser subjetiva etc. – Qual a significação, portanto, que o subjetivo ou o objetivo da vontade devam ter, daqui para a frente, tem de ficar claro, cada vez, a partir da conexão que contém a sua posição em relação à totalidade.” (HEGEL, 1970, 7, 76)

A posição de Hegel neste trecho pode ser significativa, apesar (e talvez justamente por causa) do tom paradoxal que evoca a contradição da liberdade da vontade como arbítrio: a liberdade como interior, a própria subjetividade autodeterminante e autorreferente, embora devesse conter em si as condições de seu aporte objetivo e institucional (conceito de vontade), ao se retrair

---

<sup>14</sup> “O direito de não reconhecer nada que eu não tenha discernido como racional é o direito supremo do sujeito, mas, pela sua determinação subjetiva, ao mesmo tempo, [um direito] *fórmula*, e contra ele permanece firmemente estabelecido o *direito do racional* enquanto [direito] do objetivo sobre o sujeito.” (HEGEL, op. cit., vol.7, 244) Assim, para Hegel, o direito da objetividade significa a reivindicação feita pelo mundo institucional ou das práticas compartilhadas pelo reconhecimento prévio, por parte dos agentes, das regras pré-existentes e compartilhadas. O “direito da objetividade, correspondente à ação, assume a seguinte figura: visto que a ação é uma alteração que deve existir num mundo efetivo e quer, portanto, ser reconhecida neste, ela tem de ser em princípio conforme àquilo que *tem validade* nele. Quem quer agir nessa efetividade submeteu-se, *precisamente por isso*, a suas leis e reconheceu o direito da objetividade.” (HEGEL, op. cit., vol.7, 245)

frente à objetividade, permanece na dimensão da finitude e, *por isso mesmo*, emaranhada (*verwickelt*) com o objeto, sem a força de completar “o retorno infinito (a)dentro de si.” (HEGEL, 1970, 7, 77) Ora, justamente o esforço de pensar a necessária interpenetração entre o subjetivo e o objetivo, sem incorrer no abstracionismo institucional, mas sem perder a oportunidade de retornar (a)dentro de si a partir do envolvimento com formas limitadas e particulares de existência, eis aí, eu dizia, o elemento programático constitutivo do conceito hegeliano de direito.

Creio que os §§ 27 e 28 desenvolvem este elemento programático na forma de uma discussão multifacetada sobre o estatuto normativo da filosofia do direito – em primeiro lugar com a ideia de que um tal estatuto normativo somente pode ser contemplado por uma teoria social normativa e, por conseguinte, por uma teoria normativa das instituições. “O impulso absoluto do espírito livre ... [está] em que a sua liberdade seja ob-jeto para ele – que ela lhe seja objetiva tanto no sentido de ela ser o sistema racional do próprio espírito, quanto no sentido de que esse sistema seja efetividade imediata.” (HEGEL, 1970, 7, 78) Nesse sentido, parece que Hegel pensa de uma dupla maneira esse movimento entre “conceito abstrato da ideia de vontade”, “a vontade livre que quer a vontade livre”, e a “objetividade”: primeiro, o movimento pelo qual a liberdade se torna sistema racional e conceito desenvolvido, “*vernünftiges System - entwickelter Begriff*”, configurando-se como efetividade imediata, isto é, como uma teoria normativa das instituições, o sistema de práticas comunitárias capazes de ser “produzidas” pelo próprio conceito, condizentes, portanto, com os critérios normativos decorrentes do próprio emblema moderno da autodeterminação, compatíveis com o que seria um processo de aferição de instituições e práticas orientado por essa normatividade que se recusa a permanecer puramente formal e subjetiva. Na verdade, Hegel pensa que este movimento nada mais é do que o que já está implícito no projeto moderno, depurado na noção de autodeterminação, a “atividade da

vontade de suspender a contradição da subjetividade e da objetividade e de transpor os seus fins daquela determinação nesta, e, assim, ao mesmo tempo, permanecer na objetividade *junto de si.*” (HEGEL, 1970, 7, 78). Mas, de acordo com Hegel, aquilo que propriamente faz com que o programa filosófico estabelecido em torno de sua noção de direito de fato ultrapasse “a modalidade apenas formal da consciência, na qual a objetividade existe somente como efetividade imediata” (HEGEL, 1970, 7, 78), é justamente o fato de que as exigências dessa postura meramente formal somente podem ser satisfeitas numa teoria normativa das instituições e, na medida em que com esta a efetividade deixa de ser puramente imediata – no sentido propositadamente indicado por Hegel de uma objetividade supostamente deprovida da forma infinita – numa postura que se confunde com a perspectiva de uma teoria normativa da sociedade moderna, isto é, uma teoria dos processos societários produzidos historicamente na modernidade, examinados em seu potencial para desenvolver práticas e instituições capazes de abrigar os modos específicos de justificação condizentes com a noção de liberdade como autodeterminação. Eis por que Hegel interpreta aquela atividade *também* como “*desenvolvimento essencial* do conteúdo substancial da idéia.” (HEGEL, 1970, 7, 78) Essa substancialidade, uma totalidade de práticas e instituições historicamente produzidas e também perpassada pela forma especificamente moderna de justificação, ultrapassa, em seu caráter bidirecional, a diferença, ainda marcante na filosofia política ocidental, entre as dimensões subjetivas e objetivas da realização da liberdade. Essa tensão, essa bidirecionalidade, consitui a definição nominal, embora absolutamente *sui generis*, do direito à qual chega Hegel, “o fato de que um ser-aí em geral seja *ser-aí da vontade livre*” (HEGEL, 1970, 7, 79).

## 3.

Entende-se melhor também porque Hegel percebe este ponto de chegada de sua introdução à *Filosofia do Direito*, ainda mais a tese de que sua concepção de direito é idêntica à “liberdade enquanto ideia” (HEGEL, 1970, 7, 79), como oferecendo a possibilidade para uma enfática marcação de posição em relação aos dois principais teóricos da liberdade enquanto autodeterminação, a saber: Rousseau e Kant. De acordo com Hegel, a definição puramente coercitiva e restritiva do direito, à qual chega Kant, embora muito mais conveniente e condizente com uma concepção negativa da liberdade – como talvez em Hobbes – está contido no programa geral desenvolvido por Rousseau de que “o que deve ser a base substancial e o primeiro não é a vontade enquanto sendo em si e para si, enquanto vontade racional, não é o espírito enquanto espírito *verdadeiro*, mas sim enquanto indivíduo *particular*/, enquanto vontade do singular em seu arbítrio próprio.” (HEGEL, 1970, 7, 79/80) Hegel parece justamente acusar Rousseau – e, com ele, Kant – de haver concebido de maneira excessivamente subjetivizada o conceito de liberdade como autodeterminação. O que era para ser compreendido como investigação do enlace entre as dimensões subjetiva e objetiva da “liberdade enquanto ideia” (HEGEL, 1970, 7, 79), ou seja, a visualização das conexões entre os processos de justificação condizentes com a noção de autodeterminação e um quadro institucional apropriado, o qual não pode ser inteiramente separado daquela rede de práticas já produzidas pelos processos de modernização, torna-se, nas mãos de Rousseau – e, principalmente, nas de Kant – uma teoria focada na capacidade racional individual para a autodeterminação. Hegel retira então sua mordaz conclusão: se tudo que a liberdade como autodeterminação pode ser é uma faculdade individual, então, embora se possa esperar que instituições se compatibilizem fortuitamente com dimensão subjetiva da liberdade, em geral a

racionalidade das instituições e práticas teria de ser pensada como extrínseca, exterior, coercitiva, estranhada e, com isso, opressiva. O “racional só pode vir à luz enquanto restringindo essa liberdade, assim como, também, não enquanto algo imanentemente racional, mas sim, enquanto um universal externo, formal.” (HEGEL, 1970, 7, 80) Mais claro ainda fica o fato de que Hegel possa assim ver, na subjetivização da autodeterminação, não somente uma perspectiva filosoficamente insuficiente, mas sobretudo uma perspectiva que, por ser proveniente do mesmo processo pelo qual a modernidade sucumbe a um sistema insuficiente de racionalidade<sup>15</sup>, se desenvolve em paralelo com descaminhos e insuficiências não simplesmente filosóficas, mas concretizadas em práticas, instituições, no mundo da vida. “Esse ponto de vista está desprovido de todo pensamento especulativo e é rejeitado pelo conceito filosófico, porquanto ele produziu, nas cabeças e na efetividade, fenômenos, cujo horror só tem paralelo na trivialidade dos pensamentos nos quais se fundavam.” (HEGEL, 1970, 7, 80) Assim, para Hegel, a subjetivização kantiana da autodeterminação nada mais é do que a expressão, na filosofia prática moderna, do formalismo, o qual, de resto, é não somente a marca inconfundível da insuficiência do paradigma moderno de racionalidade, como ainda se conecta de múltiplas formas com os fenômenos da “positividade” (HEGEL, 1970, 1, 321/322), da cisão (HEGEL, 1970, 2, 20) e da ruptura na eticidade moderna (HEGEL, 1970, 7, 339).

---

<sup>15</sup>Tomo esta noção de “sistema insuficiente de racionalidade” da percepção proposta por Honneth acerca da inspiração de Hegel nas diretrizes teóricas assumidas pela teoria crítica (HONNETH, A. *Uma Patologia Social da Razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica*. In: RUSH, F. *Teoria Crítica*. Aparecida (SP): Editora Ideias e Letras, 2008. p. 393), e de sua leitura da *Filosofia do Direito*. Honneth interpreta a tese de que a eticidade constitui o fundamento e a efetivação dos padrões de racionalidade típicos do direito privado e da moral da autonomia (§§141, 261) no sentido de um vínculo interno entre teoria da justiça e diagnóstico de época, entre a teoria da eticidade como teoria normativa da modernidade, e a percepção dos limites e riscos de uma absolutização das estruturas racionais que constituem a pessoa de direito e o sujeito moral (HONNETH, A. *Sofrimento de Indeterminação*. São Paulo: Editora Singular/Esfere Pública, 2007. p. 80 e seg). As instituições e práticas da eticidade colaboram na formação das capacidades subjetivas associadas especificamente ao ser-pessoa e ao ser-sujeito (HONNETH, op. cit., p. 138). Ver também: NEUHUSER, 2000. cap. IV e V.



Eis por que, embora a modernidade tenha inventado o conceito de liberdade como autodeterminação, a maneira formal e subjetivizada como a concebe faz com que a filosofia prática, resumida por Hegel no seu conceito de direito como conexão entre justificação e institucionalidade, perca seu agulhão e sua envergadura, sua sacralidade, a conexão indissociável entre subjetividade e objetividade, entre justificação e institucionalidade, conexão que compõe a verdadeira infinitude da liberdade. “O direito é *em princípio* algo de *sagrado*, unicamente porque ele é o ser-aí do conceito absoluto, da liberdade autoconsciente. – Mas o *formalismo* do direito (e, mais adiante, o do dever) surge da diferença [resultante] do desenvolvimento do conceito de liberdade.” (HEGEL, 1970, 7, 82)

Talvez a maneira mais interessante de perceber o impacto da noção hegeliana de direito sobre toda aquela dimensão pensada tradicionalmente sob o título de “filosofia prática” seja vincular tal noção ao projeto de “doutrina imanente dos deveres”, bem como a relação desta com os impulsos. Mostrei acima como Hegel pretende que seu esforço na *Filosofia do Direito* tenha um traço em comum com a exigência, de resto indeterminada, de “purificação dos impulsos” (HEGEL, 1970, 7, 69), a saber: que também nesse tópico clássico se tenda a pensar a organização sistemática racional dos impulsos como determinações da vontade. Em linhas gerais, como vimos, o esforço da *Filosofia do Direito* consiste, em última instância, em apreender o conteúdo volitivo e pulsional na forma de uma sistematização racional enquanto “deveres” (HEGEL, 1970, 7, 69), ou seja, enquanto um tecido de práticas compartilhadas condizentes com o emblema moderno da justificação moral. Embora eu não possa, na presente ocasião, desenvolver meu argumento no sentido de uma apreciação da crítica de Hegel a Kant, explicitada por exemplo nos §§ 129-157, tarefa que inspirará certamente uma nova incursão pelo texto de Hegel, julgo apropriado lembrar que Hegel, a despeito de tudo o que comporta tão célebre passagem, atribui à perspectiva kantiana não

propriamente um caráter absolutamente equívocado, mas uma insensibilidade, um impedimento, uma incapacidade. Com a crítica à moralidade kantiana pela sua renitente abstração do contexto, quando, mesmo sendo autodeterminação ou “pensamento da autonomia infinita da vontade”(HEGEL, 1970, 7, 251), se comporta como “identidade sem conteúdo ou o positivo abstrato” (HEGEL, 1970, 7, 251), Hegel pretende sustentar que se estabeleceria assim um obstáculo intransponível à passagem para o ponto de vista da eticidade, o que, segundo ele, tem por decorrência a impossibilidade para uma doutrina imanente dos deveres: “apegar-se ao mero ponto de vista moral, que não faz a passagem ao conceito de eticidade, rebaixa igualmente esse ganho a um *formalismo vazio* e a ciência moral a uma *falação sobre o dever em vista do dever ... não se pode passar à determinação de deveres particulares*” (HEGEL, 1970, 7, 251). Com certa liberdade interpretativa, poderíamos ver nesse encaminhamento geral o projeto de transformar a dimensão categórica da justificação em termos de autodeterminação, desenvolvida sobretudo por Rousseau e Kant, numa filosofia prática de alcance mais aristotélico, isto é, comprometida com a sensibilidade para práticas e instituições. Ora, para dizer a verdade, num tal projeto nem Kant nem Aristóteles subsistem incólumes<sup>16</sup>, pois se trata ainda de uma filosofia prática normativa, capaz de se desdobrar numa teoria normativa das práticas e instituições, bem como numa filosofia social de matriz crítica e, portanto, enfaticamente normativa.

---

<sup>16</sup> Honneth insiste em que sua reformulação do paradigma hegeliano de intersubjetividade e reconhecimento prenuncia uma ultrapassagem da dicotomia entre a ética aristotélica e a moral kantiana da autonomia (HONNETH, 2000) e poderia conduzir à “descoberta de uma alternativa na qual ambos os pontos de vista são de tal forma integrados que com isso nós podemos viver uma vida menos cindida”, um programa no qual Honneth vê “a tarefa central de uma teoria moral hoje.” (HONNETH, 2000, 172)

## Referências

- BERNSTEIN, J (1995) *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and Future of Critical Theory*. Routledge: New York. 19-50
- BERSTEIN, R. (2010). *The Pragmatic Turn*. Polity Press: Cambridge.
- BRANDOM, R (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- FISCHBACH, F. (1999). *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FORST, R. (1995). “Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte“, in: HONNETH, A. *Kommunitarismus und Liberalismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus
- HABERMAS, J. 1974. “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.
- \_\_\_\_\_.1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- \_\_\_\_\_.1991. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Padiós, I.C.E-U.A.B.
- \_\_\_\_\_. 2001. *A Constelação Pós-nacional: Ensaio Políticos*. Littera Mundi: São Paulo.
- \_\_\_\_\_.2002a. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70.
- \_\_\_\_\_.2002b. “Werte und Normen. Ein Kommentar zu Hilary Putnams Kantischen Pragmatismus”. In: RATERS M.-L. & WILLASCHEK, M. *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp. 280-305.
- \_\_\_\_\_. 2002c. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_.2004. *Verdade e Justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. 2012. Teoria do Agir Comunicativo. Volume 1 (Racionalidade da Ação e Racionalização Social). WMF – Martins Fontes: São Paulo.

HEGEL, G.W.F. 1970. Werke in 20 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G. W. F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alli. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HONNETH, A. 1992. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 1995. Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 2000. “Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung“ in: HONNETH, A. Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. 2004. “Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel“, in: Merker, B. – Subjektivität und Anerkennung. Frankfurt am Main: Mentis.

\_\_\_\_\_. 2007. Sofrimento de Indeterminação. São Paulo: Editora Singular/Esfera Pública, 2007

Mead, G. H. 2005. Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KANT, I. 1968. Kants Werke – Akademie Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter.

NEUHOUSER, F. 2000. Foundations of Hegel’s Social Theory: actualizing freedom. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

PATTEN, A. 1999. Hegel’s Idea of Freedom. Oxford: Oxford Univ. Press.

PINKARD, T. 1996. Hegel’s Phenomenology. The Sociality of Reason. Cambridge: Cambridge University Press.

- PIPPIN, R. 2008. Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life. Cambridge: Cambridge University Press.
- PUTNAM, H. 2001. "Werte und Normen". WINGERT, L. & GÜNTHER, K. Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 280-313.
- \_\_\_\_\_. 2002a. "Antwort auf Jürgen Habermas". In: RATERS M.-L. & WILLASCHEK, M. Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus. Frankfurt am Main : Suhrkamp, pp.306-321.
- \_\_\_\_\_. 2002b. Colapso da Verdade e outros Ensaio. Aparecida (SP): Editora Idéias e Letras.
- QUANTE, M. 2004. Hegels Erbe. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- \_\_\_\_\_. 2011. Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- REDDING, P. 2007. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Cambridge University Press: New York.
- ROCKMORE, T. 2005. Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy. Yale University Press: New York.
- SCHNÄDELBACH, H. 2000. Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SIEP, L. 1979. Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Freiburg/München: Alber.
- \_\_\_\_\_. 1992. "Was heißt: 'Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit' in Hegels Rechtsphilosophie". In: Praktische Philosophie im deutschen Idealismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 217-39.
- \_\_\_\_\_. 2000. Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels „Differenzschrift“ und „Phänomenologie des Geistes“. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

THEUNISSEN, M. 1982. "Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts". In: Henrich, D.; Horstmann, R. Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart: Reclam, pp. 317-81.

VIEWEG, K. (2012). Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. München: Wilhelm Fink Verlag.

WITTGENSTEIN, L. Werkausgabe in 8 Bänden. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

# A transformação do lógico numa lógica da filosofia nos três silogismos conclusivos da *Enciclopédia*

Federico Orsini<sup>1</sup>

## Introdução

A lógica da filosofia hegeliana em sua configuração enciclopédica é constituída pelo entrelaçamento entre a filosofia especulativa pura (a Lógica como ciência primeira) e a filosofia real (Filosofia da Natureza e Filosofia do Espírito). O sistema é uma lógica da ciência porque é o esforço de trazer à tona, ou, mais precisamente, de compreender, o *logos* (*das Logische*) ou a razão que permeia o universo (a razão *que é* ou efetividade, *Enciclopédia* §6). Como a substância de Spinoza e a razão de Kant, o lógico em Hegel não admite um ponto de vista externo, mas forma o horizonte de imanência de qualquer atividade teórica e prática do ser humano. Por causa disso, ele deve ser, simultaneamente, o sujeito e o objeto de seu próprio exame unitário.

## Diferença entre o lógico e a Lógica

O lógico não se reduz à forma-conteúdo da *Lógica*, que, então, seria de alguma maneira aplicada ao estudo do real. Falar de “aplicação” é vago e, mais ainda, um erro categorial, porque o

---

<sup>1</sup>Doutor em Filosofia pela Universidade de Padova (Itália), bolsista PNPd na PUCRS (Brasil). E-mail de contato: [platoniet@yahoo.it](mailto:platoniet@yahoo.it)

lógico não pertence à ordem do que pode ser aplicado, como uma forma que se aplica instrumentalmente a um material externo. O lógico já está ativamente presente na realidade, e tudo depende de entender como ele se encontra e produz efeitos imanentes e constitutivos daquilo que Hegel chama justamente de “efetividade” ou “realidade efetiva” (*Wirklichkeit*). Se o fim da filosofia é produzir a reconciliação da razão autoconsciente com a razão que é, ou seja, com a efetividade, então ela tem de levar em consideração a diferença “entre a vida inconsciente da razão que afirma si mesma instintivamente no mundo e sua vida autoconsciente, que se realiza no saber de si mesma”.<sup>2</sup> Por um lado, o desconhecimento da diferença entre o lógico e a *Lógica* corre o risco de reduzir o racional à especulação, negligenciando toda a espessura do conceito hegeliano de razão enquanto “pensar objetivo”, cujo sentido não se restringe de modo algum à objetividade do pensar científico, mas abrange formas inconscientes (natureza), pré-conscientes (espírito mergulhado na natureza), para além da consciência (a história, a linguagem, a arte, a religião) e até irracionais (loucura, crime, paixões e descaminhos da razão na história). Por outro lado, a tarefa da filosofia indica que não podemos ficar parados na diferença entre o lógico e a *Lógica*, pois essa também acaba sendo uma perspectiva unilateral, por estar presa à dualidade entre abstrato e concreto.

### **A transformação do lógico em *Lógica* é uma necessidade do sistema**

Para Hegel, trata-se de compreender a gênese dessa diferença e sua *Aufhebung* (suprassunção). Se o pensar objetivo não tem nada fora de si, então a diferença é o resultado de uma divisão interna à razão, a qual dá a si mesma muitas formas

---

<sup>2</sup>FERRARIN, A. “A efetividade do pensar”. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 06; nº. 02, 2015, pp. 326-342, p. 333.



determinadas de existência: “O pensar divide-se em uma inteligibilidade objetiva que funciona como uma razão passiva e em um saber de si mesmo que é a forma suprema de atividade racional”.<sup>3</sup> Através do caminho da experiência e das ciências, o lógico *se torna* ciência lógica. Mas o significado dessa ciência depende de dois fatores: (i) um fator histórico ou genético, que diz respeito à formação do indivíduo, o qual pode começar da Lógica para chegar às ciências particulares, ou vice-versa; (ii) um fator sistemático, que concerne à posição da *Lógica* no sistema das ciências filosóficas.

No meu ver, se a *Lógica* não apenas forma um sistema por si (o sistema das determinações puras do pensamento), mas está articulada naquele sistema de sistemas que recebe sua apresentação didática na *Enciclopédia*, então ela não pode se reduzir a uma primeira parte do sistema, porque o sistema não é um agregado de partes, mas sim o movimento de circulação do lógico em todas suas esferas de apresentação (a esfera pura, a esfera natural, a esfera espiritual). Diferentemente de qualquer ciência particular do sistema, que está assentada num pressuposto ou princípio relativo, a *Lógica* se constitui simultaneamente como filosofia primeira e como filosofia última: “primeira”, enquanto tematiza o lógico em sua pureza ou abstração, “última”<sup>4</sup>, enquanto o lógico comprova ou verifica seu *telos* interno ao apresentar-se como autoconsciência do espírito absoluto. Se for lida em termos coerentes com o projeto hegeliano, a relação entre a filosofia especulativa pura e a filosofia (especulativa) real aparece como a atualização do fim interno ou racionalidade do lógico, então nem como mera aplicação epistemológica de ferramentas lógicas às regiões do real, nem como diferença reflexiva entre um fundamento pretensamente subjacente e o fundado. A distinção

---

<sup>3</sup>FERRARIN 2015, p. 333.

<sup>4</sup>HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe* (=TW, citada pelo número de volume, seguido pelo número de página). Moldenhauer, E., Michel, K. (Orgs.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*. Vol. 6 (TW 6/496).

entre *Lógica* como ciência primeira ou como ciência última remete certamente à ordem cronológica em que ela é abordada pela consciência finita, mas, a um nível mais profundo, depende de uma concepção sistemática do espírito como totalidade em devir, isto é, como resultado genético do caminho de seu próprio saber.

### **A transformação do lógico em lógica da filosofia reconhece a si mesma nos três silogismos da filosofia**

A compreensão circular da *Lógica* remete a uma lógica da filosofia, cuja apresentação mais concisa se encontra exposta na *Enciclopédia*. A lógica da filosofia, portanto, não está contida na *Ciência da Lógica*, mas na articulação sistemática entre os três elementos de efetivação da Ideia (lógico-natureza-espírito). A apresentação mais resumida dessa articulação é o triplo silogismo da filosofia. De fato, os três silogismos devem ser interpretados como indicações metateóricas de leitura da *Enciclopédia*.<sup>5</sup>

A tarefa dos parágrafos finais da *Enciclopédia* em sua primeira (1817) e terceira (1830) versão é a de efetivar a transição do conceito da filosofia (§574) para a ideia da filosofia (§577). Dessa forma, o ganho teórico dos três silogismos é o de mostrar que nenhuma leitura, por si só, esgota o dinamismo do conteúdo da ciência, nem mesmo a terceira leitura, pois ela somente faz sentido em conjunto com as duas antecedentes, das quais ela deve supressumir (*aufheben*) os limites. No que segue, o desempenho dessa tarefa será compreendido por meio de uma análise pormenorizada dos parágrafos envolvidos.

---

<sup>5</sup>GERAETS, T., “Les trois lectures philosophiques de l’Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel”, *Hegel-Studien* 10, 1975, pp. 231-254.

**Comentário dos §575-577**

## §575

É esse aparecer que funda, antes de tudo, o desenvolvimento ulterior. A primeira aparição é constituída pelo *silogismo* que tem o *lógico* como fundamento, enquanto ponto de partida, e a *natureza* como meio termo que conclui o *espírito* com o mesmo. Torna-se o lógico, natureza e a natureza, espírito. A natureza, que se situa entre o espírito e sua essência, não os separa, decerto, em extremos de abstração finita, nem se separa deles para [ser] algo autônomo, que como outro só concluiria outros; porque o silogismo é *na ideia*, e a natureza essencialmente só é determinada como ponto-de-passagem e momento negativo: ela é, *em si*, a ideia. Mas a mediação do conceito tem a forma exterior do *passar*, e a ciência, a do curso da necessidade; de modo que somente em um extremo é posta a liberdade do conceito, enquanto seu concluir-se consigo mesmo.<sup>6</sup>

O primeiro silogismo propõe uma leitura linear da *Enciclopédia*, ou seja, aquela que experimentaríamos se lermos o texto pela primeira vez, do início ao fim, segundo o encadeamento: ideia lógica-natureza-espírito (L-N-E). Pelo menos três aspectos devem ser destacados nessa estrutura silogística: (i) a consideração da natureza como momento negativo; (ii) a forma exterior do passar; (iii) a insuficiência do primeiro silogismo.

Em primeiro lugar, a natureza ocupa o lugar de meio termo, situado entre os extremos do lógico e do espírito. O meio termo não é um termo autossubsistente que reúne termos abstratamente separados, mas sim “ponto-de-passagem” (*Durchgangspunkt*) e “momento negativo”. Isso quer dizer duas coisas. Primeiro, a natureza nega a pureza do lógico, no sentido de que a ideia lógica tem que negar a si mesma<sup>7</sup>, exteriorizando-se na natureza.

---

<sup>6</sup>HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. III, *A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

<sup>7</sup>Para um esclarecimento da transição da ideia lógica para a ideia natural, remeto a um trabalho meu: ORSINI, F. “Che cosa intuisce l’idea assoluta? Sulla logica hegeliana della creazione”. Em:

Segundo, a natureza nega a si mesma, para realizar a ideia absoluta como espírito<sup>8</sup>. A Filosofia da Natureza (§§375-76) mostra que essa segunda negação encontra sua expressão concreta no fenômeno da morte dos organismos.

O caráter negativo do meio termo é a chave para responder à questão se o primeiro silogismo corresponderia a alguma figura do silogismo do ser aí na *Lógica*. Por um lado, parece haver uma razão a favor de uma resposta positiva, pois a dinâmica que relaciona os termos do silogismo é descrita como idêntica àquela do devir qualitativo: “Torna-se o lógico, natureza e a natureza, espírito” (*Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste*). Por outro lado, pelo fato de a natureza ser apenas uma fase transitória, o meio termo não é autossustentado, ou seja, não é abstratamente separado dos extremos, e, por isso, não pode coincidir com aquele do silogismo qualitativo.

Em segundo lugar, a natureza não permite explicar a imanência recíproca e eterna dos termos L-N-E. Embora Hegel tenha o cuidado de sublinhar que a natureza não é “algo autônomo, que como Outro só concluiria Outros”, mas “é, *em si*, a ideia”, permanece um resíduo de exterioridade que enfraquece a potência unificadora do meio termo. A natureza é duas vezes negativa, mas ainda não é a negatividade absoluta, a saber, a

---

*Filosofia Prática, Epistemologia e Hermenêutica*. Francisco Jozivan Guedes de Lima; Gerson Albuquerque de Araújo Neto. (Orgs.). 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 229-266.

<sup>8</sup>Cf. QUANTE, M. “Die Natur: Setzung und Voraussetzung des Geistes”. Em: B. Merker et al. (Orgs.): *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis 2004, S. 81-101 (Atualmente, reproduzido em: QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, pp. 116-139, espec. pp. 135-36). O fenômeno da morte, se racionalmente compreendido, mostra que a transição do modo natural para o modo espiritual da ideia absoluta pertence à natureza, no sentido de que se trata de uma atividade própria da ideia, de um desenvolvimento teleológico imanente da ideia em sua alteridade. Pelo fato de o ser vivo trazer consigo o germe da própria morte (§375), a natureza expõe por si mesma a inadequação de seu modo de apresentar a ideia. Todavia, ao nível do saber-se racional, a autossupressão da natureza se torna claramente visível somente pela Filosofia da Natureza, a qual, sendo uma ciência, é uma formação do próprio espírito. Nesse sentido, a transição da natureza para o espírito atinge sua verdade somente na autodeterminação do espírito.

negação autorrelacionada<sup>9</sup>. Essa ainda está fora da natureza, confinada no extremo do espírito. Correspondentemente, o lógico, embora sirva de “fundamento”, não é a razão de ser suficiente de seu fundamentado, mas somente o “ponto de partida” (*Ausgangspunkt*), a condição inicial de um desenvolvimento cujo ponto de chegada é diverso dela. A frase que explica a exterioridade reza: “a mediação do conceito tem a forma exterior do *passar*, e a ciência, a do curso da necessidade”. A forma do passar foi tematizada pela Lógica do Ser como a mesma forma que o devir, “só que, naquele [*scil.* no passar], os dois, a partir dos quais um passa para o outro, são representados mais como tais que repousam um fora do outro, e o passar é representado como tal que acontece *entre* eles”<sup>10</sup>. O passar caracteriza-se por ser um movimento imediato, em que o termo antecedente (o ponto de partida) acaba por simplesmente desaparecer no termo subsequente, sem que, nessa espécie de reviramento que substitui um termo por outro, possa ser explicitada a própria relacionalidade dos termos. Por isso, a verdade do silogismo, o qual

---

<sup>9</sup>Como foi destacado por Quante, o termo ‘negatividade’ destaca o aspecto dinâmico da autoefetivação, o qual inclui tanto o conhecimento quanto a realização da essência da ideia, cuja autodeterminação é ‘absoluta’, porque não contém algum fora, algum outro, mas deve ser compreendida como um processo autônomo de autorrealização. (QUANTE, M. 2011, p. 134).

<sup>10</sup>HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica. I. Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 97. Para um aprofundamento da dialética do passar na *Doutrina do Ser*, veja: SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg: Meiner, “Hegel-Studien”, Beiheft 45, 2001, pp. 297-303. Schäfer comenta o texto de Hegel acima citado, observando o seguinte: “o fato de que o passar não tem lugar dentro das próprias categorias, mas “entre” elas, e que elas são representadas como “em repouso”, significa que as categorias do ser são simples e iguais a si mesmas, nesse sentido, “em repouso”, e, ao mesmo tempo, o passar dialético não está tematizado nelas mesmas, isso é precisamente o significado do fato de que a passagem ocorre “entre” as categorias do ser” (p.298). Por causa da simplicidade e imediatidade das categorias envolvidas, o passar é um processo de transformação imediata, uma alteração que não deixa rastros, ao contrário do que acontece na dialética da reflexão, em que as determinações se produzem de modo igualmente originário, mantendo a relação recíproca de seu significado. Como é notado por Schäfer, “o passar das categorias do ser consiste no fato de que o significado delas se muda imediatamente para um outro significado, o qual, com efeito, conserva o conteúdo semântico da categoria que o precede, mas, ao mesmo tempo, é também, de novo, uma determinação imediata, que é igual a si mesma em maneira simples” (p.118), e “o que é imediatamente simples dentro de si, perde sua determinidade específica, quando essa é alterada” (p.213).

deve expressar tanto a relação quanto a diferença dos termos, acaba sendo ofuscada pela forma do passar.

Essa é a falha que, em terceiro lugar, determina o limite do primeiro silogismo e a dedução do segundo. O persistir na forma do passar produz uma discrepância entre a forma científica do “curso da necessidade” (*Gang der Notwendigkeit*) e a “liberdade do conceito”, a qual se encontra somente em um extremo, a saber, no extremo do espírito. Comentando sobre esse ponto, Geraets observa que a liberdade fica “prisioneira” de um sistema objetivo, “na medida em que ela é o resultado final de um encadeamento “dedutivo” que se faz inteiramente sob um regime de necessidade e que parece “natural”, exterior ao sujeito filosofante”<sup>11</sup>. A necessidade, nesse sentido, é a situação de uma ciência que “não aparece como posta, mas antes como dada, subsistente nela mesma, acabada como o livro impresso ao qual ela está entregue”<sup>12</sup>.

De acordo com Remo Bodei, o “curso da necessidade”, distinto da “liberdade do conceito”, alude à ordem didática de sucessão dos parágrafos da *Enciclopédia*, ordem objetiva que ainda não coincidiria com a ordem científica absoluta, a qual só é atingida pelo terceiro silogismo<sup>13</sup>. Disso, o autor italiano tira a conclusão radical de que “não existe *realiter* passagem alguma da lógica para a natureza senão para a representação expositiva da *Enciclopédia*, a qual não coincide com o sistema”<sup>14</sup>. Essa posição foi criticada por Cinzia Ferrini<sup>15</sup>, a qual considera ilegítimo atribuir à *Enciclopédia* os motivos de crítica que o próprio Hegel imputa às modalidades habituais de apresentação enciclopédica como agregado de conhecimentos. Por isso, Bodei cometeria o erro de

---

<sup>11</sup>GERAETS, T. 1975, p. 244.

<sup>12</sup>Ibid.

<sup>13</sup>Cf. BODEI, R. *Sistema e epoca*. Bologna: Il Mulino, 1975, p. 315.

<sup>14</sup>BODEI 1975, p. 316.

<sup>15</sup>FERRINI, C. “La funzione del sillogismo nel sistema enciclopedico di Hegel”, *Paradigmi*, 12, n.º 34, 1994. pp. 53-75, p.65-66.

subestimar o fato de que a modalidade de apresentação da *Enciclopédia* é aquela que considera cada “determinação em que a ideia aparece” como um “momento *que flui*”<sup>16</sup> (§18), não como uma mera parte. Momento e parte são diferentes, pois o momento só existe como fase integrada a um movimento, que determina o significado de cada fase à medida que ele avança, ao passo que a parte é o resultado da “*representação da divisão*”, que transforma as determinações da ideia em objetos imóveis de “ciências particulares *umas ao lado das outras*” (§18).

A transição para o segundo silogismo é motivada pela liberdade do conceito, a qual deve ser explicitada como razão de ser do próprio silogizar. O silogismo que prende a ciência à forma do ser deve ser complementado por uma apresentação dos termos em que a liberdade do conceito, a saber, o autoconhecimento livre da ideia absoluta, apareça como momento mediador, capaz de reconhecer que a natureza “é, *em si*, ideia”, ou seja, que o lógico é a essência da natureza. A “liberdade do conceito” não é uma liberdade moral para novas possibilidades de escolha do indivíduo concreto, mas a liberdade da reconciliação conceitual com a efetividade do mundo físico e espiritual (mundo antropológico, ético, histórico, cultural). Essa liberdade não é, por princípio, contraposta à necessidade, desde que a necessidade não dependa do ponto de vista imediato do primeiro silogismo, em que o sujeito filosofante parece esquecer-se de si mesmo perante a objetividade do sistema, o qual, por sua vez, traz o semblante de uma estrutura independente de cada e qualquer consciência.

#### §576

Essa aparição é suprassumida no *segundo silogismo*, porquanto esse é já o ponto de vista do espírito mesmo, que é o mediatizante do processo: *pressupõe* a natureza e a conclui com o *lógico*. É o silogismo da *reflexão* espiritual na ideia: a ciência aparece como

---

<sup>16</sup>HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. I, A Ciência da Lógica. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 59.

um *conhecimento* subjetivo que tem por fim a liberdade, e que é, ele próprio, o caminho de produzir-se a liberdade [a si mesma].

O segundo silogismo é “o silogismo da *reflexão* espiritual na ideia”, o qual, agora, tem a “liberdade do conceito” (§575) por termo médio. Este não é mais algo meramente situado entre os extremos, mas se comporta ativamente como “o mediatizante (*das Vermittelnde*) do processo”. O elemento mediador, agora, é “o ponto de vista do espírito mesmo”. Mas que tipo de espírito é aquele que “*pressupõe* a natureza e a conclui com o *lógico*”? Como muda a concepção da natureza na transição do primeiro ao segundo silogismo? Em qual sentido a ciência aparece como um “*conhecimento* subjetivo” (*subjektives Erkennen*)? Em que consiste a finitude do segundo silogismo? A resposta a essas quatro perguntas deve orientar nossa compreensão do segundo silogismo.

Em primeiro lugar, o espírito que pressupõe a natureza é o espírito finito, o qual, ao se relacionar tanto consigo quanto com a natureza como com um dado, inclui tanto a atitude cotidiana dos sujeitos empíricos quanto a perspectiva das ciências empírico-naturais<sup>17</sup>. Na perspectiva realista dos sujeitos finitos, a natureza aparece como uma pressuposição, na medida em que ela vale como um ser pré-dado, um âmbito observável que não depende das operações da subjetividade teórica ou prática. No entanto, como

---

<sup>17</sup>Para um esclarecimento da relação entre natureza e espírito em termos de posição e pressuposição, remeto à análise minuciosa de QUANTE, M. (2011). Quante mostra como, para Hegel, o par conceitual posição/pressuposição remete à lógica reflexiva da ideia, primeiramente delineada na *Doutrina da Essência*. Nesse sentido, a transição da natureza para o espírito seria um desenvolvimento ulterior da própria ideia, da qual a natureza e o espírito seriam modos reflexivos assimétricos, pois o espírito é a verdade da natureza, no sentido de que aquele manifesta de forma mais adequada a mesma essência ideal que estrutura a natureza. O fato de que, para Hegel, a transição do modo natural para o modo espiritual da ideia seja uma autodeterminação ou posição do espírito não implica, porém, o mero desaparecer da natureza, a qual permanece como pressuposição imanente do espírito. Esse caráter de pressuposição estaria manifesto em quatro maneiras. Em primeiro lugar, sujeitos livres só podem existir enquanto seres naturais vivos, os quais, em segundo lugar, apropriam-se ativamente de sua base e de seu meio ambiente natural, que eles, em terceiro lugar, têm que pressupor como independente deles. Isso, então, reflete-se, em quarto lugar, no fato de que nós, enquanto sujeitos finitos, podemos nos assegurar de nossa natureza espiritual somente através da delimitação de nós mesmos enquanto seres naturais.



observa justamente Peperzak, o espírito finito não é apenas a consciência comum ou o espírito subjetivo, mas abrange também as formas objetivas (morais, éticas e históricas) do espírito, bem como aquelas não plenamente realizadas do espírito absoluto: a arte, a religião e as configurações insuficientes da filosofia, tais como as filosofias contemporâneas de Hegel e todas aquelas que antecedem seu idealismo absoluto<sup>18</sup>. O fato de o espírito finito concluir ou silogizar a natureza com o lógico, então, significa que a ciência, considerada como o todo da filosofia enquanto prática humana de libertação dos limites da subjetividade simplesmente humana, consegue descobrir a ideia lógica na natureza, entendida como o todo da realidade material com a qual o espírito finito pode interagir. Agora, o fato de a natureza ser, em si (§575) ou implicitamente, a ideia, torna-se uma verdade produzida pela reflexão do espírito, que apreende nos fenômenos da natureza a revelação concreta de estruturas racionais.

A revelação da natureza por meio do espírito permite apreciar, em segundo lugar, a mudança da concepção da natureza na transição para o segundo silogismo. No primeiro silogismo, a natureza apresenta-se como simples negação do lógico; no segundo, como aparição espaço-temporal da ideia para nosso conhecer. Além disso, o termo “natureza”, em §576, não indica apenas o objeto da Filosofia da Natureza, mas sim toda a objetividade do mundo, incluindo a realidade material investigada pela Antropologia, as realizações das possibilidades formais contidas no espírito teórico-prático tematizado pela Psicologia, a ‘segunda natureza’ efetivada pelo espírito objetivo e estudada pela filosofia do direito e da história, os feitos culturais (obras e tradições artísticas, cultos, templos, comunidades religiosas, escolas filosóficas etc.) que pertencem ao lado objetivo do espírito absoluto. A natureza, portanto, não experimenta apenas uma

---

<sup>18</sup>PEPERZAK, A. *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia hegeliana dello spirito assoluto*. Tradução de Francesca Menegoni. Napoli: Bibliopolis, 1988, p. 168.

inversão de sinal, mas também uma significativa ampliação de seu significado<sup>19</sup>, de modo a compreender, numa retomada hegeliana da ascensão neoplatônica, o “*cosmos*” enquanto “presença do *logos* para o *anthrōpos*”<sup>20</sup>.

Visto que o espírito mediatizante é o espírito finito, há de que se perguntar, em terceiro lugar, se o “*conhecimento* subjetivo” coincida simplesmente com o espírito subjetivo e objetivo, tratado nas duas primeiras partes da Filosofia do Espírito.

Há quatro razões para dar uma resposta negativa. A primeira razão é que o segundo silogismo da filosofia começa com a natureza e a reconduz ao lógico, enquanto, nas primeiras duas partes da Filosofia do Espírito, a natureza física não é tematizada. A segunda razão é que, no §576, o espírito objetivo não desempenha algum papel explícito, embora constitua o suporte implícito da reflexão científica dos sujeitos finitos, uma vez que a reflexão, longe de ser mera introspecção, é uma atividade que, empiricamente, surge e se desenvolve em instituições mundanas que possibilitam e levam adiante a pesquisa científica. A terceira razão é que a Psicologia, seção culminante do tratamento do espírito subjetivo, trata o conhecimento subjetivo apenas em seus aspectos formais, mas não também como possibilidade realizada da reflexão científica. A quarta razão, por fim, é que os silogismos finais da *Enciclopédia* não podem proporcionar uma mera

---

<sup>19</sup>Essa ampliação de sentido da natureza em §576 foi enfatizada por PEPPERZAK, A. 1988, p. 169-173. Os argumentos de Peperzak são três: (i) Se a natureza apenas consistisse na exterioridade material de pedras, plantas e animais, ela não poderia ser concluída com o lógico. Se, ao contrário, ela compreender tudo o que é empírico e objetivo, ela poderia ser vista positivamente como o espelho do absoluto; (ii) o mundo do espírito produzido por ele mesmo é determinado como uma ‘segunda natureza’ no contexto da Filosofia do Direito; (iii) a definição puramente formal de natureza como ideia na forma de seu ser outro pode igualmente ser aplicada aos aspectos empíricos do espírito.

<sup>20</sup>Ibid. p. 171. Convém lembrar que essa retomada contém fortes elementos inovadores, pois o pensamento da identidade de razão e efetividade pretende eliminar as abstrações unilaterais de um mundo terreno ruim e de um pensamento do Bem supraterreno. Como enfatiza Bodei, para Hegel o mundo moderno, diferentemente da metafísica antiga ou medieval, não admite mais uma verdade objetiva autossustentada e indiferente à consciência, ao trabalho e à fruição da subjetividade humana. Cf. BODEI, R. 1975, p.293.

repetição de algumas de suas partes, mas somente uma nova leitura do todo exposto por essa obra.

A novidade é que a ampliação do sentido de natureza tem por correlato o alargamento progressivo do sujeito do conhecimento, que envolve, decerto, indivíduos pensantes, mas somente na medida em que eles são sustentados pelo trabalho de uma comunidade humana, por tradições determinadas, e, além disso, são instruídos pela história do saber filosófico ou de outro tipo de saber. O “*conhecimento* subjetivo” do segundo silogismo não é nem finito (como no primeiro silogismo) nem infinito (como no terceiro), mas é o caminho dos sujeitos finitos rumo a descoberta de sua liberdade infinita. Em que consiste, então, o aparecer da ciência como conhecimento subjetivo? No caminho que os seres humanos (espírito finito) devem percorrer para realizar sua liberdade através da elevação ao saber absoluto. Não é suficiente tomar parte da liberdade objetiva do mundo ético; ela deve ser suprassumida pela apropriação teórica da objetividade como um todo.

Em quarto lugar, é preciso deter-se na finitude da leitura proposta pelo segundo silogismo. Assim como, no primeiro silogismo, a raiz da finitude era a forma lógica do passar, assim, aqui, a finitude decorre da forma lógica do silogismo, a qual é a forma da reflexão. A reflexão diz respeito tanto à relação entre a natureza e o espírito quanto àquela entre a natureza e o lógico. A relação entre natureza e espírito é reflexiva, porque não é possível ter um conceito adequado de espírito sem ter um conceito adequado de natureza: os dois conceitos remetem um ao outro, e Hegel fundamenta a implicação recíproca entre eles mediante o tratamento do nexu lógico entre pôr e pressupor. A relação entre a natureza e o lógico também é reflexiva, no sentido de que ela aparece como a relação entre a manifestação fenomênica e sua essência. Em ambos os casos, a reflexão permanece afetada por um resquício de exterioridade. Entre natureza e espírito há exterioridade, porque a natureza, enquanto pressuposição do

espírito finito, conserva uma margem de autossustentação frente a ele, de modo que o conhecimento subjetivo se contrapõe à expressão objetiva da ideia, sem poder se identificar completamente com ela. Uma vez que a natureza e o lógico são mediados pelo espírito finito, permanece também uma exterioridade entre a essência e a sua *Erscheinung*, entre a simplicidade do interno e a multiplicidade proteiforme do externo. Até que há oposição entre o subjetivo e o objetivo, e o espírito continua a aparecer como um mero momento do silogismo, a ciência ainda está a caminho, e, por isso, continua sendo a meta de uma busca inacabada e inacabável dos sujeitos filosofantes. Embora a reflexão espiritual ocorra “dentro da ideia” (*in der Idee*), também a segunda leitura do sistema é só um “ponto de vista” (*Standpunkt*), uma perspectiva<sup>21</sup>, que, por remeter a uma reflexão subjetiva, está marcada por sua unilateralidade.

Cabe considerar, em última instância, uma controvérsia entre Geraets e Peperzak acerca da questão se o §576 seria ou não o silogismo da história da filosofia. Apoiando-se a uma nota escrita pelo próprio Hegel à margem do segundo silogismo em seu exemplar da primeira edição da *Enciclopédia*,<sup>22</sup> Geraets sustenta que a leitura do segundo silogismo, diferentemente daquela do primeiro, é “essencialmente histórica” (ênfase minha)<sup>23</sup>. De modo,

---

<sup>21</sup>Observa-se que a noção hegeliana de *Standpunkt* não pode se reduzir àquela de uma mera perspectiva humana, demasiado humana. A prova disso é que o próprio Hegel emprega a expressão *Standpunkt* de modo amplo, para se referir a cada posição determinada do pensamento a respeito da objetividade na *Enciclopédia* (§25). Na *Introdução geral à Ciência da Lógica*, Hegel atribui à lógica dialético-especulativa o “único ponto de vista verdadeiro” (HEGEL, G.W.F. 2016, p. 51). O conceito de *Standpunkt* acena à revelação da verdade no progresso histórico do espírito. Pode-se dizer, pegando uma colocação eficaz de Bodei, que um *Standpunkt* ou *Gesichtspunkt* é, para Hegel, “a experiência categorial que o pensamento de uma determinada época faz de si mesmo e de sua própria origem, mas ao nível das “formas” em que foi apreendida a sucessão de diversas épocas e com vistas à autocompreensão do presente” (BODEI, 1975, p. 274). Portanto, a finitude do segundo silogismo não decorre simplesmente do fato de ele ser um *Standpunkt*, mas do fato de ele ser o ponto de vista da “reflexão espiritual na ideia”. A qualidade “espiritual” da reflexão, remarcada por um adendo da terceira edição, acarreta significativamente que ela não pode ser subsumida àquela dos “silogismos da reflexão” tratados na *Doutrina do Conceito* (1816).

<sup>22</sup>Cf. *Supra*, nota 22.

<sup>23</sup>GERAETS, T. 1975, p. 247.

a meu ver, mais fiel à intenção hegeliana, Peperzak observa que o §576 não remete especificamente à história da filosofia, mas fornece uma caracterização atemporal e universalmente válida do ponto de vista do espírito finito dentro da verdadeira ciência. A locução “sucessão do conteúdo filosófico”, contida na referida nota, não alude a uma sucessão histórica de sistemas ou métodos da filosofia, mas à finitude “natural”, isto é, espaço-temporal, do conhecimento científico, a qual condena o ponto de vista da reflexão à sucessão de diversos pensamentos parciais (como acontece, por exemplo, na escrita e na leitura de um livro)<sup>24</sup>. Decerto, à finitude pertencem também os elementos empíricos da história do espírito, mas a finitude histórica não é, para Hegel, *essencialmente* histórica, pois a tese de que a verdade infinita tem que aparecer na progressão das épocas históricas não é fundamentada por algum tipo de conhecimento *ex datis*, mas sim essencialmente pela lógica do espírito, a qual não depende do fator temporal.

#### §577

“O terceiro silogismo é a ideia da filosofia, que tem a *razão que se sabe*, o absolutamente universal, por seu *meio termo* que se cinde em *espírito e natureza*; que faz do espírito a pressuposição, enquanto [é] o processo da atividade *subjéctiva* da ideia, e faz da natureza o extremo universal, enquanto [é] o processo da ideia essente *em si*, objetivamente. O *julgar-se* pelo qual a ideia se reparte nas duas aparições (§§575-576) as determina como manifestações *suas* (as da *razão que se sabe*), e o que se reúne nela é que a natureza da Coisa – o conceito – é o que se move para a frente e se desenvolve; e esse movimento é igualmente a atividade do conhecimento, a ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como espírito absoluto”.

---

<sup>24</sup>Cf. PEPERZAK, A. 1988, p. 172, nota 18.

O terceiro silogismo não é mais, como os primeiros dois, “na ideia”, mas é a própria ideia absoluta em sua realização plena. A “ideia da filosofia” nada mais é do que a própria ideia enquanto filosofia. Isso quer dizer que a ciência não é mais somente um lado ou um extremo do absoluto, mas é o próprio absoluto (a ideia absoluta) que se compreende como o centro e como a periferia de cada e qualquer efetividade e pensamento. Com o último silogismo, a ciência vem a ser o autoconhecimento infinito do lógico, reconciliando finito e infinito, espiritual e natural, essencial e aparente, interno e externo, lógico abstrato e lógico concreto. Para que essa reconciliação entre o silogismo do sistema objetivo (§575) e o silogismo do sistema subjetivo (§576) aconteça, o último silogismo tem que apresentar um termo médio adequado, isto é, capaz de suprasumir as insuficiências dos silogismos anteriores através da forma mais concreta do saber filosófico, isto é, a forma de um movimento que inicia de si e atinge a si mesmo como fim absoluto. O termo médio adequado é aquele que efetiva o conceito da ciência de §236 até ele se tornar “*razão que se sabe*”. O último silogismo não pode apresentar a substância racional do saber como uma essência contraposta ao mundo fenomênico, porque a essência do meio termo é, em última instância, a manifestação de si mesma: unidade abrangente da essência lógica e de suas manifestações na natureza e no espírito finito. O desafio do silogismo conclusivo é pensar o lógico não apenas como substância do real, mas também como subjetividade absoluta (autoconhecimento do real).

Três aspectos devem chamar nossa atenção: (i) a diferença entre o esquema aparente e o verdadeiro esquema do terceiro silogismo; (ii) a razão pelo qual o lógico é tão importante pela articulação dos silogismos como um todo sistemático; (iii) o sentido em que a ideia da filosofia conclui-se com o restabelecimento bastante surpreendente do juízo, o qual é, para Hegel, o ponto de vista da cisão.

Em primeiro lugar, é evidente que os silogismos antecedentes impõem ao terceiro a estrutura E-L-N (espírito-lógico-natureza). Porém, esse esquema é apenas uma aparência. O lógico, por ele ser definido como a “razão que se sabe, o absolutamente universal”, deixa de ser a ideia somente pensada na *Lógica*, mas é o espírito absoluto, o qual, enquanto termo médio verdadeiro, divide-se nos extremos da natureza e do espírito finito e, ao mesmo tempo, unifica-os dentro dele enquanto momentos objetivo (“a natureza da Coisa”<sup>25</sup>) e subjetivo (“a atividade do conhecimento”) do movimento do conceito, progredindo até se tornar “ideia eterna essente em si e para si, que eternamente se ativa, engendra, e desfruta, como espírito absoluto”. Trata-se do processo duplo de divisão interna (ou cisão) e de unificação, em virtude do qual a ideia absoluta chega a se apresentar como “julgar-se” (*Sich-Urteilen*), conforme a expressão que ainda não está presente na primeira edição da *Enciclopédia*. Deixando em último lugar o comentário sobre a relação entre esse julgar e o silogismo, cabe destacar, inicialmente, o caráter inteiramente processual do meio termo, caráter que confirma a definição lógica da ideia, e, por conseguinte, também da “ideia da filosofia”, como “essencialmente processo”<sup>26</sup> (*Enciclopédia* §215). A processualidade da ideia significa que a ideia não é uma unidade imóvel de dois termos abstratamente autossubsistentes, mas uma “unidade negativa”, na qual “o infinito pervade o finito; o pensar, o ser, a subjetividade, a objetividade”<sup>27</sup>. Isso quer dizer que a unidade só existe como resultado de um movimento de autodiferenciação, não como substrato pré-existente ao movimento, e que os termos a serem unificados se constituem como distintos somente no interior do movimento que, ao mesmo tempo, relaciona-os. Se

---

<sup>25</sup>Nessa expressão, fica clara a referência à compreensão aristotélica de ‘natureza’ como atuar da finalidade interna da substância individual.

<sup>26</sup>Cf. HEGEL, G.W.F. 1995, p. 352.

<sup>27</sup>Ibid. p. 353.

considerarmos o meio termo do terceiro silogismo como processo do universal concreto, segue-se disso que também os extremos, longe de serem meros termos ou partes constituintes, devem ser processos.

Sob esse ponto de vista, a terceira edição da *Enciclopédia* (§577) pretende eliminar a ambiguidade dos termos “natureza” e “espírito”, como eles estão presentes na primeira edição (§477), na medida em que eles perdem a aparência de termos (como ainda são no esquema do primeiro silogismo da filosofia) e são caracterizados explicitamente como processos. A natureza, agora, é “o processo da ideia essente *em si*, objetivamente”, comprovando o sentido amplo de natureza que emergiu desde o segundo silogismo, enquanto o espírito é “o processo da atividade *subjetiva* da ideia”, o qual remete ao momento subjetivo da coletividade dos seres humanos que se determinam por meio das suas cultura e história, conforme o §576. Dizer que o extremo espiritual é “pressuposição” (*Voraussetzung*) equivale a dizer que o extremo singular não é o espírito enquanto tal, mas o espírito finito, o qual se define justamente por sua contraposição ao ser supostamente independente da natureza. Como sugere o parágrafo de abertura (§553) do capítulo sobre o espírito absoluto, o espírito finito é tanto posto quanto pressuposto pelo espírito absoluto: *pressuposto*, no sentido de que o espírito subjetivo e o espírito objetivo são o caminho de libertação do ser dado da natureza, mediante o qual o espírito absoluto adquire o lado da realidade determinada; *posto*, no sentido de que o espírito absoluto é a verdade do espírito finito, ou seja, não um termo cronologicamente anterior a ele, mas a realização adequada da essência lógica (atemporal) que impulsiona o espírito finito.

Portanto, o verdadeiro esquema do terceiro silogismo é o seguinte: espírito finito – espírito infinito – natureza (E-E’-N)<sup>28</sup>. O sentido dessa mediação é que o espírito absoluto se reconhece

---

<sup>28</sup>Cf. PEPPERZAK, A. 1988, p. 181.



como a concretização suprema da ideia absoluta mediante o concretizar-se conjunto da ideia subjetiva (o momento reflexivo da ciência filosófica, em que são suprassumidos os limites do conhecimento estético e religioso) e da ideia objetiva (a natureza como mundo objetivo dos fenômenos físicos, antropológicos, éticos, históricos e culturais).

A fórmula do verdadeiro esquema faz surgir a questão sobre como se possa justificar, nele, a duplicação do espírito e a aparente ausência do lógico. Deve-se responder que o lógico não está ausente porque foi omitido, mas, ao contrário, porque está presente como plenamente realizado somente enquanto espírito absoluto. Como já foi indicado pelo §574, o lógico não é mais início ou imediatidade abstrata, mas sim resultado da ciência, universal concreto. Na ideia da filosofia, o lógico deixa de se contrapor, enquanto universal formal ou “*a priori*” (*Enciclopédia* §12, Observação), ao conteúdo da filosofia real, porque forma e conteúdo chegam a ser perfeitamente idênticos no saber absoluto. Somente no §577, o lógico, ao fim de uma longa travessia, recebe a posição sistemática que compete à ideia plenamente concreta. Na verdade, nem mais se trata de uma posição localizada, mas do movimento abrangente do saber, que emerge do e no universo finito do espírito e da natureza e neles se revela, permanecendo eternamente junto de si mesmo em seu outro.

Convém, em segundo lugar, salientar as razões pelas quais, do §574 ao §577, o texto de Hegel opera uma constante rearticulação do lógico. No §574, o lógico era o resultado da ciência, em que o lógico, elevando-se ao elemento espiritual, isto é, passando do simples pensar ao saber-se (especificamente, a um saber-se infinito), libertava-se da aparência que ele tinha na ciência inicial, de pressupor a separação em que “o pensar é o objeto para um sujeito filosofante (de certo modo exterior)” (§17).<sup>29</sup> No §575, o

---

<sup>29</sup>Cf. HEGEL, G.W.F. 1995, p. 58. No mesmo parágrafo, essa separação é caracterizada como uma “pressuposição subjetiva” da filosofia. Essa pressuposição é revogada no momento em que o sujeito

lógico era fundamento e ponto de partida, ou seja, o conteúdo da *Lógica* enquanto ciência primeira e abstrata do sistema, apresentado, por sua vez, na forma do “curso da necessidade”. No §576, o lógico era conhecido pelo “ponto de vista” do próprio espírito como a essência racional que está atrás dos fenômenos multifários da natureza. No §577, finalmente, o lógico é o processo de simultânea disjunção e unificação das realizações subjetiva e objetiva da ideia. Ao mesmo tempo, esse processo é circular, porque a ideia da filosofia regressou a seu início, quer dizer, confirmou a definição lógica da ideia absoluta (§236) na totalidade insuperável de todos os silogismos e de toda a reflexão metafilosófica.

As razões da insistência hegeliana sobre o lógico são principalmente duas: uma, estritamente teórica, e a outra, cultural. A razão teórica é que, na coincidência de início e término, o saber torna-se um círculo fechado em si mesmo e o sistema alcança sua realização plena. Por que a circularidade do lógico é tão importante para o saber filosófico? Porque, se o conceito ou a ideia da filosofia não formassem um círculo (imagem de uma linha sem início e sem fim), a filosofia deixaria de ser ciência, isto é, um saber que se organiza sem pressuposições externas ou dadas, e faltaria de uma justificação capaz de dar conta de objeções céticas radicais<sup>30</sup>. A razão cultural é que Hegel precisa argumentar, contra os preconceitos de muitos credores e teólogos de sua época, a favor da

---

finito se despoja de sua finitude, colocando-se no “ponto de vista” em que o pensar é “para si mesmo”.

<sup>30</sup>Para um esclarecimento do tipo de ceticismo integrado à própria concepção hegeliana do sistema da filosofia, remeto a um trabalho meu: ORSINI, F. “O projeto hegeliano de uma filosofia livre de pressuposições”, *Kriterion*, n°138, 2017, p. 521-537. Comentando sobre o §477 da primeira edição da *Enciclopédia*, Peperzak observa que a circularidade é a única maneira em que o saber filosófico realiza a identidade da determinidade mediada e da imediatidade que constitui o início: “Se a ideia fosse *somente* o saber que permanece imediatamente junto a si e não fosse *também* o saber completamente desenvolvido e determinado, isto é, *mediado*, toda a filosofia se resolveria numa pura lógica. Se a ideia não permanecesse *também imediatamente* junto a si, não poderia retornar a si mesma e o círculo da identidade absoluta seria impossível, assim como, portanto, seria impossível também uma legitimação definitiva” (PEPERZAK, A. 1988, p. 179).

racionalidade da verdade absoluta, insistindo que essa se revela unicamente à razão (ou seja, ao lógico), inclusive nos casos em que a razão, mesmo não assumindo a forma de saber filosófico, está ativamente presente na forma da arte e da religião.

Em terceiro lugar, pode-se perguntar por que a ideia da filosofia tem que reestabelecer a figura do juízo, e se essa não prejudique o caráter silogístico de todo o processo. Como foi justamente notado por Geraets, a figura do juízo serve para salientar que a ideia não é uma entidade acabada, mas sim um duplo processo de cisão e de unificação. Por isso, parece razoável sustentar que “a forma, silogística, enquanto processo linear que passa de um primeiro termo para um terceiro através do meio termo, desapareceu”<sup>31</sup>. Todavia, é oportuno replicar que o terceiro silogismo não faz desaparecer o valor da leitura linear ou ‘natural’ do primeiro silogismo. Também é preciso remarcar que o retorno, por assim dizer, do juízo na altura do silogismo da filosofia não determina de modo algum a eliminação da forma silogística enquanto tal, mas apenas de uma forma deficitária de silogismo. Ao mesmo tempo, o juízo em questão no terceiro silogismo não coincide com nenhuma das figuras de juízo já examinadas na *Doutrina do Conceito* (1816). Trata-se de um peculiar “*julgar-se* da ideia”: a ênfase tem de ser colocada no verbo, porque ele indica uma atividade plenamente autorreflexiva, a qual não remete a nenhuma passagem para uma figura superior. Os lados desse autojulgamento não são mais a universalidade do conceito e sua existência singular, mas os dois silogismos anteriores, os quais, no terceiro silogismo, devem experimentar a solução de sua contradição, a “reconciliação do sujeito com o objeto, do pensamento finito e reflexionante com o pensamento objetivamente realizado”<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup>Cf. GERAETS, T. 1975, p. 251.

<sup>32</sup>Ibid. p. 251.

*A questão da abertura ou do fechamento do sistema*

A unificação da leitura ‘natural’ e da leitura ‘espiritual’ do sistema nos leva a colocar a questão se essa unificação, por ela se produzir no coração de uma contradição que pertence à própria ideia, seria algo “necessariamente possível – sem a exigência de nossa intervenção – e *nunca realizado* – por nossa atividade enquanto atividade de sujeitos filosofantes” (ênfase minha)<sup>33</sup>. Em outras palavras, a eternidade do processo de solução da contradição da ideia conduz à questão sobre o fechamento ou a abertura do sistema hegeliano.<sup>34</sup> O entrelaçamento exaustivo dos três silogismos, a apresentação do sistema na forma de um “círculo de círculos”<sup>35</sup> (§15), a dupla insistência sobre a eternidade do movimento da ideia absoluta no terceiro silogismo, todos esses elementos tendem a produzir a impressão de que Hegel teria aspirado a proporcionar, em *sua* filosofia, um ‘fechamento da história’, a saber, um sistema que, em virtude de uma teleologia do incondicionado, teria encerrado e reconciliado em si toda a realidade, de modo que nada essencialmente novo restaria a ser feito e dito na história.

Profundamente céticos a respeito dessa interpretação, Bodei e Geraets tentaram explicar e dissolver a impressão de fechamento (da história, bem como do sistema) a partir de uma interpretação da dialética que valoriza a abertura do pensamento ao novo, caracterizado por sua imprevisibilidade, pelas descontinuidades que interrompem as regularidades típicas de cada época histórica,

---

<sup>33</sup>Ibid. p. 254.

<sup>34</sup> Ver GERAETS, 1975, PEPPERZAK, 1988, KERVÉGAN *Hegel e o hegelianismo*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008. Kervégan destaca a questão se o sistema de Hegel se identifica com aquela filosofia una e última cujos momentos são as filosofias particulares. A resposta do autor é um dilema: “o sistema, para responder à definição dinâmica que Hegel adota, não pode completar-se sem deixar de ser: ele está sempre aberto ao acontecimento do pensamento. Encontra-se aqui o fecundo dilema do hegelianismo: ele não pode – e entretanto só pode – se colocar como última figura da filosofia” (Kervégan, 2008, p. 53).

<sup>35</sup>HEGEL, G.W.F. 1995, p. 55-56.

pela necessidade de ele surgir em força de um impulso real externo ao sistema filosófico.

Em particular, Bodei observou que o assim chamado fechamento da história é um grave mal-entendido provocado por uma ilusão ótica, porque, para Hegel, “*não é a história que se fecha, mas a filosofia que não consegue mais a apreender, no pensamento, a nova época histórica que se abre*”. O fechamento, longe de ser a tentativa desvairada de impor rédeas ao movimento histórico e de negar o *novum*, seria, de fato, a “*delimitação, operada pelo próprio Hegel, da área de validade teórica e histórica de sua filosofia*”<sup>36</sup>. Comentando a parte final do §577, onde Hegel retoma a especulação aristotélica sobre o *nous* divino, caracterizado por imortalidade, felicidade e pensamento sempre em ato<sup>37</sup>, Geraets escreve que “a ideia “eterna”, no sentido atemporal daquilo que é verdadeiro, age “eternamente”, quer dizer, sem nunca parar a história”<sup>38</sup>. Fica evidente que essa interpretação pretende ligar o motivo clássico da eternidade ao tema iluminista da perfectibilidade, ou seja, da história como progresso indefinido na realização da razão. A unificação das aparições inadequadas da ideia da filosofia configuraria, segundo Geraets, uma lógica da *história* da filosofia, em que a compreensão total da verdade resulta ser um processo inacabado e inacabável por parte da reflexão pessoal de sujeitos finitos e, por isso, um processo sujeito à reabertura incessante dos pontos de vista alcançados ao longo do trabalho filosófico.

Os estudos de Bodei e Geraets tiveram o grande mérito de atualizar a discussão sobre o *status* da filosofia hegeliana,

---

<sup>36</sup>BODEI, R. 1975, pp.88-89.

<sup>37</sup>Sobre as semelhanças e as diferenças entre o *nous* aristotélico e o espírito absoluto hegeliano, remeto a: PEPPERZAK, A. 1988, p.190-98; DÜSING, K. “Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der Philosophie”. Em: *Hegels enzyklopedisches System der Philosophie*, Lucas, H.C., Tuschling, B., Vogel, U. (Orgs.). Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 2004, pp.443-458; FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 308-325.

<sup>38</sup>GERAETS, T. 1975, p.254.

rompendo com representações caricaturais do espírito absoluto, e trazendo ao centro da atenção importantes questões metafisológicas acerca dos problemas reais que impulsionaram a forma sistemática do discurso hegeliano e do difícil equilíbrio que ele pretende instaurar entre elemento lógico e elemento histórico. No entanto, não faltou quem, como Peperzak, quis propor uma leitura não historicista do sistema hegeliano, com o intuito de destacar que o cerne do projeto de Hegel, entendido como o esforço para “reconduzir a teologia da encarnação de Deus e da divinização do ser humano aos conceitos de uma *theoria* inspirada pelo pensamento grego”, é incompatível com qualquer relativização da verdade em função da historicidade, porque, se “o fim da *Enciclopédia* fosse uma conclusão aberta, Hegel teria cometido o erro que mais rigorosamente ataca: ele teria se contentado com uma forma sem conteúdo e teria apresentado somente uma etapa do caminho filosófico, sem perguntar-se o que o significado dessa forma devia querer dizer para o todo da verdade”.<sup>39</sup> Portanto, se não contaminarmos nossa interpretação dos textos hegelianos com anacronismos, especialmente, com a desconfiança pós-moderna a respeito da força da razão, a alegação de Hegel de que o absoluto teria se compreendido na ‘sua’ filosofia resultaria ser uma implicação necessária e até óbvia da definição hegeliana da filosofia.<sup>40</sup>

## Conclusão

No meu ver, a leitura dos três silogismos da filosofia conduz às seguintes considerações sobre a questão da abertura ou do fechamento do sistema.

Em primeiro lugar, a alternativa em questão implica um tipo de *aut aut* que Hegel atribuiria ao entendimento reflexivo, mas não

---

<sup>39</sup>PEPERZAK, A. 1988, p. 188.

<sup>40</sup>Ibid. pp.139-140.

à razão. Esta última é, simultaneamente, aberta e fechada: aberta, enquanto tem de iniciar sempre de novo por si em cada círculo de seu atuar, bem como precisa se entregar ao campo dos acontecimentos enquanto se exterioriza na natureza e na história; fechada, enquanto a exteriorização é sempre uma autoexteriorização, a saber, é o momento necessário de um processo de autoconhecimento da ideia sendo para si, sem requerer um horizonte de sentido vindo de fora dela. Neste respeito, o assim chamado fechamento não diz respeito à orientação teleológica rumo a um fim garantido pela Providência na história, mas consiste na imanência total do real ao seu processo racional. A filosofia de Hegel reconhece ao espírito finito várias maneiras de se situar no processo da razão. A ideia do fechamento não sugere que esse processo é monolítico, mas unicamente que a pretensão de avaliar o processo como um todo a partir de uma visão externa é simplesmente inviável.

Em segundo lugar, a leitura historicista de Geraets e de Bodei, a qual enfatiza a abertura do sistema, é legítima na medida em que ela se foca no segundo silogismo, enquanto a leitura de Peperzak quer dar conta do caráter eterno do processo racional, enfatizado pela leitura do terceiro silogismo. A tentativa de unificar essas leituras remete à questão da relação entre eternidade e tempo<sup>41</sup>, a qual é uma versão metafísica específica da questão teórica da relação entre abertura e fechamento do sistema.

Em terceiro lugar, se a lógica da filosofia é unitária e eterna, então quem endossa o hegelianismo precisa assumir uma consequência relevante para a história da filosofia, que, então, vem a ser compreendida como a irreversibilidade na afirmação da verdade enquanto progressiva articulação da Ideia, a qual é, simultaneamente, substância e sujeito do próprio desenvolvimento nas suas modalidades estruturais (lógico, natureza, espírito) e nas

---

<sup>41</sup>Sobre o modo hegeliano de entender a eternidade, ver: WANDSCHNEIDER, D., HÖSLE, V. "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung bei Hegel" *Hegel-Studien* 18, 1983, p. 173-99, espec. p. 197-198, nota 37.

diversas filosofias. Se cada filosofia é a Ideia segundo uma perspectiva parcial e uma negação determinada, deter-se sobre a superação de uma posição dada por meio de uma perspectiva nova põe certamente em relevo a continuidade de uma tradição e a função crítica de todo pensamento, mas apresenta dois riscos principais. O primeiro risco consiste na eventualidade de uma consideração externa ao modo em que cada perspectiva particular olha a si mesma, ou seja, o risco de absorver os diversos filósofos na Ideia, sem levar suficientemente em conta suas próprias convicções sobre a suposta continuidade da Ideia. O segundo risco é a marginalização do fato de que, em alguns momentos da história da filosofia, a nova perspectiva duramente conquistada se define em contraposição deliberada à tradição, que unicamente por causa disso retrocede à condição de algo ingênuo ou dogmático. O desafio para o hegelianismo atual vai além da distinção entre opinião e verdade. A tarefa é a de estudar a verdade em filosofia de um ponto de vista histórico-conceitual, elaborando um conceito do “novo” que saiba levar em conta tanto a continuidade quanto a descontinuidade na história dos conceitos.

## Referências

BODEI, R. *Sistema e epoca*. Bologna: Il Mulino, 1975.

DÜSING, K. “Noesis Noeseos und absoluter Geist in Hegels Bestimmung der Philosophie”. Em: *Hegels enzyklopedisches System der Philosophie*, Lucas, H.C., Tuschling, B., Vogel, U. (Orgs.). Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 2004, pp.443-458.

FERRARIN, A. “A efetividade do pensar”, tradução de Federico Orsini. *Revista Opinião Filosófica*, Porto Alegre, v. 06; n.º. 02, 2015, pp. 326-342.

FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.



- FERRINI, C. “La funzione del sillogismo nel sistema enciclopedico di Hegel”, *Paradigmi*, 12, n.º 34, 1994, pp. 53-75.
- GERAETS, T., “Les trois lectures philosophiques de l’Encyclopédie ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel”, *Hegel-Studien* 10, 1975, pp. 231-254.
- HEGEL, G.W.F. *Werke in zwanzig Bänden* (= TW), Michel, K.M., Moldenhauer, E. (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- HEGEL, G.W.F. *Ciência da Lógica. I. Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. I, A Ciência da Lógica. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*, Vol. III, A Filosofia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- KERVÉGAN, J.F. *Hegel e o hegelianismo*. Tradução de Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- ORSINI, F. *A teoria hegeliana do silogismo*. Tradução e Comentário. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- ORSINI, F. “Che cosa intuisce l’idea assoluta? Sulla logica hegeliana della creazione”. Em: *Filosofia Prática, Epistemologia e Hermenêutica*. Francisco Jozivan Guedes de Lima; Gerson Albuquerque de Araújo Neto. (Orgs.). 1ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 229-266.
- ORSINI, F. “O projeto hegeliano de uma filosofia livre de pressuposições”, *Kriterion*, nº138, 2017, p. 521-537.
- PEPERZAK, A. *Autoconoscenza dell’assoluto*. Lineamenti della filosofia hegeliana dello sprito assoluto. Tradução de Francesca Menegoni. Napoli: Bibliopolis, 1988.
- QUANTE, M. “Die Natur: Setzung und Voraussetzung des Geistes”. Em: B. Merker et al. (Orgs.): *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis 2004, S. 81-101 (Atualmente, reproduzido em: QUANTE, M. *Die Wirklichkeit des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, pp. 116-139.

SCHÄFER, R. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. Hamburg: Meiner, "Hegel-Studien", Beiheft 45, 2001.

WANDSCHNEIDER, D., HÖSLE, V. "Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung bei Hegel" *Hegel-Studien* 18, 1983, p. 173-99.

# Teoría económica y organización social en Hegel: el concepto de corporación en la filosofía del espíritu objetivo

*Fernando Huesca*<sup>1</sup>

Es ya conocido que Hegel pasó por una rica e intensiva formación filosófica, que lo llevó de una inicial época teológico-republicana, donde buscaba en el Mundo Antiguo, un cierto ideal de articulación social alternativa al Mundo Moderno, a una época de “madurez”, en que los institutos modernos de sociedad civil y Estado constitucional son asimilados en una teoría global y sistemática sobre la realidad, y aceptados como los modos éticos más desarrollados y compatibles con la realización de la libertad, en su componente subjetivo y sustancial<sup>2</sup>. Las exposiciones filosóficas de Hegel de la *Fenomenología* en adelante, parecen dar cuenta crecientemente de una reconciliación con el modo económico moderno, y las estructuras socioeconómicas que le acompañan (como la propiedad privada y la acumulación de capital).

Se puede pensar, que los continuos e intensivos estudios de Hegel sobre la economía política clásica (Smith, Say y Ricardo) lo llevaron a un creciente entendimiento del modo de funcionamiento de lo económico en el Mundo Moderno, y, a final de cuentas, a proponer alternativas sociales de acción, para acometer los efectos

---

<sup>1</sup> Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; fernando.huesca@correo.buap.mx

<sup>2</sup> Véase HUESCA, F., “Subjetividad y libertad en Hegel”. Graffylia, Año 12, Número 18 enero-junio, 2014.

negativos, a que necesariamente lleva este tipo de estructura social, en términos de cohesión, de posibilidades de desarrollo material y espiritual para todos y de posibilidad para el hombre de devenir un agente autónomo y autoconsciente. La división definitiva de la filosofía del espíritu objetivo enciclopédica en *derecho*, *moralidad* y *eticidad*, y de esta última sección en *familia*, *sociedad civil* y *Estado*, da cuenta de los intentos conceptuales de Hegel de captar lo racional del desarrollo de lo ético en el Mundo Moderno, encarnado en distintas esferas de pensamiento y acción.

En esta presentación, nos proponemos, por un lado, explorar cómo la lectura de los clásicos de la economía política llevó a Hegel, hacia 1819, a entender cómo se da el proceso de acumulación de capital, y de qué manera se relacionan la producción, la distribución y el consumo de mercancías a lo largo de ciclos económicos subsecuentes; en segundo lugar, habremos de explicitar el concepto hegeliano de *corporación* que es adelantado por Hegel como una instancia tanto de producción de satisfactores de necesidades humanas, como de realización intersubjetiva, en alternativa al trabajo asalariado individual idealizado por Smith en el funcionamiento de una fábrica capitalista. Al final ofreceremos un par de reflexiones conclusivas sobre cómo podría articularse una alternativa de organización económica que responda a las exigencias del Mundo Moderno de desarrollar la particularidad y la subjetividad individual, a la par que a la necesidad de que esta particularidad se oriente hacia la realización de fines universales e intersubjetivos; se defenderá así, a la corporación como una institución necesaria para la realización efectiva de un “Estado ético” y así, como parte estructural de una teoría sistemática y enciclopédica sobre el hombre y la realidad.

## I Vigencia de la economía política clásica en Hegel

Las necesidades y los medios para satisfacerlas constituyen masas, las cuales tienen un efecto unas hacia otras. Se produce

aquí una necesidad y un sistematizarse. La consideración de todo esto es objeto de una ciencia particular, la economía política (*Staats-Ökonomie*). Ésta es una ciencia ciertamente exterior y empírica por un *lado*, pero igualmente hay algo más elevado ahí, y el ofrecer las leyes del intercambio es una ciencia importante, que apenas ha surgido en la Edad Moderna.<sup>3</sup>

Con esta caracterización, Hegel rompe con la tradición mercantilista alemana<sup>4</sup> de considerar a la economía política, como una suerte de *techné* de administración del hogar, aplicado en la escala de un Estado, y alude a un saber científico *empírico* concretado en “leyes” que tendrían que explicar el “intercambio” de servicios y cosas para *satisfacer necesidades* en la “Edad Moderna”; incluso Adam Smith conserva la vieja definición aristotélica de *economía* como “arte de procurar un ingreso sustancioso”<sup>5</sup> para una determinada sociedad humana, de manera que es apenas Jean-Baptiste Say quien en su *Tratado sobre economía política* ofrece un entendimiento de “leyes de la naturaleza”<sup>267</sup> y de “leyes universales”<sup>8</sup> para explicar “cómo se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas. Cabe recordar que Hegel poseía en su biblioteca privada<sup>9</sup> un ejemplar de *La*

---

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F.. Vorlesungen über Philosophie des Rechts, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20, Gesammelte Werke Band 26,1. Hamburg: Felix Meiner, 2013, p. 457.

<sup>4</sup> El mercantilismo alemán recibe la denominación precisa de *cameralismo*: “El cameralismo dieciochesco es una disciplina algo amorfa, que abarca a grandes rasgos lo que se ha denominado las ciencias de la administración, es decir, la teoría y práctica del arte de gobernar, políticas de seguridad (*Polizei*) y el estudio del sistema fiscal, además de incorporar algunos aspectos aristotélicos de economía doméstica.” PERDICES DE BLAS, L., y REEDER, J. El mercantilismo: política económica y Estado nacional. Madrid: Síntesis, 2010, p. 227.

<sup>5</sup> SMITH, A. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol II. Basil: Tourneisen and LeGrand, 1791, p. 230.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. vii.

<sup>7</sup> SAY, J.B. Traité d' économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses, Quatrieme Édition. Paris : Deterville, 1819,p. xix.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. lxxvi.

<sup>9</sup> Véase SCHNEIDER, H. Hegels Bibliothek. Der Versteigerungskatalog von 1832, en SCHNEIDER, H. Jahrbuch für Hegelforschung, Band 12-14. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010.

*riqueza de las naciones* en la edición en inglés de Basel, el *Tratado de Say* en su tercera edición al francés, así como una traducción al francés de la primera edición de los *Principios de economía política* de David Ricardo (enriquecida con notas críticas de Say); es de pensarse, que hacia 1819 Hegel, al preparar su *Filosofía del derecho* de imprenta, junto con un nueva exposición de este tema del sistema, para su cátedra, actualizó sus lecturas en materia de pensamiento económico, para llegar a un mejor entendimiento de cómo funciona la producción, distribución y consumo de mercancías en la Modernidad. Say y Ricardo, más allá de Smith, habrían sido decisivos para Hegel, a la hora de definir el contenido científico de la economía política, de enriquecer los conceptos de valor y precio, y de entender cómo funcionan los ciclos económicos de la sociedad comercial (a fin de cuentas, la sociedad capitalista) caracterizada por Smith. La alusión (única en todas las fuentes hegelianas) a la tríada “Smith, Say, Ricardo”<sup>10</sup> en el parágrafo §189 de la *Filosofía del derecho* debe tomarse, no como una mera mención superficial, sino como una indicación de que en la obra de estos tres autores *en su conjunto*, se encuentra una clave fundamental para entender la base económica de la sociedad civil.

En el manuscrito Bloomington con los contenidos de cátedra del curso de filosofía del derecho de 1819/20 se encuentra una exposición hegeliana única en su tipo y ausente en los dos cursos previos sobre el tema (1817/18 y 1818/19), que da cuenta de cómo se forman los precios naturales o *puros*, por así decirlo, de las cosas y el trabajo humano, en contraposición de sus precios de mercado o contractuales, de manera que se atisba la lógica esencial de funcionamiento de la economía capitalista:

Los medios que el trabajador produce, deben constituir conjuntamente el valor de aquello que él consume, y además debe todavía ganarse más, de lo que se consume de manera inmediata

---

<sup>10</sup> HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831), Zweiter Band. Stuttgart: frommann-holzboog, 1974, p. 641.

[...] Trabajo manual en general, salario, éstos son los elementos últimos del precio de las cosas unas frente a otras [...] Los productos que el individuo produce, deben constituir conjuntamente el valor de aquello que él consume [...] Tanto como sea necesario para *una* subsistencia, tanto así se debe trabajar en un día [...] Por lo universal, de que yo debo vender mi producto tan caro, como para que yo pueda subsistir, de ello depende el valor de las cosas [...] Ganar oro y plata no es una ganancia para sí, sino que es el trabajo el que establece el valor.<sup>11</sup> (GW 466)

La inspiración de este fragmento es *esencialmente* ricardiana: el propietario del capital para la producción debe obtener una determinada *ganancia*, es decir, un ingreso excedente más allá de la reposición de los medios necesarios para producir, incluyendo los salarios de los trabajadores; el *quantum* del salario del trabajador es determinado de acuerdo a un factor de “subsistencia”; los precios de las cosas, unas con respecto a otras, son determinados, en última instancia por el factor “trabajo manual”, o su reflejo monetario, el “salario”, de manera que cabe establecer que “es el trabajo el que establece el valor” de las cosas. El que en esta exposición hegeliana no se aluda de manera alguna a la renta como elemento de determinación de los precios naturales, puede bien evidenciar, que Hegel siguió atentamente a la teoría ricardiana del valor, en la que la renta de la tierra queda excluida del precio natural (por el hecho de que la dificultad de producción en la tierra menos productiva, será la que determine los precios naturales – esta última tierra *no paga renta*<sup>12</sup>). En lo que respecta al precio de mercado, o precio efectivo (*wirklich*) de las cosas, la alusión en el manuscrito Griesheim con los contenidos del curso de filosofía del derecho de 1824/25 a la “competencia entre los panaderos, los cerveceros, etc”, lleva a concluir que la confluencia

---

<sup>11</sup> HEGEL, Gesammelte Werke Band 26,1, p. 466.

<sup>12</sup> RICARDO, D. Des principes de l' économie politique, et de l' impôt, tome premier, Paris: J.P. Aillaud, p. 146.

entre los intereses de los vendedores y los compradores de las cosas, es el que establece el precio final visible. Lo que es sumamente llamativo a la fecha, es que Hegel no se haya contentado con un escueto *supply and demand* para explicar los precios de las mercancías en la Modernidad, sino que se haya afanado en entender a fondo, cómo es que se llega a producir cualquier cosa llevada al mercado, y que ello lo haya llevado a entender la difícil teoría del valor de Ricardo, en que esta instancia es definida como *dificultad de producción o cantidad de trabajo humano necesaria para la producción*, una idea que es clave de la crítica de Marx a la sociedad capitalista.

Sobre la influencia de Say en la filosofía del derecho hegeliana hay dos elementos que señalar, a saber el concepto de *valor-utilidad*, y el de *ciclo económico*, que se encuentra detrás de la famosa *ley de Say* (caricaturizada por Keynes en términos de: “la oferta crea su propia demanda”) y así, del parágrafo §245 de la *Filosofía del derecho*.

Con respecto al primero, en el manuscrito Ringier con los contenidos del curso de filosofía del derecho de 1819/20 se declara: “De acuerdo a este sentido universal: el satisfacer la necesidad, a esto llamamos el valor de las cosas, y en consideración de ello, una cosa puede ser comparada [con otra].”<sup>13</sup> Hegel en Jena, ya había llegado por cuenta propia a la idea de que la “opinión”<sup>14</sup> es también un factor en la determinación del valor<sup>15</sup>, de modo que el tema del *valor-utilidad* viene a complementar y detallar su hilo de exploración subjetivista en la materia; así, la teoría del valor de Hegel cuenta, a final de cuentas, con elementos tanto subjetivistas

---

<sup>13</sup> HEGEL, Gesammelte Werke Band 26,1, p. 364.

<sup>14</sup> HEGEL, G. W. F. Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke Band 8. Düsseldorf: Felix Meiner, p. 228.

<sup>15</sup> La idea se recupera solamente en el curso de 1817/18: “El valor depende ahora del trabajo que se necesita para la producción de la cosa; el arte y el esfuerzo, la rareza, etc., determinan al valor [...] El valor puede también yacer en una opinión subjetiva y particular (*subjectiven, besonderen Meinung*)” HEGEL, G.W.F. Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) [PHRa] und Homeyer (Berlin 1818/19. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, p. 61.



como objetivistas: el valor, por un lado, depende de la opinión del sujeto con respecto a la utilidad de la cosa para satisfacer una necesidad determinada, y por otro lado, depende de la dificultad efectiva de producir la cosa, en términos del trabajo humano necesario para llevarla al mercado.<sup>16</sup>

En lo que respecta al tema del *ciclo económico*, el siguiente fragmento del manuscrito Bloomington es especialmente ilustrativo:

Estos ambos lados, pobreza y riqueza, constituyen así la ruina de la sociedad civil [...] La falta de trabajo es, como se apuntó, una circunstancia principal que lleva a la pobreza. En una situación floreciente de la cultura aparece siempre una sobrepoblación. Si a la pobreza se le da ocasión para trabajar, así, por ese medio solamente se aumenta la cantidad de las mercancías; pero es precisamente la superabundancia de mercancías, la que ha llevado a la falta de trabajo. Si las mercancías se venden más baratas, así se vuelven arruinadas las empresas por ese medio.<sup>17</sup>

Say, en su capítulo sobre los mercados, había defendido que “la mera producción de un producto logra, *precisamente desde este instante*, un mercado para otros productos”<sup>18</sup>, lo cual, a final de cuentas, implicaba que no era posible tener una *sobreabundancia general (general glut)* de todas las mercancías, en algún momento dado del tiempo, sino que, a largo plazo, era de esperarse que necesariamente los procesos de producción se ajustaran a la magnitud de demanda que permitiera cubrir el precio natural del producto (lo cual incluye la ganancia del capitalista) de manera

---

<sup>16</sup> El dominio actual de la teoría marginalista del valor, podría ser impugnado por esta atractiva apuesta sintética de la tradición clásica, que solamente en un Alfred Marshall encuentra un punto equiparable de riqueza conceptual y sistematicidad.

<sup>17</sup> HEGEL, *Gesammelte Werke* Band 26,1, p. 500.

<sup>18</sup> “El valor depende ahora del trabajo que se necesita para la producción de la cosa; el arte y el esfuerzo, la rareza, etc., determinan al valor [...] El valor puede también yacer en una opinión subjetiva y particular (*subjectiven, besonderen Meinung*)” HEGEL, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften* Wannenmann (Heidelberg 1817/18) [PHRA] und Homeyer (Berlin 1818/19. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, p. 61.

continua. La falta de compradores para los grandes volúmenes de producción modernos, no es, de acuerdo a esto, motivo alguno de preocupación científica o de política pública; Hegel, aceptando este hilo de pensamiento, que considera al fenómeno del desempleo, como mero ajuste temporal de variables económicas, extrae una consecuencia socioeconómica importante: la oferta gubernamental de trabajo para los desempleados, no podría remediar en modo alguno la situación de la pobreza moderna, puesto que es precisamente la falta de ingreso suficiente en los capitalistas, la que lleva “a la falta de trabajo” del lado de los trabajadores, o en otros términos, una magnitud artificialmente aumentada en el volumen de mercancías en el mercado, necesariamente llevaría a la disminución del precio efectivo de los productos, lo cual disminuye los ingresos de los capitalistas, y así su propia posibilidad de dar empleo a sus trabajadores. “Si uno provee ahora a aquellos 200 trabajo, así pierden, por ese medio, 200 otros [...] su pan.”<sup>19</sup> expresa Hegel de manera sintética en el curso de filosofía del derecho de 1824/25. Así, no es con intervención económica de parte del Estado hacia la sociedad civil, como puede darse un remedio a la situación precaria de los trabajadores, sino con determinadas instituciones públicas, que dieran respaldo y promoción a la particularidad de los individuos, en términos sobre todo de *cuidado, seguridad y formación*<sup>20</sup>.

Hegel entendió cabalmente el funcionamiento de la sociedad capitalista, al nivel de Smith, Say y Ricardo, y el *porqué* y el *qué tanto*, de los ingresos de las distintas clases sociales; como veremos a continuación, puesto que este modo económico implica “*desigualdad de patrimonio y de habilidad* de los individuos como

---

<sup>19</sup> HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831), Vierter Band. Stuttgart: frommann-holzboog, 1974, p. 704.

<sup>20</sup> La *policía (Polizei)* en Hegel es el instituto gubernamental que tiene como cometido coadyuvar a la salvaguarda de la particularidad en la sociedad civil. Sus funciones centrales pueden considerarse bajo los rubros de derechos de propiedad, bienes públicos de promoción del comercio, política económica y política social.

consecuencia necesaria”<sup>21</sup>, el autor de la *Filosofía del derecho* concibió a la *corporación* como un cierto remedio a los efectos nocivos para el individuo y la sociedad, que resultan de esta franca e inevitable “*desigualdad*” económica.

## II El concepto de corporación

Por otro lado, permanece limitado el fin de la universalidad sustancial y su activación en esta esfera de la particularidad, al asunto de ramas e intereses particulares. En la corporación encuentra el ciudadano particular, como hombre privado, el aseguramiento de su patrimonio, en la medida en que él sale de su interés privado, y tiene una actividad consciente para un fin relativamente universal; en los deberes jurídicos y estamentales tiene su eticidad.<sup>22</sup>

Este párrafo fue consignado por Hegel en la segunda edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1827); la primera edición de 1817 no solamente carece de un párrafo con la corporación como contenido expositivo, sino de la división entera del apartado “Eticidad”, en familia, sociedad civil y Estado. Parece ser que 1817 ha sido un año de intensiva reelaboración, de parte de Hegel sobre la sección de “Espíritu objetivo” de su sistema, y que ha sido apenas en el manuscrito de cátedra sobre filosofía del derecho para el curso de 1817/18, donde Hegel ha desarrollado, por lo menos la estructura definitiva, de esta parte del sistema. Los cursos de 1817/18 (Heidelberg) y 1818/19 (Berlín) detentan solamente un párrafo dedicado a la corporación, y explicitan los motivos esenciales del concepto de corporación de elaboraciones posteriores: la *necesidad de que el individuo pertenezca a un todo en lo socioeconómico y de que posea un marco común para su acción particular*, y el elemento de *honor* o

---

<sup>21</sup> HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Gesammelte Werke Band 14,1. Hamburg: Felix Meiner, 2013, p. 139.

<sup>22</sup> HEGEL, Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831), Vierter Band, p. 824.

*reconocimiento* que se cumple al integrarlo en una red intersubjetiva, antes bien que dejarlo abandonado a su suerte como mero individuo en la selva económica de la sociedad capitalista.

Interesantemente es hasta el semestre de 1819/20 cuando más allá de estos elementos generales, aparecen ocho pautas conceptuales bien definidas, que permanecerán como el centro de explicación de la función ética de la corporación, y que habrán de establecer la base de escritura de los parágrafos §250-256 de la *Filosofía del derecho* de imprenta. Dichas tareas pueden resumirse en: *activar modos de pensamiento y acción no-egoístas, aseguramiento de la subsistencia, formación para el trabajo, procuración para los hijos de las familias de la corporación, cuidado de miembros por pobreza, enfermedad o discapacidad, abastecer con productos de calidad a la sociedad civil, determinar la entrada de nuevos miembros a la corporación y dar base de reconocimiento a los miembros*; en términos de Hegel:

Fines de la corporación. Éstos son, en primer lugar, el aseguramiento de la subsistencia. Todo singular ha de procurar por sí mismo para ello. Pero esta actividad se queda siempre como una posibilidad, no es una realidad efectiva. En tanto la corporación aparece en lugar de la familia, y en tanto lo particular como tal, es el fin más próximo, así se tiene primero que procurar para la formación de los individuos. La cooperativa ha de procurar para los hijos que han perdido a sus padres. La cooperativa ha también de procurar, por aquellos que caen en la pobreza de manera casual; tiene que procurar que a la necesidad universal se le satisfaga. Las producciones deben ser de tipo adecuado. Es el deber frente a la sociedad civil restante. Los demás miembros no pueden investigar esto. Es deber de la cooperativa el procurar por la calidad del trabajo y la impecabilidad: además la cooperativa ha de procurar, que aquellos que han aprendido el trabajo, sean asegurados. Así tiene ella la autorización, de asegurar el número de los miembros necesarios y la recepción de ellos. Puesto que solamente se puede emplear a un cierto Quantum, así le pertenece a la corporación determinar el número [...] La racionalidad consiste entonces, en

que la subsistencia y la adquisición no se queden como algo casual, sino que ante todo, sea algo continuo; no como algo casual, sino como algo fijado, de modo que cuando alguien regrese de la enfermedad, etc., aún así se le ayude [...] Si un individuo dice que quiere confiarse a sí mismo, así tiene por un lado razón y por otro no [...] En la sociedad civil lo que uno es, existe también en la representación de los otros.<sup>23</sup>

Hegel, después del estudio de Smith, Say y Ricardo debe haber estado seguro de que los ciclos continuos de producción, distribución y consumo de riquezas, no redundarían en la asignación de suficientes recursos a la clase trabajadora como para garantizar su bienestar material, y que de hecho, los ciclos económicos, necesariamente implican un abandono a la casualidad, hacia aquellos individuos que solamente tienen sus manos para vivir. “El individuo, que está sin corporación, está abandonado a la adquisición del día a día, y se encuentra en la posición de un apostador [...] Vive de la mano a la boca.”<sup>24</sup> afirma Hegel en el curso de filosofía del derecho de 1821/22, resaltando cómo el trabajador, fuera de una agrupación cooperativa tiene que vivir una situación precaria en lo que atañe a su subsistencia material y su integridad espiritual.

El concepto de libertad natural de Smith es igualmente blanco directo de crítica en el curso de 1821/22, precisamente por redundar en un entendido atomista de lo social, donde se defiende que todo individuo sabe lo que le conviene, y que ha de estar liberado para mostrar su habilidad “de libre manera”: “La así llamada libertad natural es el arbitrio de perseguir el impulso; la libertad natural debe ser trastocada en la libertad racional. El que los ciudadanos y la familia no se arruinen es esencialmente la

---

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/1820, Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Hamburg: Felix Meiner, 2000, pp. 149-151.

<sup>24</sup> HEGEL, G.W.F. *Die Philosophie des Rechts*, Vorlesung von 1821/22. Frankfurt: Suhrkamp, 2012, p. 230.

previsión del Estado.”<sup>25</sup>. En un Estado sin corporaciones, la libertad natural pregonada por Smith y Say, no podría sino implicar, sencillamente, la libertad de elegir tal o cual tablero social de juego, donde de un día a otro, la situación de vida puede estar comprometida hasta el más alto grado<sup>26</sup>.

Por otro lado, sin la patencia de corporaciones, como centros comunales de producción y de reconocimiento intersubjetivo, en la clase que concentra la propiedad del capital, es la fastuosidad exterior la manera única de detentar un cierto status en la sociedad: “El lujo del estamento de la empresa, el sibaritismo depende igualmente de la casualidad de la ganancia.”<sup>27</sup>. Así, tanto del lado de los desposeídos, como del lado de los acumuladores privados de riquezas, hay limitantes fuertes a la obtención de un genuino reconocimiento intersubjetivo (Hegel contempla las figuras psicosociales del *maestro* y del *miembro de corporación* como instancias adecuadas para la patencia de *reconocimiento* en lo que atañe al trabajo y el ingreso). Cabe todavía señalar que para Hegel, la corporación toma el lugar ético de la familia en cuanto dar al sujeto una base de confianza y honor, para que los individuos puedan afirmarse frente a otros en su particularidad, a la vez que se afanan por lograr una tarea común.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 231.

<sup>26</sup> Interesantemente, Gans hizo explícitas las consecuencias del análisis hegeliano de la libertad natural en relación a procesos sociales concretos en Inglaterra (Gans visitó Inglaterra en 1830 y 1831), y en línea con la crítica saint-simoniana a la desatención del interés general en la sociedad moderna: “No es esclavitud cuando al hombre se le explota (*exploitirt*) como a un animal, aun cuando el hombre fuera libre de morirse de hambre de otro modo? ¿No se le ha de poder dar a estos miserables proletarios un quinto de eticidad?” GANS, E. Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin: Beit und Comp., 1836, p. 100.

<sup>27</sup> HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, p. 627.

<sup>28</sup> Hegel caracteriza a la corporación como el punto medio entre la familia y el Estado, o como el punto lógico de mediación entre la individualidad y la universalidad: “La naturaleza del concepto exige así el punto medio (*Mittelglied*). Este debe unir dentro de sí ambos extremos, por un lado el fin de la familia, como tal, el interés particular de la familia, por otro lado también este fin como universal, de manera inmanente, interior dentro de sí contenido. Así es un punto medio ético, no como la policía, que lo es solamente de manera exterior.” HEGEL, Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831), Vierter Band, p. 620.

Finalmente, en el semestre de 1824/25, Hegel adelanta una pionera y hasta profética crítica al *laissez faire*<sup>29</sup> de la ideología de la economía política clásica, al impugnar la reserva de Smith y Say a las corporaciones, por el hecho de ser institutos limitantes de la libertad económica, y supuestamente promotores de precios elevados al consumidor, por la patencia de monopolios gremiales; para el filósofo alemán, más bien la ausencia de corporaciones es la que implicaría precios de mercado elevados y peligrosos e imbatibles monopolios económicos:

Se dice que los gremios tendrían un monopolio, pero esto tiene lugar en la libertad de empresa de manera mucho más aguda. En Inglaterra, los grandes capitalistas oprimen así a los demás; de esta manera cae la rama de la empresa en las manos de pocos, quienes no tienen un monopolio legitimado, pero lo tienen por medio de su gran capital, y este es el más malo de todos los monopolios.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Interesantemente, Hegel hace empleo de los términos *laissez aller*, *laissez faire* en el sentido contemporáneo de libre circulación de capital y trabajo sin intervención gubernamental, ofreciendo así un entendido crítico al sistema capitalista completamente pionero en Alemania: “De hacer lo que quiera, no se trata para nada la actividad del hombre, sino más bien del aseguramiento de su mantenimiento de vida. El principio de nuestro tiempo es *laissez aller*, *laissez faire* [dejar ir, dejar hacer], cada cual debe por sí mismo saber eso, cada cual lo hará. Esto es ciertamente correcto. Una rama de industria florece, muchos incurrir en ella, las fuertes ventas causan un fuerte flujo de productores, de modo que el número se vuelve tan aumentado, que muchos ya no encuentran más cómo cuadrar sus cuentas. Lo otro es ahora el que todo se reinstaura por sí mismo, pero la pregunta es ¿cómo sucede esto? ¿por medio de qué curso?” HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (1818-1831), Vierter Band, p. 625). La fórmula *laissez faire* no era de uso corriente en la época de Hegel. Los términos pudieron haber sido extraídos del *Sobre el comercio de granos* de Galiani (Hegel poseía un ejemplar del texto en su biblioteca privada): “laissez agir la Nature (dejar actuar a la naturaleza)” GALIANI. *Dialogues sur Le Commerce de Blés par L'Abbé Gagliani*, Nouvelle Édition augmentée de deux Lettres de l' Auteur. Berlin: Rottmann, 1795, p. 416, y “Laissez-les faire (Dejádles hacer) [a magistrados, intendentes y hombres de virtud y genio un nuevo código de política de granos]” *Ibid.*, p. 554. Cabe solamente señalar que la teoría económica de Galiani no contiene una teoría del valor y la producción como la de Smith, Say y Ricardo, y que su *laissez faire* se encuentra enmarcado en una discusión sobre la libre importación de granos en Francia hacia 1763.

<sup>30</sup> HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* (1818-1831), Vierter Band, p. 627.

### III Conclusiones

El desarrollo del pensamiento económico de Hegel es impresionante, sobre todo si se tiene en cuenta el conocido atraso económico alemán a inicios del siglo XIX, en comparación con Inglaterra y Francia; sin tener como Smith, Say y Ricardo, la experiencia directa de una sociedad capitalista avanzada (Smith), o experiencia directa en las fábricas (Say fue empresario<sup>31</sup>) y en las bolsas de valores (Ricardo fue corredor de bolsa<sup>32</sup>), Hegel solamente pudo reconstruir conceptualmente a esta sociedad a partir de textos científicos, lo que interesantemente redundó en la mayor síntesis de pensamiento económico de sus días, misma que incluía a su vez una teoría social sistemática e historicista con apuntes críticos al funcionamiento del capitalismo. En efecto, el párrafo §189 de la *Filosofía del derecho*, escrito después de la lectura de los tres clásicos de la economía política, puede contar a la fecha como un modelo metodológico de trabajo para toda filosofía política, en la medida en que invita a considerar a la economía política, como un producto de la historia material y espiritual de la humanidad, y concomitantemente, como parte estructural de un sistema de filosofía, en su parte práctica o de teoría social.

En lo tocante a una posible aplicación directa de la filosofía del espíritu objetivo de Hegel a una cierta política pública, o a una dirección institucional, las pautas son claras: de la “necesidad sin consciencia” del libre mercado hay que transitar a una “actividad para un universal”<sup>33</sup> que sea sabida y querida, es decir consciente. La corporación en Hegel tiene el destino de cumplir con este motivo programático; si bien no queda en las fuentes hegelianas del todo claro si la corporación se trata de una estructura fabril o

---

<sup>31</sup> TEILHAC, E. *L'œuvre économique de Jean-Baptiste Say*. Paris, Paris: Felix Alcan, 1927, p. 25.

<sup>32</sup> GUDEMAN, S. “Ricardo’s Representations”, *Representations*, No. 5, 1984, p. 92-114.

<sup>33</sup> HEGEL, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*, Zweiter Band, p. 678.



comercial específica, o una suerte de asociación territorial organizada<sup>34</sup> (o ambas a la vez), lo cierto es que este concepto apunta a la integración de lo concreto de un saber colectivo y regional a efectos de lograr satisfacer las necesidades económicas de una comunidad humana, a la par que un desarrollo espiritual e intersubjetivo pleno en todos sus miembros. Tal vez la corporación hegeliana pueda servir de inspiración en nuestros días, para encontrar un punto medio entre la Caribdis del trabajo hiperindividualizado del capitalismo posfordista y la Escila de la planeación central soviética.

## Bibliografía

GALIANI. Dialogues sur Le Commerce de Blés par L'Abbé Gagliani, Nouvelle Édition augmentée de deux Lettres de l' Auteur. Berlin: Rottmann, 1795.

GANS, E. Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlin: Beit und Comp., 1836.

GUDEMAN, S. "Ricardo's Representations", *Representations*, No. 5, 1984, p. 92-114.

HEGEL, G. W. F. Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke Band 8. Düsseldorf: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) [PHRa] und Homeyer (Berlin 1818/19. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.

HEGEL, G.W.F. Die Philosophie des Rechts, Vorlesung von 1821/22. Frankfurt: Suhrkamp, 2012.

HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Gesammelte Werke Band 14,1. Hamburg: Felix Meiner, 2013.

---

<sup>34</sup> El factor territorial de la corporación es caracterizado por Hegel así: "Las corporaciones (*Korporationen*) pueden ahora ser gremios (*Zünfte*), esto puede ahora ser una municipalidad de la ciudad (*Stadtsgemeinde*), y una ciudad para sí [...] El Estado es ahora también una municipalidad (*Gemeinde*), la cual, empero, es la más abarcante." HEGEL, Die Philosophie des Rechts, Vorlesung von 1821/22, p. 232.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts, Berlin 1819/1820, Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier. Hamburg: Felix Meiner, 2000.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über Philosophie des Rechts, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1817/18, 1818/19 und 1819/20, Gesammelte Werke Band 26,1. Hamburg: Felix Meiner, 2013.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831), Vierter Band. Stuttgart: frommann-holzboog, 1974.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831), Zweiter Band. Stuttgart: frommann-holzboog, 1974.

HUESCA, F. "Subjetividad y libertad en Hegel". Graffylia, Año 12, Número 18 enero-junio, 2014.

PERDICES DE BLAS, L., y REEDER, J. El mercantilismo: política económica y Estado nacional. Madrid: Síntesis, 2010.

RICARDO, D. Des principes de l' économie politique, et de l' impôt, tome premier, Paris: J.P. Aillaud.

SAY, J.B. Traité d' économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent et se consomment les richesses, Quatrieme Édition. Paris : Deterville, 1819.

SCHNEIDER, H. Hegels Bibliothek. Der Versteigerungskatalog von 1832, en SCHNEIDER, H. Jahrbuch für Hegelforschung, Band 12-14. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010.

SMITH, A. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Vol II. Basil: Tourneisen and Legrand, 1791.

TEILHAC, E. L'œuvre économique de Jean-Baptiste Say. Paris, Paris: Felix Alcan, 1927.

# ***Kunstreligion oder Kunstschönen? O conceito de arte na Enciclopédia das ciências filosóficas de Hegel***<sup>1</sup>

*Guilherme Ferreira*<sup>2</sup>

## **1. Introdução**

O conceito de arte aparece desenvolvido em diversos contextos da obra de Hegel, desde a juventude até a maturidade. Em cada uma destas obras o conceito de arte é articulado com uma finalidade específica, apesar de haver certa relação necessária entre todos os momentos e contextos em que o conceito se faz presente. Na *Fenomenologia do espírito*, por exemplo, apesar de haver um desenvolvimento sistemático em torno do conceito de arte, Hegel não se dedica a este conceito com a finalidade de construir uma ciência completa da arte. Sua intenção de apresentar o percurso da consciência em direção ao reconhecimento de si como espírito absoluto, a partir de si mesma, leva Hegel a se apropriar do conceito de arte apenas para demonstrar, por meio da imediatidade própria ao fenômeno artístico, como a consciência se realiza neste aspecto em seu processo de autorreconhecimento. Para isso, o conceito de arte é entrelaçado por Hegel ao conceito de religião, como subfigura da religião, não tendo ainda uma

---

<sup>1</sup> O presente texto é produto de uma adaptação de parte do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado, intitulada: “Hegel e o fim da arte na letra e no espírito”. O foco aqui se limita, porém, à articulação e compreensão dos conceitos de religião da arte e bela arte, presentes na *Fenomenologia do espírito* e na *Enciclopédia das ciências filosóficas* de Hegel.

<sup>2</sup> Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

autonomia própria. Isso porque é por meio da religião concreta e, portanto, artística que os indivíduos se desprendem de sua auto-subsistência e se elevam acima de sua finitude, e Hegel neste aspecto está pensando no contexto da comunidade grega.

A imediatidade da arte, assim como a imediatidade do culto religioso grego ainda são fios condutores necessários e suficientes para o processo de autorreconhecimento dos indivíduos enquanto seres acima das limitações teóricas e práticas da vida. Ocorre que nesta condição, o conceito de arte permanece subsumido ao cenário artístico grego antigo, sem possibilidade de projeção para além dele: uma filosofia da história da arte se torna impossível nesta condição, qual seja da arte está submetida ao fenômeno religioso.

Mas esta condição do conceito de arte é superada por Hegel em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, lugar onde pela primeira vez a autonomia do conceito é alcançada. Nesta obra Hegel ainda não desenvolve uma filosofia da história da arte, mas os pressupostos conceituais nela já são colocados. A espinha dorsal da estética hegeliana é na *Enciclopédia* desenvolvida sistematicamente. Os conceitos de Ideia, ideal, beleza, etc., são nesta obra articulados de modo a se tornarem base estrutural consistente do sistema das artes hegeliano: os *Cursos de Estética*.

Nesse sentido, o objetivo deste texto é analisar e apresentar o modo como estas modulações do conceito de arte são desenvolvidas por Hegel. A aparente mudança no conceito de arte, de *Kunstreligion para Kunstschönen*, entre a *Fenomenologia* e a *Enciclopédia*, implica às seguintes questões: i) teria Hegel mudado de opinião em relação à arte na passagem de uma obra à outra?; ii) com a autonomia da arte em relação à religião, qual o lugar desta última em relação à primeira?; iii) *Kunstreligion* e *Kunstschönen* podem ser tratados como sinônimos em termos conceituais, considerando a totalidade do sistema hegeliano das artes? A partir destas perguntas quereremos defender a hipótese de certa continuidade e sincronia por parte de Hegel entre as duas

obras supracitadas, no que se refere ao conceito de arte, e uma mudança significativa de posicionamento em relação ao conceito de religião.

## 2. A Arte na *Enciclopédia das ciências filosóficas*

Este momento de articulação do conceito de arte, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*<sup>3</sup>, é essencial para compreensão do sistema hegeliano das artes. Aqui, apesar de Hegel não se dedicar exaustivamente à arte, seu tratamento de caráter científico-filosófico remete à arte conceitos especificamente estéticos, outrora jamais citados por ele, como é o caso dos conceitos de bela arte, imitação da natureza, Ideia, Ideal, gênio, dentre outros conceitos dos quais faremos menção. Esta aparente mudança do olhar de Hegel sobre o conceito de arte – se compararmos com a *Fenomenologia do espírito* – é marcada, sobretudo, pelo objetivo ambicionado pelo nosso autor nesta obra: o seu interesse na edificação de uma completa compilação das ciências, que tem seu começo na *Ciência da lógica* e sua consolidação na *Filosofia do espírito*, cuja sustentação de suas bases e fundamentos é

caracterizada pela filosofia especulativa<sup>4</sup>. Certamente, o sistema completo de sua filosofia não se encontra desenvolvido

---

<sup>3</sup> Dentre as três versões publicadas da *Enciclopédia*, utilizamos neste trabalho a última versão em compêndio de 1830, traduzida por Paulo Menezes (1995).

<sup>4</sup> Filosofia especulativa (*Spekulation, spekulativ* e *speculieren*) é um termo derivado do latim *speculatio* (vigilância, reconhecimento, contemplação) e *speculare* (espionar, observar, olhar à volta). Hegel trata a especulação como um processo de construção propriamente conceptual que unifica subjetividade e objetividade, finitude e infinitude, homem e Deus (Enc. I § 32 A). Inwood (1997. P.115), considera que a filosofia especulativa é apenas a terceira fase do pensamento de Hegel, contrastando com o entendimento, que estabelece distinções claras. Mas como se trata da fase final e mais característica do seu pensamento, ele se refere frequentemente à sua filosofia e lógica etc., como especulativa. *Spekulation* insiste Hegel, não é meramente subjetiva. Ela suprassume a oposição entre subjetividade e objetividade, a par de outras oposições. Está, assim, estreitamente associada ao idealismo. Pela mesma razão não está (como supunha Kant) interessada no suprassensível, em contraste com a experiência. A este respeito, conferir: INWOOD, Michael. Dicionário Hegel. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

nesta obra, no entanto, todos os conceitos articulados em sua obra de maturidade (a *Filosofia do direito*, a *Filosofia da história* e os *Cursos de estética*) já aparecem aqui delineados.

As divisões que se articulam entre os momentos particulares e universais nessa obra, sugerem aos leitores de Hegel, de um modo geral, a ambição do filósofo alemão em construir um sistema de filosofia que abarca uma totalidade de saberes humanos que, por sua vez, abrem o seu círculo de conhecimento com a ciência da Ideia em seu percurso lógico em-si-para-si, Ideia esta que encontra a sua negatividade, seu ser-outro na *Filosofia da natureza* e que, ao final, retorna a si se reconhecendo por si mesma, cientificamente, como Espírito ou Ideia Absoluta e, assim, se consolida e se absolutiza em sua própria infinitude. Nesse ambicioso empreendimento dialético-sistemático de articulação da unificação entre os momentos particulares e universais daquilo que Hegel chama de Ideia Absoluta, é interessante percebermos que nosso autor, em vez de tratar a arte como figura imediata para a consciência-de-si do espírito – por sua vez entrelaçada à figura religiosa, como notamos na *Fenomenologia do espírito* – passa a tratar o conceito de arte como Ideia de Beleza. Isso porque, enquanto na *Fenomenologia do espírito*, Hegel se preocupa em percorrer as etapas e processos da consciência em direção ao saber de si do espírito como absoluto, na *Enciclopédia* sua preocupação é a de criar uma compilação de um sistema completo de filosofia, seja em relação à lógica, a natureza ou ao espírito. O conteúdo lógico que perpassa este sistema é a Ideia. Diz Hegel:

A ideia é o verdadeiro *em si e para si*, a *unidade absoluta do conceito e da objetividade*. Seu conteúdo ideal não é outro que o conceito em suas determinações, seu conteúdo real é somente a exposição do conceito, que ele se dá na forma de um ser aí exterior; e estando essa figura excluída na idealidade do conceito, na sua potência, assim se conserva na ideia.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Cf. Hegel, 1955, § 213, p. 348

É notório, contudo que, assim como na *Fenomenologia do espírito*, onde a consciência só se reconhece como espírito na medida em que se determina em uma figura exterior, assim também como na *Enciclopédia*, a Ideia só é verdadeira na medida em que seu conceito se manifesta na forma de um ser-aí exterior. No entanto, o que não podemos deixar de notar quanto ao contraste no modo de tratamento do conceito de arte nessas duas obras, está no fato de que, a arte, em vez de ser tratada como religião da arte [*Kunstreligion*], como foi o caso na *Fenomenologia*, ela passa a ser tratada como bela arte [*Kunstschönen*], e esta mudança conceitual implica para arte, sobretudo, sua autonomia em relação à religião, uma vez que, enquanto Ideia a arte aparece como a primeira manifestação do Espírito Absoluto, não mais como subfigura da religião, mas sucedida por ela e pela filosofia. Pela primeira vez, portanto, Hegel oferece à arte um lugar privilegiado na esfera do espírito absoluto na medida em que esta aparece como a primeira e mais imediata forma de apreensão do Absoluto, como intuição sensível [*Dastellung*] do Divino. Além desta mudança, outro elemento que nos parece digno de nota é o fato de que, nessa obra, o modelo de representação religiosa, a qual considera Hegel, é o modelo do cristianismo, ou segundo ele mesmo, o da religião universal.

Sendo a *Enciclopédia*, portanto, o *locus* próprio do desenvolvimento da Ideia, cabe-nos aqui, primeiro, apresentar o lugar que ocupa a arte neste movimento de desenvolvimento da Ideia em direção ao saber de si como absoluta para, então, num segundo momento, esclarecermos o modo como Hegel delineia os conceitos anteriormente mencionados em relação à arte e, ao final, evidenciarmos a relação da arte com a religião no contexto do sistema filosófico de Hegel.

### 3. A manifestação sensível da Ideia

A arte, na *Enciclopédia*, é considerada por Hegel como uma forma intuitiva da Ideia<sup>6</sup> que manifesta, por meio de um material sensível, sua dimensão espiritual e absoluta. Vale realçar, entretanto, que o desenvolvimento do espírito – última esfera do percurso da Ideia, nesta obra – se divide em três fases, cuja última fase é a que nos importa definitivamente, uma vez que nela se manifesta a bela arte:

1º) O espírito é na forma da relação a si mesmo: no interior dele lhe advém a totalidade ideal da ideia. Isto é: o que o seu conceito é, vem-ser para ele; para ele seu ser é isto: ser junto de si, quer dizer, ser livre. [É o] *espírito subjetivo*.

2º) [O espírito é] na forma da *realidade* como [na forma] de um *mundo* a produzir e produzido por ele, no qual a liberdade é como necessidade presente. [É o] *espírito objetivo*.

3º) [O espírito é] na unidade – essente em si e para si e produzindo-se eternamente – da objetividade do espírito e de sua idealidade, ou de seu conceito: o espírito em sua verdade absoluta. [É] o *espírito absoluto*.<sup>7</sup>

Em termos gerais, o caráter subjetivo, objetivo e absoluto do espírito ilustram, segundo Hegel, as fases de desenvolvimento deste espírito, desde a sua vida

---

<sup>6</sup> A “Ideia” é, em geral, a unidade teórica do conceito com a realidade. É bastante comum deduzirmos por conceito a tradução reflexiva e abstrata da realidade fenomênica, ou a definição e caracterização que fazemos de uma ideia por meio de palavras. Entretanto, para Hegel, o conceito não é nem uma coisa nem outra; nem ideia, nem abstração da realidade. O conceito para Hegel só pode ser Ideia apenas quando é presente na realidade, e em unidade com ela. Ou seja, o conceito em sua natureza já é a unidade em si com a realidade, e não abstração dela, pois ele “cria a realidade a partir de si mesmo como sendo sua”<sup>6</sup>. Isto significa que a realidade funciona como uma espécie de autodesenvolvimento do conceito. O conceito por si mesmo não se dilui na realidade nem se neutraliza nela, mas apenas se apropria dela para realizar-se a si mesmo. Assim, também, a realidade não se dilui no conceito, mas só pode ser verdadeira na medida em que se manifesta como autodesenvolvimento do conceito, fora deste princípio a realidade é mero fenômeno, mera empiria, que não pressupõe nenhuma verdade. Sobre o desenvolvimento do conceito de Ideia na arte conferir: Hegel, 2001, § 145-157, p. 121-130.

<sup>7</sup> Cf. Hegel, 1995, § 385, p. 29.



psicológica individual, que por sua vez se eleva até o seu ser-outro, do mundo, e de sua realidade social, na qual a liberdade é sua propriedade, que se realiza plenamente na forma do Estado, até atingir sua verdadeira essência infinitamente livre, que unifica sua subjetividade e objetividade enquanto é absoluto, seja sob a forma da intuição e representação concreta: da bela arte, seja sob a forma da representação [Vorstellung] (da religião absoluta), seja sob a forma do conceito [Begreifen] (da filosofia) <sup>8</sup>.

Deste modo, segundo Hegel, devemos ver o espírito subjetivo e objetivo apenas “como o caminho pelo qual se aperfeiçoa esse aspecto da realidade ou da existência” <sup>9</sup> infinitamente livre e absoluta do espírito. Apontar a dimensão propriamente subjetiva e objetiva do espírito aqui, nos serve apenas para realçar o *locus* privilegiado dado por Hegel à arte nesta obra: o lugar do absoluto, da “purificação do espírito da [sua] não liberdade” <sup>10</sup>. Segundo Hegel, a arte é a figura da beleza do espírito, que do lado exterior se manifesta como o modo de saber imediato para o sujeito que a produz e para o sujeito que a contempla, já do lado interior “é intuição e representação concreta

---

<sup>8</sup> De acordo com a interpretação de Nicolai Hartmann sobre o sistema hegeliano, em *A filosofia do Idealismo Alemão*, a filosofia deve se desenvolver em três graus distintos: em primeiro lugar, ela deve tratar do espírito subjetivo, que é o objeto da antropologia e da psicologia. Entre elas Hegel situou a fenomenologia. Em segundo lugar, o espírito objetivo que é a esfera espiritual no qual o nascimento, a educação e a época histórica nos submergem, e na qual crescemos. É aquele algo universal que conhecemos na forma dos poderes supraindividuais da cultura que, não obstante, são reais, tais como os costumes, a língua, os modos de pensar, os preconceitos, os valores dominantes. Em terceiro lugar apresenta-se o espírito absoluto que é a síntese do espírito subjetivo e do objetivo. No homem o espírito subjetivo eleva-se pelo conteúdo ao espírito objetivo. Só nesta forma existe no mundo o espírito absoluto: na arte, na religião e na filosofia. Estes graus constituem a consciência humana. Constituem segundo a ideia, a elevação da consciência do homem até sua adequação com a objetividade, com a consciência do absoluto. O Absoluto não tem a consciência fora de nós ou frente a nós, mas nos é próprio. (Hartmann *apud* ARAÚJO, 2006, P.33)

<sup>9</sup> Cf. Hegel, 1995, § 553, p. 339.

<sup>10</sup> Cf. Hegel, 1995, § 562, p. 345.

do espírito em si absoluto como do ideal”<sup>11</sup>. Sua imediatez natural, enquanto ser-aí exterior, “é apenas um signo da ideia”<sup>12</sup>, que na forma mesma da intuição sensível se transfigura em expressão Ideal para própria Ideia. Ou seja, o lado exterior da arte é o Ideal, que nada mais é do que a forma que realiza a verdadeira identidade do conteúdo da Ideia. O perfeito equilíbrio entre forma e conteúdo, entre exterioridade e interioridade é o que dá acabamento ao verdadeiro conceito de beleza.

Ao considerar a arte como manifestação sensível da Ideia, o segundo passo dado por Hegel na *Enciclopédia* é o de apresentar esta forma de manifestação sensível como bela. Este conceito aparece como pedra de toque para o devido tratamento do conceito de arte porque, segundo nosso autor, para que a arte seja a perfeita aparência sensível da Ideia, em relação à sua forma de exterioridade sensível, a forma da imediatez enquanto tal deve ser ao mesmo tempo a determinidade do conteúdo, e o deus com sua determinação espiritual tem ao mesmo tempo ainda nele a determinação de ser-aí natural. Ou seja, a arte é segundo Hegel a forma bela da Ideia porque sua forma sensível unifica natureza e espírito de modo imediato e sensível. Já antecipando o que ele mesmo tratará de desenvolver nos seus *Cursos de estética*, Hegel considera que esta forma bela da Ideia se manifestou de modo mais pleno no Ideal clássico antigo:

Segundo o lado subjetivo, a comunidade é bem uma comunidade ética, porque sabe sua essência, como espiritual, e sua consciência-de-si e sua efetividade nela se elevam à liberdade substancial. Mas, afetada pela imediatez, a liberdade do sujeito é somente costume, sem a infinita reflexão sobre si, sem a interioridade subjetiva da consciência [moral]; segundo isso também se determinam, em desenvolvimento ulterior, a devoção e o culto da religião da bela arte.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Cf. Hegel, 1995, § 556, p. 341.

<sup>12</sup> Idem.

<sup>13</sup> Cf. Hegel, 1995, § 557, p. 342-3.

Fica evidente, nesta passagem, que Hegel, ao rememorar os conceitos colocados em jogo na religião da arte grega em sua *Fenomenologia do espírito*, ele também aponta o modo como a arte deverá ser desenvolvida nos moldes da própria realização plena da Ideia de bela arte: a arte necessita não só de um material sensível, “mas para a expressão do conteúdo espiritual, precisa também de formas dada pela natureza”<sup>14</sup>. Conteúdo espiritual e forma natural necessitam, portanto, estar unificados e, segundo Hegel, a forma humana (a estátua do deus grego) “é a mais alta e verdadeira, porque somente nela o espírito pode ter sua corporeidade, e assim sua expressão contemplável”<sup>15</sup>.

Neste empreendimento de unificação da natureza e do espírito no material artístico, o princípio da *imitação da natureza* na arte não tem lugar, segundo nosso autor. Isso porque, só pode ser manifestação sensivelmente bela da Ideia a expressão capaz de trazer à consciência por meio do material sensível o conteúdo divino que é o homem, ao mesmo tempo natural e espiritual, “acima” das limitações naturais sem deixar de ser natural, “abaixo” da infinitude plenamente livre, sem deixar de ser imediatamente infinito, portanto, belo. Este princípio de rejeição da arte como imitação da natureza antecipa, na verdade, a exclusão por parte de nosso autor da possibilidade de uma beleza natural e a apologia a uma beleza artística, a qual aparecerá mais tarde descrita nos *Cursos de estética*<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Cf. Hegel, 1995, § 558, p. 342.

<sup>15</sup> Idem.

<sup>16</sup> Na Introdução aos *Cursos de estética* Hegel nos sinaliza para existência de duas Ideias de beleza: a beleza natural e a beleza artística<sup>16</sup> e que, a primeira, é a existência inicial da Ideia, como já explicamos brevemente no primeiro capítulo. Não poderemos nos deter afincado à elaboração hegeliana da beleza natural, mas sobre ela nos basta reforçar aqui que, apesar de considerarmos belas as produções da natureza: as cores, o céu, o mar, o sol, os animais, o belo artístico é superior à beleza da natureza. A superioridade da beleza artística perante a beleza natural tem sua marca central, pois, na espiritualidade humana, segundo a qual “tudo o que é belo só é verdadeiramente belo quando toma parte desta superioridade e por ela é gerada”<sup>16</sup>. Isso quer dizer que a verdadeira beleza é a beleza produzida pelo homem e para o homem, pois somente o espírito humano é capaz de expressar na exterioridade do mundo por meio da arte o que há de mais elevado em sua

Embora a arte grega se apresente para Hegel como a mais perfeita em termos do seu potencial de ser plenamente bela, já aqui na *Enciclopédia* nosso autor admite ser este belo limitado, mesmo que tenha constituído por meio do Ideal grego a unidade entre a natureza e o espírito. Segundo o lado subjetivo, a limitação da arte grega se justifica pela própria situação do homem grego: sua condição de ser cidadão de uma comunidade ética, na qual a sua liberdade é afetada pela imediatez do costume que, “sem a infinita reflexão sobre si, sem a interioridade subjetiva da consciência [moral]”<sup>17</sup>, retira de si a possibilidade de buscar em sua própria subjetividade a sua essência verdadeira de ser infinitamente livre. Segundo o lado do conteúdo, a “beleza em geral torna-se somente a penetração da intuição ou da imagem pelo espiritual; torna-se algo formal”<sup>18</sup>, ou seja, uma vez estando o conteúdo do pensamento ou o material que o pensamento utiliza para expressar sua infinitude, sedimentado em um costume politeísta, sua forma de ser natural, portanto, unilateral, ainda o impede de ser infinitamente livre. Esta unilateralidade no Ideal, segundo Hegel, contém outra unilateralidade inversa uma vez que “o sujeito é o *formal* da atividade, e a *obra-de-arte* é a expressão do Deus, somente quando nenhum sinal de *particularidade* subjetiva há nela, mas o conteúdo que a habita é concebido e gerado sem mescla”<sup>19</sup>. Isso significa que, ao retirar da obra de arte a rubrica do artista que a produz, a beleza da arte clássica retira também da sua expressão todo traço de subjetividade e manifestação do livre-arbítrio e genialidade do artista. Ora, se para Hegel “a obra de arte é, portanto, igualmente uma obra do livre-arbítrio, e o artista é o mestre do deus”<sup>20</sup>, a arte clássica, apesar de conquistar a bela

---

interioridade. Sobre a formulação hegeliana mais precisa da distinção entre o belo natural e o belo artístico conferir os capítulos II e III dos *Cursos de Estética*, (Vol. I).

<sup>17</sup> Cf. Hegel, 1995, § 557, p. 342-3.

<sup>18</sup> Cf. Hegel, 1995, § 559, p. 342.

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> Cf. Hegel, 1995, § 560, p. 342-3.

unidade entre a forma e o conteúdo, entre a natureza e o espírito, sua limitação se torna evidente quando o preço a pagar por esta unidade é a subjetividade impedida de ser livre em si por si mesma.

Vale lembrar que este traço da subjetividade do artista, o qual considera Hegel ser o mestre de deus, o gênio: o produtor da obra que é a expressão do livre arbítrio, somente ganhará pleno desenvolvimento na Forma de arte romântica, forma esta que marcará a subjetividade como essente em si e, portanto, infinitamente livre. Entretanto, no contexto da *Enciclopédia*, Hegel apenas apresenta o conceito de gênio, que só será desenvolvido mais tarde em seus *Cursos de estética*.

Hegel considera a arte romântica como um Ideal que supera [*Aufheben*] as limitações da beleza clássica, pois na arte romântica a unidade entre a natureza e o espírito é encontrada na própria subjetividade. Este movimento de interiorização da essência divina na subjetividade humana implica, para Hegel, na “renúncia a mostrar deus enquanto tal na figura exterior da beleza: apresento-o como condescendendo apenas [em manifestar-se] na aparição”<sup>21</sup>. Isso significa que a arte romântica já não mais se preocupa em ser bela quanto à sua adequação entre o conteúdo e a forma, mas em ser a livre manifestação artística da infinitude (de Deus) na própria forma infinita, a subjetividade. O efeito deste deslocamento da essência, de Deus, que deve na arte romântica se manifestar no extremo da subjetividade, é diferente, segundo Hegel, da configuração entre o conteúdo e a forma na arte simbólica, por exemplo, pois, enquanto nesta, a forma sublime, grotesca da exterioridade artística sobrepuja e impede a manifestação do conteúdo divino do espírito, naquela o espírito como divino dispensa toda a forma da exterioridade na sua manifestação, pois expressa a partir da sua própria subjetividade sua infinitude. Hegel toma como exemplos desta forma de expressão subjetiva do

---

<sup>21</sup> Cf. Hegel, 1995, § 562, p. 344.

espírito absoluto não só a figura do gênio da arte romântica, mas a figura religiosa de Cristo <sup>22</sup>.

#### 4. Arte e religião na *Enciclopédia*

É interessante notarmos neste discurso hegeliano que, seja no Ideal da arte simbólica, da arte clássica ou da arte romântica, o termo religioso “o Deus” (ou “os deuses”) sempre aparece como sinônimo do conteúdo verdadeiro e absoluto que a arte deve expressar por meio de uma forma determinada e de um material sensível determinado, seja exterior ou interior, pois o conteúdo divino é o único conteúdo capaz de desvelar a verdadeira unidade da natureza e do espírito, portanto, manifestar o absoluto pela imediatez da arte. A impressão imediata que podemos ter desta relação entre a arte e a religião é que a arte está a serviço exclusivo da religião, mas não é este o caso. Trata-se antes, de uma relação de identificação entre arte e religião articulada por Hegel para dizer de uma única verdade: a verdade científica da condição absoluta do espírito.

Hegel, já na *Enciclopédia*, afirma que “a história das religiões coincide com a história do mundo” <sup>23</sup>. Isso significa que a história da religião não é outra coisa senão a história da condição de ser infinita da razão humana no mundo que, por meio da arte, da religião ou da filosofia, manifesta sua liberdade. Sendo Assim, a razão humana, ao elaborar para si a Ideia religiosa de Deus, elabora com isso não só a sua fé em Deus, mas a fé na sua condição de ser sujeito universal e livre de toda determinação teórica e prática da vida.

A filosofia da religião tem de reconhecer a necessidade lógica no processo das determinações da essência sabida como absoluto;

---

<sup>23</sup> Cf. Hegel, 1995, § 561, p. 344.

determinações a que corresponde, primeiro, o modo do culto assim como, em seguida, a consciência de si no mundo, a consciência sobre o que seja a mais alta determinação no homem, e assim a natureza da eticidade de um povo, o princípio do seu direito, de sua liberdade efetiva e de sua Constituição, como também de sua arte e de sua ciência; [todas estas coisas] correspondem ao princípio que constitui a substância de uma religião.<sup>24</sup>

Nesse sentido, a afirmação de Hegel de que a arte expressa de forma imediata a verdade sobre Deus, “equivale a uma expressão em termos religiosos daquilo que é mais apropriado para ser filosoficamente descrito: a beleza de acordo com Hegel é a apresentação perceptual daquilo que sua teoria metafísica afirma ser incondicional ou absoluto – ou seja, aquilo que é conceitual”<sup>25</sup>, isto é, a racionalidade humana descrita em termos científicos, em termos, portanto, filosóficos.

Com isso, podemos esclarecer melhor, agora, qual a posição da arte frente à religião no contexto da *Enciclopédia* e qual a diferença de sua posição em relação à religião da arte [*Kunstreligion*] no contexto da *Fenomenologia do espírito*. A consideração que fizemos anteriormente sobre o porquê da arte nessa obra receber uma posição autônoma e de destaque por ser a primeira e mais imediata forma de manifestação do absoluto, aparece em uma passagem no final da seção intitulada *A Arte* na *Enciclopédia*, a qual nós referenciamos:

A propósito da conexão estreita da arte com a religião, há que fazer a observação mais precisa de que a bela arte só pode pertencer àquelas religiões cujo princípio é a *espiritualidade concreta* tornada livre em si mesma, mas que não é ainda a espiritualidade absoluta. Nas religiões em que a ideia ainda não se tornou manifesta e sabida em sua livre determinidade, evidenciamos

---

<sup>24</sup> Idem.

<sup>25</sup> Cf. Robert Wicks (in) Hegel. Frederick C. Beiser (org.). Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias e Letras, 2014, p. 409.

se a necessidade [*Bedürfnis*] de que a arte traga a consciência, na intuição e na fantasia, a representação da *essência*; aliás, a arte é mesmo o único órgão em que o conteúdo abstrato, em si nada claro, intrincado de elementos naturais e espirituais, pode aspirar a elevar-se à consciência.<sup>26</sup>

Esta passagem nos leva a supor que, enquanto a arte no contexto da *Fenomenologia* aparece como um órgão que tem a função de elevar à consciência o conteúdo da sua espiritualidade religiosamente livre, e a sua beleza se manifesta como o princípio desta elevação, na *Enciclopédia* a ênfase dada à bela arte não evidencia esta função religiosa da arte, mas coloca em destaque o seu perfeito equilíbrio entre a forma e o conteúdo no processo de unificação da natureza e do espírito. Este destaque nos leva a supor, ainda, que, se a religião da arte ainda não é a espiritualidade absoluta, mas apenas espiritualidade concreta, que aspira ao absoluto por meio da beleza, o conceito verdadeiro de religião absoluta só fará sentido, dentro do sistema hegeliano, na religião absoluta: o cristianismo que, por sua vez, sucede ao contexto histórico da bela arte. A autonomia dada à arte nessa obra, portanto, não significa um aniquilamento de sua relação com a religião, mas do destaque e primazia em relação à religião absoluta. Assim, parece ficar claro o motivo pelo qual a arte antecede à religião que, por sua vez, antecede à filosofia, no contexto da *Enciclopédia*. Esta divisão, bem como aquelas divisões das Formas de arte simbólica, clássica e romântica serão mantidas e amplamente desenvolvidas por Hegel em seus *Cursos de estética*.

## 5. Conclusão

O texto deveria ter mostrado que na *Enciclopédia* de Hegel o conceito de arte dá seu salto em direção à autonomia na medida em que o conceito de religião é direcionado não mais à religião

---

<sup>26</sup> Cf. Hegel, 1995, § 562, p. 344.



concreta dos gregos, como é o caso da *Fenomenologia*, mas à religião revelada (o cristianismo), no que tange à relação entre arte e religião. Este deslocamento permite Hegel atribuir à arte o seu lócus próprio em seu sistema de filosofia, principalmente em sua estética. Enquanto a arte, na *Fenomenologia*, se encontrava posicionada no mesmo patamar da religião grega [*Kunstreligion*], sua destinação não poderia ser outra senão a relação de subserviência à religião. À medida que Hegel assume em sua *Enciclopédia* que o autêntico conceito de religião está relacionado de modo mais completo ao cristianismo, a ênfase dada à religião da arte grega se torna irrelevante, uma vez que o politeísmo grego perde o seu completo sentido de ser com o advento do cristianismo. Mas a beleza [*Kunstschönen*], ao contrário da religião, esta permanece viva e necessária à compreensão da arte em sua dimensão histórico-filosófica. Isso significa dizer que não há em Hegel uma mudança significativa no conceito de arte, em se tratando das obras em questão. O que há de significativo é compreensão hegeliana do conceito de religião em sua relação com o conceito de arte.

## Referências Bibliográficas

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Ästhetik* I, II und III (Band 13, 14 und 15). In: Werke zwanzigBänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *Cursos de Estética* - Vol. I, II, III e IV. Trad.: Marco Aurélio Werle, Oliver Tolle. São Paulo: EDUSP, 2000.

\_\_\_\_\_. *Phänomenologie Des Geistes*. In: Werke zwanzigBänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830) Vol. III (A Filosofia do Espírito) Trad.: Paulo Meneses e Pe. José Machado. São Paulo: Loyola, 1995a.

Araújo, Kátia Silva. Morte da arte? O tema do fim da arte nos Cursos de estética de Hegel. Belo Horizonte: UFMG, 2006. Dissertação de mestrado em filosofia.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Trad. Alvaro Cabral. Riode Janeiro: Zahar, 1997.

WICKS, Robert. *A estética de Hegel: uma visão geral*. In: Frederick C. Beiser (org.). Hegel. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias e Letras, 2014, p. 409.

# El peso cuasi-trascendental de la materialidad en torno a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel

*Gustavo Bustos Gajardo\**

La pretendida unidad o indisociabilidad [*Untrennbarkeit*] del sistema hegeliano, - tal y como ocurre con la consumación metafísica del idealismo -, se ha edificado mediante el *impulso* constante de aquellos herederos de Hegel que buscan mantener intacta, en su totalidad, la textualidad de su obra, aun cuando cada uno de ellos, a partir de la singularidad de sus respectivas hipótesis de trabajo, no haya tenido oportunidad de asimilarla sino a través de sus distintos momentos y fragmentos. No obstante, al no tener como evitar la fragmentación textual de sus ideas, las distintas experiencias de aproximación a la obra de Hegel tienden a depurar del sistema aquello que consideran su escoria. Así, no importando que su obra este construida sobre un conjunto heterogéneo de tesis, quienes asumen y defienden que la unidad irreductible del hegelianismo puede capturarse y reproducirse en los fragmentos que la constituyen, son los mismos que olvidan, como decía Hegel, que «es imposible mantener *momias* introducidas en la materia viva»<sup>1</sup>. Pues, si «la existencia de *platónicos, aristotélicos, estoicos,*

---

\* Profesor e investigador adjunto en la Universidad Andrés Bello, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Fernández Concha 700, Las Condes, Santiago, Chile. Este trabajo es resultado del proyecto FONDECYT REGULAR 1171146: «Lengua, traducción, pensamiento: Hegel - Freud - Hamacher» [2017-2020] del que el autor es coinvestigador. [gbustosg@gmail.com](mailto:gbustosg@gmail.com)

<sup>1</sup> Hegel, G.F.W. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. T. I (México: F.C.E.; 1955), 49.

*epicúreos*» era inconcebible en su tiempo, como lo señalaba el mismísimo Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, también tendría que serlo, para nosotros, la existencia actual - aquí, ahora - de hegelianos. Pero, como parece ser un hecho de la causa, siempre existe la posibilidad de apropiarse de uno que otro fragmento para re-interiorizar [*Er-Innerung*] el pensamiento de una obra que se encontraba encerrado entre sus *restos*. Hay quienes, en consecuencia, creen que *el todo* ha sido inscrito y revelado en el *resto*, lo que supondría que en este último habitan *a priori* determinaciones del pensamiento en general y de Hegel en particular.

Sin embargo, ninguna determinación *a priori* puede establecerse respecto del pensamiento de Hegel, ya que, en cada caso, ha sido precisamente gracias a lo que no ha sido asimilado que pueden abrirse camino interpretaciones antes desconsideradas. Incluso, como señala Derrida en *Glas*, es precisamente lo que «resta por pensar», lo excluido, aquello que anticipa en el sistema un lugar imposible e inclasificable que «asegura el espacio de posibilidad del sistema»<sup>2</sup>. Lo inasimilable, esa escoria que algunos pretenden mediante ejercicios dialécticos depurar, no es sino lo «otro» que, a pesar de la «tenacidad en la selección y el rigor en la exclusión»<sup>3</sup>, insiste en compartir «una parte y el todo del sistema»<sup>4</sup>. Hay, por decirlo torcidamente, un interés que en su desinterés respecto de una parte del sistema hace de lo desechado la fuente probable de todas las interpretaciones venideras. Que lo absoluto de la obra pueda ser asimilado, tan sólo gracias a lo que queda fuera de ella, es un camino que los hegelianos se han visto obligados a seguir, pero del que han renegado una y otra vez en su senda hacia la autoconsciencia

---

<sup>2</sup> Derrida, Jacques. *Glas* (Paris: Editions Galilée; 1974), 178a.

<sup>3</sup> Valéry, P. Lettre sur Mallarme en *Œuvres Complètes. Vol I* (Paris : Bibliothéque de la Pleiade, 1957), 635.

<sup>4</sup> Derrida, J. *Óp. Cit.*, 27a.

[*Selbstbewusstsein*]. Es decir, la necesidad de experimentar un sentimiento de unidad irreductible, a partir del cual elevar «el instinto de razón» [*Vernunftinstinkt*] al estatuto de su inteligibilidad trascendental, pasa inexorablemente por eliminar gradualmente del sistema la dimensión singular de la *certeza sensible* [*sinnlichen Gewissheit*] para convertirla en una experiencia asequible al lenguaje. El carácter inteligible y universal del lenguaje termina por devorar lo sensible en su trayecto elevándolo hacia la *idea absoluta*, y al hacerlo deja caer lo concreto en lo abstracto.

A pesar de las apariencias, no hay paradoja en este trayecto donde lo que se eleva es al mismo tiempo lo que cae: la *certeza sensible*, cuya «verdad no contiene nada más que el *ser* de la cosa»<sup>5</sup>, es en su inmediatez lo empírico de la *realidad efectiva* que, al dar prueba de la objetividad del pensamiento, permite elevar la percepción y la intuición «a la forma de representaciones, principios, leyes, etc., universales»<sup>6</sup>. Pero, en cuanto ello ocurre, esto es, en cuanto la *certeza sensible* es asimilada y se convierte en *saber filosófico*, este no puede dejar de presuponer las figuras concretas y «cae a la vez dentro de aquel desarrollo de la consciencia que pareció primeramente limitarse a lo formal»<sup>7</sup>. En consecuencia, y más allá de una reconstrucción pormenorizada de la (gran) *Lógica* propuesta por Hegel, ya sea en el conjunto o en la particularidad de su obra, lo que interesa en este escrito es, teniendo a la vista, por ejemplo, el trayecto contenido y formalizado por la *Fenomenología del espíritu* -ese que va de la *percepción* [*Wahrnehmung*], pasando por el *entendimiento* [*Verstand*] -la presentación [*Vorstellung*] y la representación [*Darstellung*]- hasta llegar a la razón [*Vernunft*]-, no olvidar que el concepto [*Begriff*] tiene su «inicio» o su cimiento [*Anfang*] en la

---

<sup>5</sup> Hegel, G.F.W. *La fenomenología del espíritu* (Madrid: Abada Editores; 2010), 163.

<sup>6</sup> Hegel, G.F.W. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Madrid: Alianza editorial; 1999), 140.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 132.

certeza sensible. Es precisamente sobre este cimiento que descansa y ejerce toda su soberanía, finalmente, el espíritu absoluto [*der absolute Geist*].

Ahora bien, el carácter canónico de las lecturas sobre Hegel, esas que hacen de él no sólo un excelso representante sino el guardián del idealismo, tienden a ocultar este cimiento absorbiendo el saber empírico en la meta del sistema. Pero, por mucho que haya quienes, en su búsqueda por trascender lo sensible, intenten borrar la escoria que se desprende de las determinaciones conceptuales, ésta en vez de desaparecer se mantiene oculta en los recovecos del saber filosófico, tal y como ocurría antaño con la noción de simulacro cuando Platón, en su necesidad de distinguir lo inteligible de lo sensible, aplicaba una estricta *voluntad de selección y clasificación* para diferenciar los verdaderos de los falsos pretendientes.<sup>8</sup> A pesar de los ingentes esfuerzos del idealismo, nunca ha dejado de existir la posibilidad de encontrar y vindicar en la superficie de los conceptos una serie inclasificable de «despojos insepultos»: no hay, en consecuencia, pensamiento sin mundo sensible ni mundo sensible sin *restos* de idealidad. La certeza sensible, tal y como fuera presentada por Hegel al inicio de la *Fenomenología*, reconoce que la idea contamina, se mezcla y confunde con lo percibido, motivo por el cual no puede capturarse ni transmitirse ninguna realidad en un sentido puro e inmediato. Es más aún, el objetivo de la razón es *trascender*, por medio de la *Vorstellung*, y transformar, *mediante* lo sensorial, los errores que el entendimiento había aceptado como limitaciones emanadas de lo físico. En el especulativo camino hacia el concepto [*Begriff*], la representación se tiende a posicionar [*Setzung*] entre el entendimiento y la razón, lo que en ningún caso implica que ella vaya a renunciar a su movimiento ascendente.

---

<sup>8</sup> Al respecto una de las lecturas más lucida de esta dialéctica y voluntad de selección y clasificación se encuentra en Deleuze, Gilles. *Logique du sens* (Paris: Les Editions de Minuit; 1969), 292-307.

Entre más la *Vorstellung* se eleva, más se disipa [*aufgehoben*] lo sensible.<sup>9</sup>

La forma abstracta o el representar, en tanto deviene y se desarrolla en dirección al concepto, tiende hacia una ciencia de lo ideal, de lo absoluto y es en ese transitar que desmaterializa lo sensible. Esta idealización que acontece para darle forma al concepto no impide, sin embargo, que en este se aloje la cosa concreta en su devenir, razón por la cual aun cuando la materia es consumida por el fuego que la devora, algo queda de ella - aquí, ahora - en el sistema<sup>10</sup>. En esta consumición, eso que desaparece termina por expresarse empíricamente como algo que ha sido susceptible de ser modificado. Se impone el registro inteligible y este, en su afán clasificatorio y jerarquizante, refracta lo sensible haciendo que lo inesencial, en su marcha hacia la conclusión, de paso a la esencialidad de las cosas: para decirlo de otro modo, hay una suerte de auto-afección en juego en este transitar de la certeza sensible a la autoconciencia que convierte a la materia en lo inesencial con el objeto de «hacer valer los derechos del concepto contra las oscuridades de lo empírico»<sup>11</sup>. Ahora bien, esto que ha sido convertido en inesencial no pierde, a pesar de todo, su condición sensible, pues, como señala Jean Walh, «la verdad por la cual transcurre el pensamiento» de Hegel «es siempre el estadio precedente sublimado en el estadio siguiente, *aufgehoben*»<sup>12</sup> o, como lo señala Châtelet, «el punto de vista más elevado debe contener en sí el sistema que le está subordinado»<sup>13</sup>. En consecuencia, lo empírico, lo sensible y lo material no son elementos inexistentes en el pensamiento hegeliano, por el contrario, existen junto a lo trascendental, lo inteligible y lo ideal

---

<sup>9</sup> Cf. Hegel, G.F.W. *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (Madrid: Alianza editorial; 1984)

<sup>10</sup> Cf. Walh, Jean. *La lógica de Hegel como fenomenología* (Buenos Aires: La Pleyade; 1973).

<sup>11</sup> Châtelet, F. *Hegel según Hegel* (Barcelona: Editorial Laia; 1973), 137.

<sup>12</sup> Cf. Walh, Jean, *Ibid.*, 15

<sup>13</sup> Châtelet, F., *Óp. Cit.*, 138

en el primer estadio del sistema, pero son refutados en los estadios posteriores (en la *Ciencia de la lógica*: la Esencia y el Concepto; en *La fenomenología*: autoconciencia) para garantizar su existencia lejos de su consistencia interna. Sólo de este modo puede Hegel facilitar la elevación de la conciencia hasta un punto de vista superior, mas solo puede hacerlo en la medida que su recorrido comienza ahí donde el *esto* remite inevitablemente a la idea.

Dicho esto, se observa en ese preciso punto, donde el carácter de una *unidad disyunta* entre lo sensible y su contrario es adquirido y se pone en juego, que ni el concepto ni el espíritu pueden realmente liberarse de su concretud. La disipación de lo sensible y la consiguiente gasificación del espíritu no son, en efecto, lo suficientemente fuertes como para eliminar del todo el carácter inmanente de aquello que es elevado hacia su trascendencia o, como señala Derrida en *La verdad en pintura*, aun cuando «la idealización siempre se eleva, como la fermentación del espíritu (*Geist*), como un gas, por encima de una descomposición orgánica»<sup>14</sup>, siempre existe entre «la materia viva» y «la materia muerta», entre lo orgánico y lo inorgánico, «una semejanza pertinente» que haría fracasar la emergencia de una unidad puramente trascendental. Hegel, sin embargo, opone a la descomposición de lo natural el lento pero apasionado regreso ilustrado de la naturaleza. A diferencia, por ejemplo, de la química «que mata lo vivo y sólo es capaz de ver lo que está muerto»<sup>15</sup>, el concepto filosófico siempre puede reconstruir, a juicio suyo, lo descompuesto: «la muerte de la naturaleza es – en la lectura que W. Hamacher realiza de Hegel- un hecho del espíritu»<sup>16</sup> y, como tal, el espíritu debe tomar distancia de aquel «lugar de incompreensión» que se expresa como «resto inorgánico de lo

---

<sup>14</sup> Derrida, J. *La verdad en pintura* (Buenos Aires: Paidós; 2005), 230.

<sup>15</sup> Hegel, G.W.F. *Filosofía real* (Madrid: F.C.E.; 2006), 118.

<sup>16</sup> Hamacher, W. *Pleroma – dialecture de Hegel* (Paris: Éditions Galilée; 1996), 21.



orgánico»<sup>17</sup>. La reelaboración especulativa vuelve así ideal lo que antes era naturaleza, pero, como ya se ha dejado entrever, esto sólo es posible en la medida en que «la acción especulativa» reconoce, como ha señalado José María Ripalda, que un «despojo sirve para que la filosofía nazca de nuevo de un “espíritu gemelo”»<sup>18</sup>. ¿Quiere decir esto, por una parte, que los despojos [*restes*] son inherentes y reflejan *en si* las figuras del espíritu en un estado bruto y, por otra, que la vida del espíritu es un legajo de escorias que nace, se relaciona y organiza retroactivamente *-para sí-* a partir de «la posibilidad de entrar en relación con lo que excluye de sí misma»<sup>19</sup>?

La relación que Hegel mantiene con lo excluido, con lo que cae fuera del círculo o del sistema, no puede ser otra, en virtud de lo señalado, que la de un restaurador que busca superar, en cada uno de los diferentes momentos existenciales de la Idea, los dos primeros momentos de la auto-constitución de las cosas. A pesar de este deseo, construir la realidad con el pensamiento, tal y como Hegel pretende, exige que cada uno de los tres momentos del sistema (la *lógica*, la *naturaleza* y el *espíritu*) constituya una fase necesaria del despliegue de la Idea. El ser-en-sí-y-para-sí en cuanto unidad superadora tanto de la inmediatez (ser en sí) como del extrañamiento (ser para sí) depende necesariamente de ellos, aun cuando Hegel los considera insuficientes, pues ni la inmediatez ni el extrañamiento serían, por si solos, capaces de reconocer el carácter positivo de toda negación.<sup>20</sup> Pero lo que es quizás más significativo, cosa que Hegel sabe muy bien, es que en su conjunto cada uno de estos momentos implica los otros dos. La superación de cada momento es posible gracias a la absorción que de él hace el

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Ripalda, J. M. *Fin del clasicismo. A vueltas con Hegel* (Madrid: Editorial Trotta; 1992), 236.

<sup>19</sup> Hegel, G. W. F. «Fragmento de sistema (terminado el 14 de septiembre de 1800)» en *Escritos de juventud* (Madrid: F.C.E.; 1978), 399.

<sup>20</sup> Cf. Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* (Barcelona: ediciones Península; 1974., 17.

momento siguiente hasta alcanzar el nivel más elevado de la comprensión del ser. En otras palabras, la existencia inmediata entre lo empírico y lo trascendental es una relación en la que un exceso se abre paso en la clausura del sistema y, al hacerlo, deja en este una hendidura o un desgarro que la dialéctica se encarga de recubrir. Operación, por cierto, que no borra dicho desgarro y, por lo tanto, permanece [*reste*] dentro de sí un resto [*reste*] que no puede ser incorporado en ningún *corpus* ontológico. Esto significa que no hay *cohesión original* que restituir aun cuando los despojos son siempre causa y efecto de la indisociabilidad del sistema. La unión indisoluble entre las partes se piensa, como lo constata Hegel en su *Ciencia de la lógica*, en la medida en que el pensamiento se construye al mismo tiempo que el mundo: el pensamiento no puede ser pensado sin el mundo, el uno y el otro se requieren para llegar a ser y, por tanto, no puede darse uno sin el otro. Es decir, para Hegel todo aquello que se auto-dispone más allá de lo manifiesto esta, en estricto rigor, ligado indisociable y discretamente a su lenta descomposición en el lenguaje; incluso el *logos* se expresa *in medias res* y, con ello, queda siempre abierta una posibilidad de acceder a la esencia de lo sensible o a eso que, más adelante, llamaremos su materialidad. Es preciso, no obstante, recordar antes que la distancia existente entre la *inmediatez* y el *extrañamiento*, el pensamiento y el mundo, la certeza sensible y el espíritu absoluto, tiene también su punto de encuentro en aquello que, respecto de su constante devenir, abre una grieta en su tendencia hacia la trascendencia. Cada momento del sistema presupone lo otro que en el sistema ha sido rechazado: «lo que excluye algo de sí está en relación con aquello de lo cual esta excluido y con lo que excluye»<sup>21</sup>. En consecuencia, se extrae del principio de unidad aquel elemento que asume, en cuanto parásito,

---

<sup>21</sup> Walh, J. *Óp. Cit.*, 174.

una posición dominante que no sólo se disemina en el todo de las relaciones orgánicas<sup>22</sup> sino que las alimenta.

La absoluta espiritualización del ser (garantizada por la vuelta a sí de la idea) implica permitir, en los distintos momentos del pensamiento de Hegel (ascendencia hacia lo absoluto, conversión de lo absoluto en Idea y, finalmente, asunción del Saber en tanto sistema), el avance de una progresiva espiritualización de la materia. Como ya se ha dejado entrever, aun cuando esta purificación del espíritu, cuyo fin es convertir a la materia en un ser superior, se impone y determina en la estructura del sistema hegeliano, siempre queda un resto indeterminado -una escoria, un despojo, un parásito- que, a pesar de los esfuerzos de la dialéctica, no puede ser asimilado a lo inerte. Lo que no se deja definir, lo que sobrevive a su eliminación, cae al interior mismo del sistema como eso que el sistema no acepta de sí mismo. En tal sentido, la progresiva espiritualización de la materia no logra expulsar ni eliminar las escorias que habitan en cada uno de los momentos del Espíritu (subjetivo, objetivo y absoluto). Pues, no hay que olvidar que el *Espíritu* tiene la necesidad, para ser en sí y para sí, de cimentar un mundo propio capaz de preservar lo que yace fuera de él, *ergo*, la naturaleza. En las entrañas del sistema, como lo ha señalado Gerardo Ávalos, hay una serie de «conductos materiales a través de los que se ha realizado este viaje del espíritu»<sup>23</sup>. Y, al interior de estos conductos, habría que agregar, existen otros elementos materiales que obligan a desmembrar lo estatuido en su camino hacia *la cosa [die Sache]* misma. En otras palabras, el *esto*

---

<sup>22</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación constitutiva con la ciencia positiva del derecho* (Madrid: Aguilar ediciones; 1979).

<sup>23</sup> Ávalos, G. *Breve introducción al pensamiento de Hegel* (México: Universidad Autónoma Metropolitana; 2011), 89. Cabe destacar que esta cita, extraída del capítulo III del libro citado, da cuenta de estos conductos en relación con *La Fenomenología del Espíritu*, sin embargo, en este texto se considera que estos conductos materiales se encuentran a lo largo de todo el pensamiento hegeliano y, lo más importante, es que al interior de estos conductos hay restos, despojos, escorias que obligan a reconfigurar constantemente el destino del sistema.

o la cosa sensible asumen, mediante la percepción que unifica sus distintos momentos, un carácter universal incluso antes de que la consciencia natural se convierta en autoconsciencia. En la medida en que el trayecto del *ser* asciende hasta el *espíritu* ocurre, al interior mismo del sistema, un movimiento de caída en el que, por ejemplo, las expresiones parciales de la totalidad (v.g. Roma, Grecia, la cristiandad; el Arte, la Religión y la Filosofía) deben reactivarse en un concepto de Totalidad donde la diferencia entre lo inesencial y lo esencial, la materia y la idea, lo subjetivo y lo objetivo, el ser y el pensamiento, entre otros, desaparece en cuanto tal por haber sido integradas por el sistema en su conjunto.

En el caso de la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo - cosa no distinta respecto de los otros ejemplos dados- esta desaparece, como ha sido señalado en la *Ciencia de la lógica*<sup>24</sup> por Hegel, en cuanto ambos polos se van integrando mutuamente verbigracia de un proceso de reducción que *no rechaza nada*. Para Châtelet ser hegeliano consiste precisamente en reconocer que «la reducción hegeliana, (...), quiere integrarlo todo, y lo consigue»<sup>25</sup>. Eso significa que, en el movimiento de elevación, donde las etapas primeras buscan superarse hasta alcanzar el nivel superior representado por lo absoluto, el todo cae sobre las partes. En el fondo, la elevación de la certeza sensible o de la lógica hasta el saber absoluto o al Espíritu implica que estos, al integrarse con la naturaleza, tienen que absorber lo empírico en lo trascendental. Lo importante de esto es que la absorción y la mediación son para Hegel modos de comprender la diferencia entre la condición empírica de los fenómenos y la realidad. Es decir, lo trascendental absorbe lo empírico con la finalidad de comprender el ser de las cosas y, por ende, la realidad no es sino una construcción conceptual cuyo horizonte de inteligibilidad es permitir que lo empírico alcance el estatuto de realidad efectiva [*Wirklichkeit*] más

---

<sup>24</sup> Cf. Hegel, G.W.F. *Ciencias de la lógica. Tomo I* (Madrid: Abada Editores; 2011), 220.

<sup>25</sup> Châtelet, F. *Óp. Cit.*, 220.

allá de su condición fenoménica. Sin embargo, la consistencia material de lo empírico permanece, y se instala en lo trascendental, como un *remanente* necesario de la experiencia en el proceso de su realización. Para Hegel, y obviamente para los hegelianos, lo empírico termina por convertirse en un rudimento metafísico estéril, un resto inferior de la experiencia que se mantiene al interior de las ideas filosóficas una vez han sido alcanzadas. En este contexto, «la tarea del filósofo -tal y como es descrita por W. Benjamín con relación a las doctrinas de Platón, Leibniz y Hegel- consiste en ejercitarse en trazar una descripción del mundo de las ideas, de tal modo que el mundo empírico se adentre en él espontáneamente hasta llegar a disolverse en su interior»<sup>26</sup>. Pero, este hecho no borra, en definitiva, la condición material de lo empírico, sólo la vuelve inteligible<sup>27</sup>.

En función de las cuestiones descritas, bien podría decirse que lo trascendental se encarga de otorgarle a lo empírico una forma inteligible. Es decir, que nada haya sido rechazado en y por la reducción hegeliana, o que lo empírico se vuelva inteligible y se disuelva constantemente en lo trascendental, no son más que exigencias formuladas para alcanzar una síntesis superior. A través de un proceso de reconversión de lo empírico en trascendental, el hegelianismo se esmera en su afán de absorber cualquier figura extraña -esto es, cualquier figura que no llega a ser ni enteramente empírica ni totalmente trascendental<sup>28</sup>- para neutralizar así la manifestación de su potencia. De aplicar la lógica con la que Hegel pone en movimiento la edificación de su sistema, entonces tenemos que lo empírico aparece en el centro de lo trascendental y se determina allí como negación de sí mismo y, por consiguiente, de lo trascendental inclusive. *De otro modo que ser*, lo empírico no

---

<sup>26</sup> Benjamin, W. *El origen del drama barroco alemán* (Madrid: Taurus; 1990), 15.

<sup>27</sup> Hegel, G.W.F. *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum [Las orbitas de los planetas]* (Bilbao: Editorial Universidad del País Vasco; 2009), 181.

<sup>28</sup> Cf. Derrida, J. *Óp. Cit.*, 1974.

está fuera ni se yuxtapone a lo trascendental sino constituye una especie de especular retorno a sí de aquello que, encontrándose afuera, permanece en su alteración. En tal caso, ni a la idea, el espíritu y el saber absoluto (lo trascendental) como tampoco a la materia, la naturaleza y la certeza sensible (lo empírico) les corresponde esencia alguna, pues cada uno de estos elementos acontece como lo que resta de otra cosa, siempre de otra cosa que no es ni *en sí* ni *para sí* y, por tanto, que está siempre fuera del sistema. Ahora bien, si se invierte la correlación de los términos nombrando lo material como trascendental y lo ideal como empírico, nada cambiaría realmente, pues de igual modo lo uno sería lo que resta del otro. Lo que en efecto no varía es que, a pesar de las mediaciones, la reducción, la absorción, la asimilación, los procesos de reconversión y superación, hay algo que permanece inclasificable y que no puede ser digerido por el concepto ni por el *Espíritu*.

Defender, entonces, la posibilidad de un *elemento extraño* en Hegel, respecto de la inteligibilidad de lo trascendental, es un modo de introducir, en el círculo de la síntesis, un elemento no sintetizable, pero que *stricto sensu* sólo puede existir a través de su lazo con la experiencia empírica. Es decir, lo que se manifiesta por fuera del sistema, como exterioridad a toda totalidad representada en la auto-apropiación del espíritu, no es, sin embargo, *del todo* ajeno al pensamiento. Siempre hay restos inorgánicos, para seguir los ejemplos contenidos en la *Filosofía de la naturaleza* de la *Enciclopedia*, que se conservan en el tracto digestivo aun cuando tendrían que haber sido deyectados del sistema. En la medida que el espíritu requiere de la naturaleza para obtener de ella sus alimentos, espera *succionar* de ella todos sus nutrientes, lo que, a su vez, implica, por otra parte, *desechar* su contenido sensible. La deglución de lo sensible no basta, sin embargo, para transformar la naturaleza en espíritu, es necesario que el estómago tenga la capacidad de destruir la materialidad de los elementos consumidos. Es decir, la gasificación del espíritu depende ineluctablemente de

un proceso digestivo, de un proceso empírico que encadena el saber absoluto a la naturaleza. En tal sentido, en la marcha hacia el espíritu, el saber absoluto no puede sino replegarse sobre los procesos naturales y la certeza sensible, asumiendo, a su *pesar*, que el sistema digestivo juega un rol fundamental en la transformación de lo inorgánico en orgánico. Es más aún, el espíritu se desprende y eleva a partir de la descomposición sensible de esta materia inorgánica y con ello, paradójicamente, la digestión revela en lo trascendental la potencia de la naturaleza.

Ahora bien, esta potencia que se revela en la superación trascendental de la naturaleza es, en un punto, el *contra-impulso* que permite «reconducir lo repugnante en el horizonte del logos». En el marco de esta sentencia, se observa que Hegel desea reservarle al *logos*, tal y como lo hacían los griegos, un carácter incorruptible, sin embargo, al incorporar e introyectar lo empírico en lo trascendental el proceso digestivo de tanto en tanto se ve interrumpido. El problema de fondo no es, en consecuencia, que exista algo inasimilable en el sistema, -pues hasta cierto punto siempre debiera ser deseable que exista algo que no se deje digerir-, el problema, para Hegel (y también para Platón), es que ese algo comience a infectar [*anstecken*] uno por uno todos los componentes del sistema. O, peor aún, sería que el sistema sea consumido por este elemento externo, por un parásito, exponiéndose así a sus propias *deformaciones monstruosas*. Es en virtud de esto que la *transubstanciación* adquiere para Hegel un valor paradigmático: la idea de volver a poner la naturaleza -especialmente la naturaleza muerta- en su lugar, esto es, por debajo del espíritu, es un modo de hacer que lo interior se alimente de lo exterior sin que este último pueda, una vez ingresado en el *corpus* ontológico del espíritu, alimentarse de lo interior y producir, a partir de él, su *otro absoluto*. En cuanto lo inorgánico, que es siempre la fuente de su propia descomposición, ha logrado pasar la barrera de la boca y ser ingerido por el esófago del espíritu, entonces, se convierte en alimento; por el contrario, si es

rechazado y expulsado fuera del cuerpo, entonces, su expresión sensible no puede ser otra sino la del vómito. Ahora bien, como es consabido, la conciencia para elevarse al pensamiento tiene en la certeza sensible su soporte, pues ella, así como la naturaleza, afecta las aspiraciones del espíritu. Es debido a esto que, en su fase final, el saber absoluto debe negarlas. La capacidad de asimilar cuerpos extraños es, en suma, un requisito del idealismo especulativo. En otras palabras, cuando el espíritu se enfrenta y defiende ante un estímulo indigesto, ante un (r)esto intolerable, debe procurar reapropiarse *en si y para sí* como un resucitado «que se conserva en su ser otro»<sup>29</sup>.

Si bien, como se ha visto, el sistema se defiende a través de la especulación dialéctica, es, sin embargo, por medio de *la filosofía de la naturaleza* que su propósito se hace evidente. Hegel, en la *Enciclopedia*, escribe:

«como en todo proceso vital, natural y espiritual, lo principal en la *asimilación*, como también en la secreción, es el *cambio* sustancial, es decir, en general la transformación *inmediata* de una materia exterior o particular en otra»<sup>30</sup>.

Y, de un modo todavía más evidente, señala más adelante:

«La meta de la naturaleza es matarse a sí misma y horadar la corteza de lo inmediato, de lo sensible, consumirse como el Fénix, para surgir, rejuvenecida, fuera de esa exterioridad, en cuanto espíritu.»<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Al respecto Cf. Hegel, G.W.F. *Historia de Jesús* (Madrid: Taurus ediciones; 1981), 121.

<sup>30</sup> Hegel, G.W. F. *Enciclopedia*, 407.

<sup>31</sup> Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Hamburg; Félix Meiner; 1959), §376, 309. En esta ocasión cito la versión alemana establecida por Friedhelm Nicolín y Otto Pöggeler puesto que el pasaje citado no figura en la traducción de Ramon Valls Plana publicada por Alianza Editorial. Aquí la cita original: «Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten.»



Que la naturaleza tenga que matarse a sí misma no puede sino entenderse como una operación dialéctica, sin embargo, al hacerlo facilita, contra su absoluta disolución, «la ascensión gloriosa de unos despojos»<sup>32</sup> que, en el fondo, le impiden al espíritu contraponerse al carácter material de la naturaleza. Quedan restos, y aun cuando el espíritu quiere superar a toda costa el poder infeccioso de estos, la descomposición de la naturaleza demuestra que sin ella no habría espíritu. A pesar entonces de la tradicional pretensión a través de la cual se busca no sólo alcanzar sino determinar un espíritu puro [*reinen Geist*], la disolución de lo sensible, aunque se crea lo contrario, fracasa y, al hacerlo, produce una multiplicación de restos inasimilables que son constantemente vomitados y exudados por el sistema. Y cuando no son expulsados, mantienen su existencia como aquello que carece de concepto. De uno u otro modo se desestabiliza con ello la lógica de la oposición entre el espíritu y la naturaleza, lo trascendental y lo empírico, la idea y la materia, y en medio de todas las cosas, se produce una mezcla, como se ha dejado entrever, que hace posible que la esencia de lo sensible sea su no esencia. Y, es precisamente, esa no esencia la que permite interrumpir, ahí donde el devenir del concepto habría retenido *para sí* la certeza sensible y adquirido la forma de lo representado, la depuración como ejercicio *autoinmunitario*, ejercicio que transforma en concepto lo que, con anterioridad, había sido el resultado de la transformación de las representaciones en pensamientos y que, como se dice en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, permitiría a su vez expresar «las determinaciones esenciales de las cosas» en desmedro de sus condiciones materiales. Quien no interrumpa e interroge esta trayectoria, pues ella tiende en su formalidad a la plenitud del ser, no podría siquiera leer este pensamiento de la materialidad que siempre estuvo inscrito en la obra de Hegel como su posibilidad.

---

<sup>32</sup> Derrida, J. *Glas.*, 134a.

Como se ha señalado, la posibilidad de esbozar una lectura que en vez de iniciar su recorrido en la *certeza sensible* termine, inversamente, por llegar a ella, sería un modo de ir a contracorriente de la meta defendida por el mismo Hegel, sin tener por ello que salir de su sistema: en vez de transitar hacia el *Espíritu* [*Geist*] habría que ir en dirección a la *naturaleza*, cuestión que en términos lógicos obliga a no perder de vista, por ejemplo, que la *naturaleza existe en el espíritu* y que el *espíritu* encuentra en ella su alimento, esto es, su *materia prima*. En ambos casos, como se ha dejado entrever en distintos momentos de este escrito, sucede que lo sensible *ya integra en sí* el reino del espíritu absoluto, aun cuando lo haga, supuestamente, en su más pobre expresión. De ahí que una hipótesis materialista, al menos cuando se enfrenta a la forma abstracta del representar, no debiera quedarse en una simple inversión de la relación entre lo trascendental (el espíritu) y lo empírico (la naturaleza) sino tendría que facilitar, en ambas direcciones, una relación con lo excluido del sistema, con eso que siempre se ha pretendido poder disolver o desechar, pero que, a contracorriente, permitiría reivindicar al interior del sistema el peligro que emana de las escorias. Desde un punto de vista absolutamente tradicional, el espíritu lejos de trabajar en favor de esta reivindicación habría sido el principal promotor de la expulsión fuera de sí de todo aquello que le era radicalmente heterogéneo y que podría dañarlo. No obstante, el pasaje dialéctico de lo real-material a lo ideal no puede evitar la conversión del espíritu en un depósito de escorias: el movimiento de elevación no puede sostener el *peso de la materialidad* y, por ello, la deja caer como el *opuesto no absoluto* de la idea. Así, la materia muerta e inorgánica con que el espíritu se alimenta cae al interior del estómago como cae un muerto en una tumba: el bocado con que el espíritu se alimenta se mantiene vivo sin jamás poder morir. En otras palabras, la naturaleza no muere en el violento proceso de idealización, pues ella se opone a su propia tendencia. Muere el espíritu, mientras la naturaleza sobrevive

como «eso que resta inherente a la dialéctica» y que por lo mismo «flota, incierto, indeterminado, entre el adentro y el afuera, entre la materia y la esencia, lo real y lo general, lo particular y la totalidad, sin alcanzar su mediación, su punto medio»<sup>33</sup>. Por tanto, más que una diferencia directa y determinable entre la naturaleza y el espíritu, o entre lo sensible y lo inteligible -tal y como Hegel lo plantea, por ejemplo, en la lectura que realiza de Plotino en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*-, existe una homologación estructural en tanto lo que es en la cosa sensible no es su existencia física o material sino su estructura de inteligibilidad.

De este modo, la degradación de la materia, -*ergo* lo que permite, según Hegel, la génesis absoluta de la idea-, sería también lo que se sustrae de su configuración y formalización ideal. A partir de este planteamiento Hegel es capaz de distinguir entre las cosas existentes y las cosas en sí, entre la realidad inmediatamente perceptible y su existencia inteligible, sin que ello signifique que la diferencia entre ambos órdenes se vuelva inabordable. La existencia sensible es así un elemento extraño que resiste, en las profundidades de lo inteligible, a ser reducido a un puro concepto. La concepción tradicional, como se ha señalado, pretende, sin embargo, eliminar a toda costa aquello que no se deja asimilar por el sistema. Pero al intentarlo, quienes enarbolan la defensa del *saber absoluto* desconsideran que la distinción hegeliana entre «cosas existentes» y «cosas en sí» constituyen las dos caras de un mismo fenómeno: ello implica, por una parte, que el concepto de cosa absorbe toda su densidad material de su existencia inteligible y que la existencia sensible, *por mor*, no puede ser pensada sino es en dependencia total de su idealidad, pero, por otra parte, ello también implica que la manifestación de lo sensible en Hegel es, al mismo tiempo, reacia a toda estructura inteligible y, por lo mismo, se convierte en un resto fuera de sistema: la reivindicación de la materia, entonces, no es ni puede constituirse, simple y

---

<sup>33</sup> Hamacher, W. *Óp. Cit.*, 1996, 20

llanamente, en una oposición a la idea y al espíritu de lo Absoluto. Sus paradójales posibilidades implicarían que la *esencia de la materia sería no tener esencia*, y que, en su íntima e inmanente relación a la idea, esto es, al inscribirse en «la *Aufhebung* sería a la sazón también un contra-impulso, una contrafuerza, una *Hemmung*, una inhibición, una especie de anti-erección»<sup>34</sup>. Lo que queda fuera del sistema, lo que se mantiene *contra* lo trascendental, no puede, en consecuencia, ser destruido completamente, es preciso, para que el sistema mantenga su estatuto que, en suma, se relacione con un desecho. Hegel, ante esta contradicción, suele desdramatizar la exterioridad de la materia e intenta convertirla en el concepto de la indeterminación pura, haciendo de lo excluido un *trascendental del trascendental*, vale decir, un elemento transcategorial que deja caer en su propio despliegue los elementos «rechazados, reprimidos, desvalorizados, aminorados, deslegitimados, ocultados por los cánones hegemónicos»<sup>35</sup>.

Pues bien, como puede observarse tras el recorrido propuesto, existe un tipo de materialidad que, aunque no se manifiesta abiertamente, se disemina clandestinamente a través del pensamiento de Hegel. Es una manifestación de la materialidad que carece de definición, en efecto, porque adviene como una materia que no tiene esencia y que, desde una óptica de la *desontologización* del espíritu, permite movilizar un «razonamiento bastardo» capaz de atravesar las envolturas con que la *Enciclopedia* había separado en el espíritu mismo lo empírico de lo trascendental. En tal sentido, los esfuerzos preliminares de este ensayo giran todos en torno a la necesidad y al deseo de experimentar que, tal y como existe una lógica del concepto, también hay en Hegel una *lógica del resto* que permite otorgarle, más allá de la idea, al pensamiento su propio peso.

---

<sup>34</sup> Derrida, J. *Glas*. Óp. Cit., 34a.

<sup>35</sup> Derrida, J. Biodegradables. Seven Diary Fragments, *Critical Inquiry*, n° 15, 1989, p. 819.

# Impulsos a partir de Aristóteles y Kant en la Constitución Subjetiva del Espíritu en Hegel

*Hardy Neumann*<sup>1</sup>

## 1. Introducción

En la siguiente exposición se identifican y discuten algunas ideas de Aristóteles y Kant, que tácita o explícitamente cooperan en la determinación del concepto de espíritu en Hegel. Dado que este último ha asumido ejecutivamente algunas posiciones aristotélicas fundamentales, puede sostenerse que determinadas ideas de Aristóteles y otras específicas de Kant no se conectan sólo con la noción de espíritu subjetivo, sino que entroncan con la constitución misma del espíritu, tal como Hegel lo entiende. Que se hable de “constitución subjetiva del espíritu” se debe tanto al lugar sistemático que en el pensamiento de Hegel ocupa la doctrina del alma de Aristóteles como a la forma en que los estudiosos de Hegel, siéndole fieles, en general, evalúan la presencia e inserción de las ideas del estagirita en el sistema hegeliano.<sup>2</sup> Dos nociones serán aquí claves para dar cuenta de lo apuntado: el sentido y alcance de la idea de *saber* en Aristóteles y las posibles derivaciones del principio de la *completa determinación* en Kant.

---

<sup>1</sup> Instituto de Filosofía; Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile; hardy.neumann@pucv.cl

<sup>2</sup> Consignese aquí, entre otros, la ya clásica obra de Ferrarin, Alfredo: *Aristotle and Hegel*, Cambridge University Press, 2004; y, más recientemente, Dangel, Tobias: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*. W. de Gruyter, Berlin / Boston, 2013.

De acuerdo con Hegel, no es posible que la filosofía se desarrolle en el “libre reino del pensamiento” (*[im] freie[n] Reich des Gedankens*)<sup>3</sup>, sin el descanso necesario para la vida interna del espíritu (*das innere Leben des Geistes*)<sup>4</sup>. Pero no por eso la filosofía se dispensa a sí misma, en sus periódicos (re)inicios, de tareas colosales y de largo aliento. No otra cosa representa el *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι* (“necesario es que todo lo averigües”) parmenídeo<sup>5</sup> o el mandato metódico cartesiano de “comenzar todo de nuevo *a primis fundamentis*”.<sup>6</sup> Puede decirse que en Hegel esta tendencia se materializa especialmente y de modo característico en la filosofía del espíritu, que lleva inscrita a fuego el antiguo precepto griego, él mismo espiritual, *γνώθι σεαυτόν*, “conócete a ti mismo”.<sup>7</sup>

También, en consecuencia, el conocimiento del espíritu constituye una *tarea* por ejecutar, y los desafíos que arrastra no se cumplen por un mero “autoconocimiento”<sup>8</sup> que lo objetivara. Tampoco el conocimiento del espíritu logra su propósito por mera reflexión sobre sí mismo.<sup>9</sup> Ni autoobjetivación ni simple reflexión

---

<sup>3</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Konzept der Rede*. En: *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. *Zyzyklopadie der philosophischen Wissenschaften* [= Enz.], Werke, Bd. 10, 399. Me sirvo, en general, de la traducción de Ramón Valls Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Edición, introducción y notas. Alianza Editorial, Madrid, 1997. He introducido a veces, sin indicarlo, algunas variantes cuando lo he creído necesario.

<sup>4</sup> Werke, Bd. 10, 399.

<sup>5</sup> El llamado de Parménides a penetrar en “el corazón imperturbable de la bien verdad redonda”; *Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ* (DK, Fr.I, 29-30) se conecta con la condición “redonda en sí”, como el universo, que caracteriza de suyo a la filosofía, según Hegel. *Die Philosophie ist aber wie das Universum rund in sich, es ist kein Erstes und kein Letztes, sondern alles ist getragen und gehalten, – gegenseitig und in Einem* (Werke, Bd. 10, 405).

<sup>6</sup> La fórmula completa es: *A primis fundamentis denuo inchoandum si quid aliquando firmum et mansurum cupiam in scientiis stabilire*. Descartes, *Med. I*, AT VII, 17.

<sup>7</sup> Hegel hace expresa referencia a esta sentencia, p. ej., en Enz. §377, Werke, Bd.10, 9. En la misma línea se halla la expresión “me he buscado a mí mismo” de Heráclito (DK, Fr. 101). Ver tb. Platón: *Protágoras*, 343 b.

<sup>8</sup> Enz. § 377; Werke, Bd. 10, 9.

<sup>9</sup> Hegel destaca cómo este conocimiento es el más difícil. En lo que atañe al tipo de dificultad de esta clase de tareas, Kant había dicho en un sentido semejante, no igual, que el autoconocimiento

pueden hacerse genuinamente cargo de la experiencia por la que el espíritu tiene que atravesar para constituirse, ni menos de los resultados a alcanzar en ese esfuerzo de conocimiento de sí. El designio del espíritu se cumple, más bien, en la línea de una *autosubjetivación*. De allí que como hilo conductor de (auto)comprensión en las sucesivas etapas por las que pasa el espíritu, puede servir la idea de autorreferencialidad (*Selbstbezüglichkeit*), en la medida en que incorpore necesariamente los momentos en que el ejercicio autorreferente y autorreferido se da también en el modo de la enajenación. En efecto, si en la naturaleza el espíritu se relaciona consigo como algo distinto de sí y se dirige a aquélla como lo alterno y alter-ante de aquél, en las diversas esferas de su constitución subjetiva, en cambio, objeto y concepto buscan alcanzar identidad, según la diversidad de sus modos de ser. Únicamente, por tanto, en el *proceder cognoscitivo consigo mismo* llega el espíritu a determinarse y a constituirse en *lo que es*, porque “no hay una realidad substancial espiritual a la que adicionalmente pudiera atribuírsele un saber”.<sup>10</sup> El espíritu es, él mismo, concepto “que tiene al concepto como su *existencia*”<sup>11</sup> y que por tenerla como concepto se tiene a sí mismo en ella.<sup>12</sup> La expresión “conocimiento

---

(*Selbsterkenntnis*) de la razón constituye “el más difícil de sus asuntos o quehaceres (*das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte*)” (cf. *KrV*, A XI).

<sup>10</sup> “Es gibt nicht eine substantiale geistige Wirklichkeit, der zusätzlich ein Wissen zugeschrieben werden könnte”. W. Jäschke: *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*. 2. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar 2010, p. 351.

<sup>11</sup> “den Begriff zu seinem *Daseyn* hat”. *Enz.* §376; *Werke*, Bd. 9, 537.

<sup>12</sup> O como dice Jäschke: “Geist ist das Begreifende und das Begriffene” (Jäschke, W.: “Heidelberger und Berliner Vorlesungen”, (1816-1831), en: *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*. 2. Auflage. J.B.Metzler, Stuttgart-Weimar 2010, p. 351. Ya en la época de sus enseñanzas en el *Gymnasium* Hegel apuntaba: Das *Begreifene*, und dies heißt das aus der Dialektik hervorgehende Spekulative ist allein das Philosophische in der *Form des Begriffs* (*Werke*, Bd. 4, 416), o sea: “lo *concebido*, y esto quiere decir lo especulativo que brota de la dialéctica es tan sólo lo filosófico en la *forma del concepto*”.

del espíritu” “ha de leerse siempre como genitivus subjectivus et obiectivus; el espíritu es el que conoce y es conocido”<sup>13</sup>

El rendimiento de la autocomprensión cognoscente del espíritu repercute, pues, de modo esencial en el proyecto filosófico de Hegel, específicamente en el conocimiento “de lo verdadero en y para sí, o sea de la *esencia* misma como espíritu”.<sup>14</sup> Pero es preciso consignar que en el autoconocimiento del espíritu tiene lugar, a la vez, su propia *realización*. Sólo por autoejecución el espíritu supera sus configuraciones meramente subjetivas, pero también vale, al revés, que sólo la *autorrealización* del espíritu constituye su propio conocimiento. Un proceso de este tipo no está exento de dificultades. En las contraposiciones experimentadas por el espíritu está en juego la necesidad de pensar y convertir las determinaciones predicativas que le convienen al espíritu “en realización, al mismo tiempo, de las determinaciones en el objeto”.<sup>15</sup> O dicho con Hegel: en el conocimiento filosófico del espíritu hay que habérselas con “la forma más concreta y desarrollada a que llega la idea en la realización de sí misma”.<sup>16</sup>

Pues bien, justo bajo esa tutela se encuentra la presente reflexión en torno a la *constitución subjetiva* del espíritu. Hegel declara abiertamente que “*también el espíritu finito o subjetivo –no meramente el absoluto– tiene que ser comprendido como una realización de la idea*”<sup>17</sup>. La exigencia del autoconocimiento, por tanto, no le es externamente impuesta al espíritu humano, puesto

---

<sup>13</sup> Jaeschke W. /Arndt, A.: *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. Verlag C. H. Beck, München 2012, p. 632.

<sup>14</sup> Enz. § 377; Werke, Bd. 10, 9.

<sup>15</sup> Cf. Hesse, Franz: “Hegels Philosophie des subjektiven Geistes im enzyklopädisches System”, en: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der “Wissenschaft der Logik” zur Philosophie des absoluten Geistes*. Hrsg. von Hans-Christian Lucas, Burkhard Tuschling, Ulrich Vogel. Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, p. 223.

<sup>16</sup> § 377 Zus.; Werke Bd. 10, 9: Die Schwierigkeit der philosophischen Erkenntnis des Geistes besteht darin, daß wir es dabei nicht mehr mit der vergleichsweise abstrakten, einfachen logischen Idee, sondern mit der konkretesten, entwickeltsten Form zu tun haben, zu welcher die Idee in der Verwirklichung ihrer selbst gelangt.

<sup>17</sup> Enz. § 377 Zus.; Werke Bd. 10, 9. Subrayados míos.



que “todo hacer del espíritu”, también su realización subjetiva, es “una aprehensión de él mismo”<sup>18</sup>, al punto que “el fin de toda verdadera ciencia es sólo que el espíritu llegue a conocerse a sí mismo en todo lo que hay en el cielo y en la tierra”<sup>19</sup>. “El dios [entiéndase: el dios délfico] que impulsa al autoconocimiento no es [...] sino la propia ley absoluta del espíritu”.<sup>20</sup> “La definición suprema de lo absoluto” en el sentido de que “lo *absoluto es el espíritu*”<sup>21</sup> marca a fuego a toda cultura y a toda filosofía, esforzadas por hallar y comprender el sentido de esa misma definición.<sup>22</sup>

Es, pues, en este marco que buscamos verificar de qué modo y hasta qué punto algunas ideas de Aristóteles y de Kant constituyen impulsos que cooperan a entender el espíritu como realización del *autosaberse* y a verificar que en ese autosaberse el espíritu deviene verdadera *realización* de sí mismo.<sup>23</sup>

---

<sup>18</sup> Enz. § 377 Zus.; Werke Bd. 10, 9-10.

<sup>19</sup> Enz. § 377 Zus.; Werke Bd. 10, 9-10.

<sup>20</sup> Die vom delphischen Apollo an die Griechen ergangene Aufforderung zur Selbsterkenntnis hat daher nicht den Sinn eines von einer fremden Macht äußerlich an den menschlichen Geist gerichteten Gebots; der zur Selbsterkenntnis treibende Gott ist vielmehr nichts anderes als das eigene absolute Gesetz des Geistes. Alles Tun des Geistes ist deshalb nur ein Erfassen seiner selbst, und der Zweck aller wahrhaften Wissenschaft ist nur der, daß der Geist in allem, was im Himmel und auf Erden ist, sich selbst erkenne (Enz. § 377 Zus.; Werke Bd. 10, 9-10).

<sup>21</sup> Enz. § 384; Werke. Bd. 10, 29.

<sup>22</sup> Cf. Enz. § 384; Werke. Bd. 10, 29.

<sup>23</sup> Es de observar que frente a una crítica que aparece con ocasión de una lectura poco matizada, también para Kant los sistemas filosóficos son formas en que la razón se decanta históricamente a sí misma. La propia *Crítica de la razón pura* no es crítica de libros y sistemas, sino de la razón como tal (cf. KrV, A XII). Al concebir su propia crítica como efecto del juicio maduro de *una época*, Kant pone –para decirlo con Hegel– a “la razón en la historia”. Sie [die KrV] ist offenbar die Wirkung [...] der gereiften Urtheilskraft des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntniß, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlose Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst (KrV, A XI-XII).

## 2. Impulsos a partir de Aristóteles

La filosofía del espíritu, como segunda parte de la *Realphilosophie*, expone la positiva des-exteriorización de la idea en su regreso a sí misma ya enriquecida por la naturaleza, pues “el espíritu tiene [...] a la naturaleza como su presuposición”<sup>24</sup>. En la *Enciclopedia*, el despliegue subjetivo y finito del espíritu recibe un abordaje *antropológico, fenomenológico y psicológico*.<sup>25</sup> Estas formas de acceso, como tematizaciones cognoscitivas autodeterminantes, contribuyen parcialmente también a un “conocimiento de lo verdadero del ser humano”<sup>26</sup>, pero, en último término, se integran a un fin más elevado: el del conocimiento de la *esencia* misma del espíritu”<sup>27</sup>, según ya se ha establecido.

La filosofía del espíritu tiene para Hegel un “fin” más próximo, pero “esencial”, que es “llevar de nuevo el concepto al conocimiento del espíritu”<sup>28</sup>. La soterrada invectiva de esta frase de Hegel (contra Jacobi)<sup>29</sup> coopera a destacar, por contraste, el valor y actualidad permanente de la filosofía aristotélica en torno al espíritu, en la medida en que ésta rehabilita, en su raíz, el constitutivo *empírico* de lo real “al reconciliarlo –como dice Bourgeois– con la determinación *conceptual* de esta realidad”<sup>30</sup>. Desde el inicio está, por tanto, aquí en juego un vínculo decisivo, cuyo tratamiento nos acompañará permanentemente desde ahora:

---

<sup>24</sup> Enz. § 381; Werke Bd. 10, 17 : Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung.

<sup>25</sup> Enz. §§ 377 – 482; Werke, Bd. 10, 9 – 302.

<sup>26</sup> Enz. § 377; Werke Bd. 10, 9.

<sup>27</sup> Enz. § 377; Werke Bd. 10, 9.

<sup>28</sup> Enz. §378; Werke Bd. 10, 11.

<sup>29</sup> Cf. al respecto Myriam Bienenstock: “Vom Erkennen und Empfinden der Seele. Zu Hegels Lektüre von Aristoteles”, en: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der “Wissenschaft der Logik” zur Philosophie des absoluten Geistes*. Hrsg. von Hans-Christian Lucas, Burkhard Tuschling, Ulrich Vogel. Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, p. 207.

<sup>30</sup> Bernard Bourgeois: G. W. F. Hegel: *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*. III: Philosophie de l'Esprit. Ed. B. Bourgeois. Paris 1988, p. 86. Citado por Bienenstock: *Op. cit.*, p. 220. El subrayado es mío.

el difícil alcance de la unidad de *experiencia y concepto*, o dicho también de otra manera: la unidad de *sentir y saber* como problema nuclear para el propio (re)encuentro del espíritu consigo mismo. Si acaso es posible “volver a abrir el sentido”<sup>31</sup> de los libros aristotélicos sobre el alma, ello acontecerá en dependencia de ese fin esencial.

En este contexto, la psicología racional o pneumatología<sup>32</sup> ha procedido unilateralmente en el tratamiento del espíritu, por su condición de metafísica del entendimiento meramente abstracta. La ciencia empírica, por su parte, ha expulsado la “contemplación especulativa”<sup>33</sup>. Ambas circunstancias posibilitan que se ponga de relieve la agudísima calidad especulativa de Aristóteles: “Los libros de *Aristóteles* sobre el alma –dice Hegel–, con sus tratados sobre distintos aspectos y estados de ella, siguen siendo todavía, por esta causa, la obra más excelente o única con interés especulativo sobre este objeto”.<sup>34</sup> El interés especulativo que Hegel observa en el estagirita se conecta, entre otros, con su propio intento por superar la concepción substancialista o cósmica del alma<sup>35</sup>, reemplazándola por la condición *actuosa* del espíritu<sup>36</sup>, siguiendo una terminología

---

<sup>31</sup> Enz. §§ 378 ; Werke Bd. 10, 11.

<sup>32</sup> Ella se ocupa de “la naturaleza metafísica del *alma*, es decir, del espíritu como una cosa” (Enz. § 34; Werke, Bd. 8, 100).

<sup>33</sup> Enz. § 378; Werke, Bd. 10, 11.

<sup>34</sup> Enz. § 378; Werke, Bd. 10, 11: “Die Bücher des *Aristoteles* über die Seele mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener Aristotelischen Bücher wieder aufzuschließen”.

<sup>35</sup> En WdL se indica, en esta línea, que también a la antropología “ha de seguir siéndole ajena aquella metafísica, en donde esta forma de *inmediatez* viene a equipararse con una *cosa anímica* [...]” (Duque p. 339). Aber auch ihr muß jene Metaphysik fremd bleiben, worin diese Form der *Unmittelbarkeit* zu einem *Seelending* [...] (WdL, Werke, Bd. 6, 494).

<sup>36</sup> Por eso en el *Zusatz* al § 34 se lee: Der Geist ist Tätigkeit in dem Sinn, in welchem schon die Scholastiker von Gott sagten, er sei absolute Aktuosität. Indem nun aber der Geist tätig ist, so liegt darin, daß er sich äußert. Man hat deshalb den Geist nicht als ein prozeßloses *ens* zu betrachten, wie solches in der alten Metaphysik geschehen, welche die prozeßlose Innerlichkeit des Geistes von seiner Äußerlichkeit trennte. Der Geist ist wesentlich in seiner konkreten Wirklichkeit, in seiner

medieval (*Aktuosität*)<sup>37</sup> y entroncando por esta vía con Aristóteles,<sup>38</sup> como ya lo hiciera parcialmente Leibniz, para quien la *vis activa actum quendam sive ἐντελέχειον continet*<sup>39</sup>. Se concibe

---

Energie zu betrachten, und zwar so, daß die Äußerungen derselben als durch seine Innerlichkeit bestimmt erkannt werden (Werke, Bd. 8, 101).

<sup>37</sup> Thomas S. Hoffmann ha observado que del apunte de la lección sobre *Logik und Metaphysik* de 1817 se colige que Hegel distingue entre “el alma como una cosa [*Ding*]” y el “espíritu en su verdad, e. d., en su actividad [*Tätigkeit*]” (Hegel, W. *Vorlesungen über die Logik und Metaphysik*, Heidelberg 1817, p. 30. Citado por Hoffmann, Th.: “Totalität und Prädikation”, en: G. W. F. Hegel. *Der Vorbegriff zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*. Hrsg. von A. Denker, A. Sell und H. Zaborowski. Karl Alber, Freiburg / München, 2010, p. 139). La interesante noción de *Aktuosität*, actuosidad, es un término de origen escolástico, que transforma al menos parcialmente la noción de *enérgeia* de Aristóteles. De hecho, Hegel tiene presente este origen, pues en el Zusatz al §34 en el *Vorbegriff* de la *Enzyklopädie* señala que “el espíritu es actividad en el sentido en que ya los escolásticos decían de Dios que es actuosidad absoluta” (*Der Geist ist Tätigkeit in dem Sinn, in welchem schon die Scholastiker von Gott sagten, er sei absolute Aktuosität*). También X. Zubiri recupera esta expresión, que el traductor al inglés de *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, la tiene incluso por una antigua voz española. Pero su origen es claramente latino. Cf. Xavier Zubiri: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Ed. Madrid, 1994, p. 267; 317. Ver también *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Ed., Madrid, 1996, p. 665. Interesante es que Hegel haga circular el término *actuositas* justo en relación con el vínculo entre espíritu y vida, pues vida es un común denominador a todo tipo de alma. Dios, p. ej., no es sólo acto, manera en que Aristóteles pudo entender al *theós*, sino “accionar” puro.

<sup>38</sup> En tal sentido Hegel, en sus lecciones, pone de relieve respecto de Aristóteles lo siguiente: Es ist schon bemerkt, daß seine *Lehre von der Seele* das sogenannte Metaphysische weniger behandelt und mehr die Weise ihrer Tätigkeit. In der Lehre von der Seele dürfen wir bei Aristoteles nicht erwarten, eine Metaphysik von der Seele zu finden. Denn jenes sogenannte metaphysische Betrachten setzt die Seele eigentlich als ein Ding und betrachtet sie, z. B. was sie für ein Ding, ob sie ein einfaches usf. sei. Mit solchen abstrakten Bestimmungen beschäftigt sich der konkrete spekulative Geist des Aristoteles nicht; er ist weit davon entfernt. Im allgemeinen sind es ebenso eine Reihe fortgehender Bestimmungen, die nicht als ein Ganzes nach der Notwendigkeit sind zusammengeent; jedes in seiner Sphäre ist aber ebenso richtig als tief gefaßt (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke, Bd. 19, 199).

<sup>39</sup> Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειον continet atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublacione impedimenti. (Leibniz, G.W.: *De primae philosophiae Emendatione et de notione substantiae*. G. IV, 469). En carta a De Volder dice Leibniz del alma que es algo vivo y actuoso: “[...] anima vero aliquod vivum et actuosum” (An de Volder, G. II, 184). Hegel, por su parte, escribe que “Dios es subjetividad, actividad, actuosidad infinita” (Gott ist Subjektivität, Tätigkeit, unendliche Aktuosität (Enz. § 247, Zus.; Werke, Bd. 9, 25). La expresión se halla también en Spinoza; en ambos casos como adjetivo: “Attributa Dei alia sunt, quae *actuosam* ejus essentiam explicant, alia, quae quidem nihil actionis, sed ejus modum existendi exponant” (Spinoza, *Cogitata metaphysica*, cap. XI, appendix, i 275. La cursiva es mía). En la *Ética* puede leerse también: Deinde propositione 34. partis 1. ostendimus Dei potentiam nihil esse praeterquam Dei *actuosam* essentiam; adeoque tam nobis impossibile est concipere Deum non agere II 106 quam Deum non esse (las cursivas son mías).

al alma como cosa, en efecto, cuando se interroga por su residencia, su determinación en el espacio o el modo de su existencia imperecedera, etc. Incluso, como lo dice Hegel plásticamente en *WdL*, en “el sistema de las mónadas”<sup>40</sup>, el alma es un átomo que “ascendería como vapor de la taza de café”<sup>41</sup>, que por algún prodigio sería “capaz de desarrollarse hasta hacerse alma”.<sup>42</sup> Por eso, en estas materias se muestran más profundas las ideas “de la filosofía antigua acerca del concepto de alma o del pensar, p. e.: las ideas de Aristóteles, especulativas de verdad”.<sup>43</sup> En este respecto, Hegel enuncia una tesis instrumental, en que, de paso, se manifiesta nuevamente la habitual oposición entre un abordaje empiricista (*sic*) y el especulativo, al advertir que aquello que es objeto de la psicología empírica, “para ser ciencia del espíritu, no tiene que obrar de modo empírico, sino que ha de venir captada de modo científico”.<sup>44</sup> Una lectura fugaz de esta última afirmación impide descubrir que la distinción hegeliana aquí operante es entre una captación reductora (meramente empírica) del espíritu (finito todavía) y la captación del mismo en la modalidad que le es verdaderamente afín: aquella que acontece bajo la forma determinada y determinante: la del saber, ya que la captación científica es la captación propia del *Wissen*, que com-pone todo en la unidad sistemática de la *Wissen-schaft* (ciencia).

Es preciso tener en cuenta aquí que cuando se abordan materias propias de la filosofía del espíritu subjetivo y sus disciplinas correspondientes (pneumatología, antropología y psicología), la obra de Aristóteles a que se recurre, casi

---

<sup>40</sup> Werke, Bd. 6, 494.

<sup>41</sup> WdL. Werke, Bd. 6, 494; Duque, 339.

<sup>42</sup> WdL. Werke, Bd. 6, 494; Duque, 339.

<sup>43</sup> WdL., Werke, Bd. 6, 491-492; Duque, 337.

<sup>44</sup> WdL., Werke, Bd. 16, Duque, 341: Die Betrachtung dieser Stufe gehört der eigentlichen *Geisteslehre* an, die dasjenige umfassen würde, was Gegenstand der gewöhnlich *empirischen Psychologie* ist, die aber, um die Wissenschaft des Geistes zu sein, nicht empirisch zu Werke gehen, sondern wissenschaftlich gefaßt werden muß.

exclusivamente, es el *De anima*. La *Metafísica* queda preterida. Cuando acaso se recurre a ella, el libro favorecido es naturalmente *Lambda*. Y, claro, ¿quién podría resistirse al enigmático *finale* apoteósico, sin comentario alguno (a partir de la segunda edición de la *Enciclopedia*) constituido por la cita del famoso pasaje del capítulo 7 de ese libro? La balanza se inclina en su favor porque el estagirita expondría en ese libro una “ontoteología del espíritu divino que se piensa a sí mismo”<sup>45</sup>. Para Hegel, esta ontoteología sería, por una parte, “el punto más alto en la filosofía de Aristóteles”<sup>46</sup> y, por otra, nada menos que “el punto supremo no sólo del pensamiento antiguo sino del pensamiento filosófico en cuanto tal”<sup>47</sup>. Esta idea es armónica con la interpretación hegeliana de Aristóteles y las afirmaciones aristotélicas que sirven de apoyo a la concepción de la idea en Hegel<sup>48</sup>, pero es imprescindible

---

<sup>45</sup> Dangel, Tobias: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*. W. de Gruyter, Berlin/Boston, 2013, p. 26.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Im Folgenden soll es zunächst darum gehen –escribe T. Dangel– einen ersten Zugang zur Metaphysik des Aristoteles zu gewinnen, um darüber in die Problemstellung des Buches  $\Lambda$  einzuführen, in dem Aristoteles seine Ontotheologie des sich selbst denkenden göttlichen Geistes entwickelt, die den höchsten Punkt in Aristoteles’ Philosophie darstellt und bei der es sich nach Hegel zugleich um *den* Höhepunkt nicht nur des antiken, sondern des philosophischen Denkens überhaupt handelt (*Op. cit.*, p. 26).

<sup>48</sup> En la misma línea Krämer, al sostener que „Es sind verschiedene Gründe, die das Buch Lambda der Metaphysik von jeher in das Zentrum des Aristoteles-Verständnisses gerückt habe: das Ganze der Aristotelischen ‘ersten Philosophie’ wird hier am ehesten greifbar; die philosophische Theologie des Aristoteles, das Gipfelstück seines Systems, tritt hier ein einziges Mal zusammenhängend hervor; und ihr Kerngedanke, die Formulierung des göttlichen Selbstbewußtseins, scheint innerhalb der antiken Philosophie am weitesten auf die philosophische Thematik der Neuzeit vorauszuweisen und insofern den höchsten Punkt zu bezeichnen, den die Philosophie der Alten überhaupt erreicht hat” (Krämer, Hans Joachim: „Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik“, in: *Kant-Studien* 58 (1967), 313). Por su parte, para apoyar su posición Dangel cita también a Gloy, Karen: „Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen. Eine Interpretation des XII. Buches von Aristoteles’ Metaphysik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), 515–543, bes. 515–517. Otro tanto hace Dangel con Oehler, Klaus: „Der höchste Punkt der antiken Philosophie“, in: ders.: *Der Unbewegte Bewegter des Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1984, 99–116. Por otra parte, Dangel y los autores que abogan casi exclusivamente por poner en el centro al Libro Lambda han de estar conscientes que enfrentan, de rebote, un problema inmanente a la metafísica aristotélica: la pregunta por el objeto propio de la πρώτη φιλοσοφία: En efecto, hay libros que parecen sugerir que ese objeto es un ente (supremo) y no el ser en cuanto tal. Uno de esos libros y quizá el señero en tal respecto es justo Lambda. La pregunta τί τὸ ὄν, convertida por Aristóteles en pregunta por la ousía

complementarla con el trabajo de tematización del *camino mismo* de la constitución del *saber* en cuanto constitución del espíritu, según lo establece el mismo Hegel.<sup>49</sup> Pues bien, pienso que ese complemento decisivo puede ser rastreado en los primeros dos capítulos del libro *Alpha* de la *Metafísica*, aunque aquí nos ocuparemos sólo de algunos pasajes del mismo. Al hacer esto seguimos al propio Hegel, no porque se hubiese ocupado explícitamente de ese libro, sino porque allí también se reconoce el sentido y “la forma [*Manier*] –como él dice– del filosofar aristotélico”<sup>50</sup>, o sea, su alto espíritu especulativo, según se ha destacado ya.

En la inmediatez de su inicio, *Metafísica A*, 1 lanza la conocida tesis: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, “todos los hombres tienden por naturaleza al saber”.<sup>51</sup> El contenido de esa frase parece ser contrafáctico porque desentona, aparentemente, con ciertas experiencias cotidianas al respecto. Pero, en verdad, dicha aserción está lejos de limitarse a constatar que los hombres conocen o, lo que es más grave, entenderla como portal de una teoría *ad hoc* del conocimiento. Lo que ella pone verdaderamente de relieve es la *tendencia natural al saber* como realidad (auto)determinante del *ser mismo* del *hombre*.<sup>52</sup> Dicha

---

parece suponer, a veces, la identificación de ésta con el *theós* mismo, asunto que haría de la metafísica (de la πρώτη φιλοσοφία) una teología. Otra cosa es que pueda hacerse una consideración metafísica de lo teológico, manteniendo así la intención, a mi juicio, principal y principalmente ontológica de la metafísica aristotélica. De lo contrario, esa ontología se convierte en una óptica. La cuestión ha sido profusamente discutida, y en forma elevada, por M. Heidegger en diversos lugares, pero sigue siendo un tema debatido entre los intérpretes de Aristóteles.

<sup>49</sup> y que se tematizan como *alma* (*Seele*) o *espíritu natural* (*Naturgeist*) en la antropología; *Bewusstsein* o *Gewissheit*, en la fenomenología del espíritu; y *sujeto para sí* (saber absoluto), en la psicología.

<sup>50</sup> Cf. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke Bd. 19, 145.

<sup>51</sup> Met. A 980a 21.

<sup>52</sup> A nuestro entender no hay una referencia directa a la frase inaugural aristotélica, aunque sí expresiones que de algún modo la recuerdan. Hegel usa para ello su propia terminología filosófica. El hecho de que el lector pueda reconocer el trasfondo aristotélico es ya decididor. En la *Ciencia de la Lógica* se lee, p. ej., que la idea de lo verdadero, como idea subjetiva, es primero impulso (*Trieb*). (WdL, Werke Bd. 6, 498). Ver también Ferrarin, A., *op. cit.*, p. 133.

determinación no connota limitación alguna, sino que destaca la constitución humana misma en cuanto tendencia a la intelección o comprensión de todo lo que es por el mero hecho de ser<sup>53</sup> y cuyo correlato plenificador es lo máximamente escible o sabible (ἢ τοῦ μάλιστα ἐπιστητοῦ).

El hombre se determina en su esencia, tal como las demás cosas naturales (φύσει ὄντα), en cuanto cumple con su obra propia (ἔργον). Aunque parezca un oximorón, este ἔργον es en el hombre una determinación abierta a algo uno universal, vale decir, es apertura al *saber* mismo. La tesis de la natural tendencia al saber no es, sin embargo, una definición del hombre, pero sí un ἴδιον, aquella propiedad de una cosa que sigue a su esencia y la da a conocer, sin que ambos (esencia y *proprium*) se identifiquen. Un ejemplo típico, que remonta a Porfirio (*Isagogé*, CAG 4.1; c 4), es, en el caso del hombre, la capacidad de reír. Aristóteles ofrecía, por su parte, como ejemplo, la capacidad de aprender gramática (cf. *Top.* I, 5 102 a 18-19). “Por el contrario –añade– que lo que también puede convenir a otra cosa no puede predicarse en lugar de la cosa, es claro. Pues no es necesario que si algo duerme, sea un hombre” (*Top.* I, 5 102 a 18-19.), con lo que se hace clara la diferencia con los sentidos usuales del término propiedad.

Pero es preciso observar que aunque la condición universal de la tendencia al saber se da a conocer con el cuantificador universal (πάντες), lo que verdaderamente la establece, y al mismo tiempo la refuerza, es el adverbio φύσει. La tendencia al saber en el hombre es universal por ser natural a él, en el sentido del ἴδιον o *proprium* aristotélico. Pero, además, como la afirmación según la

---

<sup>53</sup> Ya Platón, con apoyo en Parménides, entendía que el atributo del estar-siendo se daba de manera excelsa en las ideas mismas: “lo que es absolutamente es absolutamente cognoscible” (τὸ μὲν παντελῶς ὄν παντελῶς γνωστόν) (*Rep.* 477a). Es propio de las ideas, en efecto, ser absolutamente inteligibles, pues en ellas se cumple, en definitiva, el estar-siendo o lo que en realidad es. En las antípodas se halla, en cambio, el no-ser, pues “lo que no es en manera alguna, [es] enteramente incognoscible” (μὴ ὄν δὲ μηδαμῆ πάντῃ ἀγνωστόν) (*Rep.* 477a). Esa es también la perspectiva del libro Γ, donde Aristóteles plantea la necesidad de que exista una ciencia que se ocupe del ser en cuanto tal y lo que le corresponde de suyo o por sí mismo.



cual todos los hombres tienden por naturaleza al saber no es un ἔνδοξον, una opinión venerable y aceptada generalmente<sup>54</sup>, ni menos la simple constatación de un hecho, como se anticipó, Aristóteles tiene que justificarla “fenomenológicamente”, recurriendo a un signo (σημεῖον). Un signo, en efecto, se conoce antes y mejor que aquello de lo cual es signo. Es, podríamos decir, con Hegel, inmediatez mediatizante de lo inmediato. Es prueba “significativa”, para Aristóteles, de la universalidad de la tendencia al saber “el deleite que experimentamos en las sensaciones” (σήμειον δ’ ἢ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις).<sup>55</sup> Ese deleite no deriva primariamente de la utilidad que depara el sentir en la praxis, sino que proviene del sentir como sentir, *ut sic*. Y aunque todos los sentidos proporcionen conocimiento, la vista lo hace de manera destacada. De ahí también que en ella el deleite sea mayor y proporcional a su mayor grado de *libertad*, pues es el sentido que, pese a su dependencia orgánica, manifiesta en su ejercicio, más intensamente que los demás, indicios de superación de la propia limitación material que necesariamente le asiste por estar asociada a un órgano, y, por ello es, en su ámbito, el sentido más libre y el que mas gratuitamente se ejercita.<sup>56</sup> Pero la conclusión obtenida comprende entonces algo más, esto es, que el saber, *ya* en su raíz, en el nivel *sensible*, se caracteriza por la *gratuidad*, y, en consecuencia, – cuestión más relevante y decisiva tanto para Aristóteles como lo será después para Hegel– por la *libertad*.

---

<sup>54</sup> Ver *Tópicos* I, 1, 100b 23: “aquello que a todos les parece correcto y verdadero o a la mayoría, o a los sabios, y entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados”. Un argumento que procede por opiniones plausibles pertenece a la especie de argumentos dialécticos, según *Tópicos* I, 1, 100a 30 – 100b.

<sup>55</sup> *Met.*, A, 980a 1-2.

<sup>56</sup> En el cap. 4 de *Et. Nic.*, Aristóteles va incluso más allá y dice que “la visión (ὄρασις) parece ser, en cualquier momento, perfecta: no carece, en efecto, de nada que, produciéndose después, perfeccione su forma” (1174a 14-16). Es interesantísimo que Aristóteles ponga esto, desde la partida, en relación con el placer, al añadir que “en esto se le parece el placer, que es también un todo completo, y en ningún momento podría tomarse un placer tal que, prolongándose en el tiempo, se perfeccionase en cuanto a su forma” (1174a 16-18). Esto muestra que el placer no es movimiento.

Así entendido, el texto de *Met. A*, 1 no presenta una clasificación de diversos saberes sino que da cuenta del perfeccionamiento genético del saber, el que se eleva hacia su cúspide. Los distintos momentos son las distintas formas en que algo siempre uno –el saber– va superando la contingencia y particularidad con que se da en la sensación (αἴσθησις) y en la experiencia (ἐμπειρία), para volverse cada vez más perfecto en el arte (τέχνη) y en la ciencia (ἐπιστήμη), ya que en éstas se alcanza, de manera más plena, la universalidad y necesidad del saber. El último momento de la escala es, por cierto, la sabiduría (σοφία), que, como tal, es “máximamente ciencia” (τὴν μάλιστα ἐπιστήμην).<sup>57</sup>

En su argumentación, Aristóteles indica los rasgos de la σοφία: es especulativa, o sea, es teoría de los primeros principios y de las primeras causas; por ser θεωρία no es ciencia poética o productiva (οὐ ποιητική)<sup>58</sup>. Por eso mismo, es una “forma de ver”<sup>59</sup> que no se orienta a prestar utilidad (χρεῖαν ἡτέραν)<sup>60</sup> y, en ese respecto, su existencia se da una vez que lo urgente (ἀναγκαια)<sup>61</sup>, por una parte, y la diversión y el descanso (ῥαστώνην καὶ διαγωγὴν)<sup>62</sup>, por otra, están ya asegurados.<sup>63</sup> En

---

<sup>57</sup> *Met. A*, 982b.

<sup>58</sup> *Met.*, A 982b 11.

<sup>59</sup> *Met.*, A 982b. Horst Seidl traduce al alemán, siguiendo a Bonitz y Carvallo, la difícil expresión ἡ τοιαύτη φρόνησις por “*Art der Einsicht*”; Tricot, al francés por “une discipline de ce genre”. V. García Yebra dice simplemente “disciplina”; Zucchi, “tipo de conocimiento”; y, finalmente, Calvo Martínez: “un conocimiento tal”.

<sup>60</sup> *Met.*, A 982b 25.

<sup>61</sup> *Met. A* 982b 23.

<sup>62</sup> *Met.*, A 982b 23.

<sup>63</sup> Tal es justamente la σοφία, a diferencia de todas las demás formas de saber. Aristóteles, según, X. Zubiri, nos recuerda lo que un griego entendería por libertad. Es “libre el hombre que es para sí mismo y no en vista de otro” (982b 26). Zubiri añade que “este concepto no es algo abstracto; para un griego, todo hombre vive en una polis, y la libertad no es, en primera línea, un carácter del hombre en abstracto [...], sino un régimen de vida en la polis. Es libre el hombre que vive en la polis en ese régimen de autodisponibilidad” (Zubiri, X.: *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Ed., Madrid, 1980, p.46-47). Este vínculo entre saber y libertad es decisivo para la constitución del espíritu objetivo en Hegel.

virtud de estos rasgos, la σοφία aparece *ya* en *Alpha* –y no recién en *Lambda*– como una posesión del θεός mismo.<sup>64</sup> Pero ella no es sólo ciencia poseída por el θεός, sino que versa sobre este mismo, de modo que el θεός se posee a sí propio en ese saber que sabe de él. Ambos aspectos (por ser ciencia que el θεός posee y por versar acerca de él) la convierten en un saber peculiarísimo, maximamente digno de aprecio (τιμωτότη)<sup>65</sup>. Puesto que un saber es más alto y más digno de estima en la medida en que vale en y por sí mismo, tal saber no sólo es inútil, sino *máximamente libre*. Y aunque la vida humana presenta en muchos aspectos rasgos de esclavitud, también al hombre le corresponde buscarla, ya que “es indigno de un varón no buscar la ciencia a él proporcionada”.<sup>66</sup> Pero en esas circunstancias, lo que se destaca es, por una parte, el grado máximo en que se da la *libertad*, pero, por otra, también el hecho de que volvemos a encontrar en este nivel un atributo ya presente en la sensibilidad y que Aristóteles mostraba recurriendo a la vista como signo de máximo deleite y expresión más ascendrada. Se trata de la *gratuidad* del sentir en cuanto sentir. La tarea de Hegel será convertir la libertad como predicado del saber –incluyendo necesariamente el saber sensible– en aquello que constituye intrínsecamente al saber mismo como estatuto determinante y definitivo del espíritu. Recuérdese que para Hegel “la *esencia* del espíritu es [...] formalmente la *libertad*”.<sup>67</sup>

En virtud del saber y la tendencia a él, el hombre participa también del acto que en el θεός se da sostenida y completamente, me refiero al acto de entender. La forma de vida que le corresponde al θεός es precisamente la vida teórica, puesta siempre noéticamente en ejercicio: “la actividad del entendimiento es vida, y él es actividad” (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ

---

<sup>64</sup> Met., A, 982b 30.

<sup>65</sup> Met., A, 983a 5 y ss.

<sup>66</sup> Met., A, 982b 31-32.

<sup>67</sup> Das Wesen des Geistes ist [...] formell die *Freiheit*. Enz. § 382; Werke, Bd. 10, 25.

ἐνέργεια)<sup>68</sup>. En *Met.*, 1023b 32 dice Aristóteles que el ser humano, el caballo y el θεός gozan de un rasgo esencial común: ἅπαντα ζῶα, todos son vivientes. La vida es una actividad común y esencial. Pero si a pesar de ello, humanamente sigue existiendo entre el sentir y el saber una escisión en la forma de vida, no debería ya haberla en el θεός. Para que esa escisión se elimine, el acto de entender del θεός tendría que ser noético y sensible, o (para decirlo ya con Kant) noético e intuitivo, a la vez, o sea, que el θεός en su acto de entender logre de algún modo captarse a sí mismo “tocándose” en ese acto. ¿Hay algo como esto en Kant que pueda proyectarse hasta Hegel?

### 3. Impulsos a partir de Kant

En el § 55 de la *Enciclopedia*, Hegel saluda la introducción efectuada por Kant de un principio asociado a un entendimiento intuitivo (*anschauernd* o *intuitiver Verstand*) para el juicio reflexionante.<sup>69</sup> En efecto, la capacidad de juzgar requiere en esta última modalidad operativa (que va de lo particular a lo universal) un principio eminentemente funcional, llamado a “fundamentar la unidad de todos los principios empíricos”<sup>70</sup>. Esta calidad fundante impide que el mismo pueda estar tomado de la experiencia. Es, por tanto, un principio trascendental que en su filosofía del “como si” (*als ob*) Kant relaciona con un entendimiento no-humano, uno que “hubiese conferido tal unidad, con vistas a nuestra capacidad cognoscitiva, para hacer posible así un sistema de la experiencia según leyes particulares de la naturaleza”.<sup>71</sup> En el § 75 de *KU* se expresa, además, aunque únicamente en términos de mero objeto posible del pensar, la hipotética existencia de un principio en que

---

<sup>68</sup> *Met.*, 1072b 26-27.

<sup>69</sup> *Werke*, Bd. 8, 139.

<sup>70</sup> *KU*, Ak., V, 180.

<sup>71</sup> *KU*, AK., V, 180.

se asentase *realiter* la concatenación causal bajo la idea de un fin. Si se recurriera a una fórmula “dogmática” para expresarlo, entonces se afirmaría en tal caso: “existe un Dios”.<sup>72</sup>

A mi juicio, esta posibilidad ya había sido sugerida previamente por Kant en KrV, en la figura del *ens realissimum*, como (eventual) realización del concepto máximo y máximamente inclusivo de toda realidad (*Inbegriff aller Realität*), que se halla en conexión con el llamado “principio de la completa determinación” (*Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*).<sup>73</sup> Este principio exige que a cada cosa no solo le convenga *de facto* un predicado, sino que de entre todos los predicados posibles de las cosas, uno *necesariamente tenga que* convenirle.<sup>74</sup> Un principio de esta naturaleza considera a “toda cosa en relación con la posibilidad global”.<sup>75</sup> De allí que la completa determinación de lo existente no solo atienda y se extienda a la adscripción de un predicado *de hecho*, sino a *todos los predicados aún no dados fácticamente* y a las determinaciones que sólo se encuentran en el estadio de predicados admisibles.<sup>76</sup> La completa determinación es “un concepto que nunca podemos exponer *in concreto* según su totalidad”.<sup>77</sup> Esta trama conceptual conduce a que el principio en cuestión sólo pueda tener *su sede* en una *idea*<sup>78</sup> y en la medida en

---

<sup>72</sup> KU, Ak., V, 399.

<sup>73</sup>KrV, A 571/B 599.

<sup>74</sup> cf. KrV, A 572/B 600.

<sup>75</sup> KrV, A 572/B 600.

<sup>76</sup> El lector que pide ayuda para entender los posibles alcances de estas expresiones encuentra escasa compañía. Es claro que el principio en cuestión apela a una *suposición trascendental*. E. Fink ensaya una explicación en el siguiente tenor: “Tenemos que suponer (...) que cada ente individual recibe su determinación sólo a partir de la relación con la integridad de todos los predicados posibles de las cosas en general. Se podría expresar así: todas las cosas finitas se hallan en una relación de complemento con respecto a todas las otras cosas finitas. Cada cosa es ésta solo porque no es todas las otras” (*Jedes Ding ist dieses allein dadurch, daß es alle anderen Dinge nicht ist*) (*Alles und Nichts*, p. 105-106).

<sup>77</sup> KrV, A 573, B 601.

<sup>78</sup> Cf. KrV, A 573, B 601.

que esta idea se oriente, en su virtud, a la completud, obliga a recorrer, en principio, la totalidad de los predicados de las cosas.

Dada la condición de saber (aunque no de sabiduría) de la sensibilidad, como hemos visto en Aristóteles, es muy importante hacer observar también, en relación con ello, que el principio de la completa determinación es en la filosofía trascendental de Kant un principio válido precisamente para los objetos de la *sensibilidad*, a la vez que se le tiene por “un principio trascendental de la posibilidad de las cosas en cuanto tal”.<sup>79</sup> Sin embargo, una razón acrítica no solamente supone que la realidad total se deriva de una realidad suprema y única; a la vez asume que incluso la suprema realidad está “contenida en un ser primigenio particular”.<sup>80</sup> Cabe preguntar cómo llega a producirse esta asunción.

En la medida en que consideramos la realidad como estando contenida en un ser originario, somos conducidos a afirmarla en un sujeto determinado. En una decisiva nota a A 583, B 611, Kant resume este procedimiento y su gradualidad: la primera fase de esta conducta natural, aunque subrepticia, es la llamada *realización* (*Realisierung*), grado en que el ideal del ser máximamente real es convertido en *objeto*. Le sigue la *hipostatización*, entendida como encarnación, en un ente singular, de las realidades supremas ya señaladas. Pero como las propiedades por realizar no conocen límite alguno, este ente es transformado en un ser originario individual de eminente realidad, y en el que todas las propiedades se encuentran contenidas de manera ilimitada. Finalmente, el ideal es convertido en una realidad particular, en posesión de entendimiento, voluntad y libertad trascendental.<sup>81</sup> De este modo,

---

<sup>79</sup> KrV, A 582, B 610.

<sup>80</sup> KrV, A 581, B 609.

<sup>81</sup> Estos tres caracteres no aparecen en KrV, pero sí en la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Ak. IV, 406-463) como rasgos fundamentales del ser racional como tal (por tanto, no sólo del hombre). Además, en el *Opus postumum* se lee: “aquello que es pensado, pero no puede ser dado en la percepción (*cogitabile, non dabile*) es una mera *idea* y concierne a un *maximum*, así es un *ideal*. El ideal supremo como persona (de la que sólo puede haber una única) es Dios” (Ak. XXI, 30).

el ideal trascendental es incluso *personificado*<sup>82</sup>. En concordancia con esta determinación, Kant ha fijado el carácter individual de este ente, al decir que “sólo en este único caso”, a saber, en la idea-ideal trascendental, “se determina completamente por sí un concepto en sí mismo general de una cosa y llega a ser reconocido como la representación de un individuo”.<sup>83</sup>

Ahora bien, pese a la subrepción aquí operante, el estatuto de esta realidad no es reducido por Kant a restos racionales meramente fictos o ilusorios. Es posible mostrar la función cognoscitiva de este concepto inclusivo de toda realidad (*Inbegriff aller Realität*) si se tiene en cuenta que las categorías rinden una *síntesis* unitaria *finita* de la experiencia. Dicho de otro modo: la experiencia es experiencia finita de lo finito. De ahí que el centro de la hipostatización trascendental sea la transformación de esta experiencia unitaria finita en “experiencia una que todo lo abarca” (*die einige allbefassende Erfahrung*).<sup>84</sup> En la base de esa experiencia omnicompreensiva se halla una cosa individual que “contiene en sí mismo toda realidad empírica”.<sup>85</sup> Se trata de una condición requerida por el saber mismo, con vistas a la *completud* de la experiencia<sup>86</sup>, completud que precisamente es fomentada por toda idea de la razón, pero que se agudiza al extremo cuando se trata del ideal de la razón pura. Aunque esa entidad esté dada como “simple *objeto en la idea*”<sup>87</sup>, la misma es absolutamente

---

<sup>82</sup> „Dieses Ideal des allerrealsten Wesens wird also, ob es zwar eine bloße Vorstellung ist, zuerst *realisiert*, d. i. zum Objekt gemacht, darauf *hypostasiert*, endlich durch einen natürlichen Fortschritt der Vernunft zur Vollendung der Einheit sogar *personifiziert*“ (KrV, A 583, B 611, Anmerkung).

<sup>83</sup> KrV, A 576, B 604.

<sup>84</sup> KrV, A 582, B 610.

<sup>85</sup> KrV, A 582, B 610.

<sup>86</sup> Aunque el principio de la absoluta determinación, como dice Henrich, no es constitutivo para la constitución de la experiencia, sí lo sería, en definitiva, para una experiencia completa o, mejor, para la completud de la experiencia. Y esto, sin duda, podría ser fascinante para Hegel. La experiencia en su completud es una de las aspiraciones hegelianas. Kant se movió en este elemento pero sin saber que se movía en él.

<sup>87</sup> KrV, A 669, B 697. Es ist ein großer Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein Gegenstand schlechthin, oder nur als ein Gegenstand in der Idee gegeben wird. In dem ersteren Falle gehen

necesaria para la constitución de la ciencia en tanto experiencia unificada y sistemática, ya que esto es algo que sólo la idea-ideal del ser realísimo (*ens realissimum*) puede proporcionar. Sólo así hay para Kant, como en Hegel, saber científico: *Wissen-schaft*, ya que toda idea tiene calidad sistematizante y es unitariamente omniabarcante.

Pues bien, en el § 49 de la *Enciclopedia*, utilizando el lenguaje de Kant, Hegel se refiere directamente al “concepto inclusivo de todas las realidades” (*Inbegriff aller Realitäten*), como lo hiciera también en la *WdL*. Hegel sabe apreciar el intento de reunión entre *intuición* y *entendimiento* que Kant ha llevado a cabo, especialmente por su proyección para el propio idealismo especulativo. En efecto, Hegel valora la introducción de ese entendimiento intuitivo (*anschauender Verstand*) –como se indicaba más arriba– ya que, al hacer esto, Kant habría “expresado incluso el pensamiento *de la idea*”<sup>88</sup>, mostrándose allí especulativo<sup>89</sup>, pero Hegel califica este esfuerzo de “formal”, con lo que se separa de Kant.

Hegel entenderá que las limitaciones propias de un concepto y principio de tal naturaleza se superan en un concepto especulativo o idea genuinamente pensada. El hiato entre concepto discursivo e intuición sensible desaparece allí, al tenderse un puente explicativo por el que se muestra que los dos polos son dos

---

meine Begriffe dahin, den Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände vermittelt der Beziehung auf diese Idee nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen. So sage ich, der Begriff einer höchsten Intelligenz ist eine bloße Idee, d.i. seine objective Realität soll nicht darin bestehen, daß er sich geradezu auf einen Gegenstand bezieht (denn in solcher Bedeutung werden wir seine objective Gültigkeit nicht rechtfertigen können), sondern er ist nur ein nach Bedingungen der größten Vernunftseinheit geordnetes Schema von dem Begriffe eines Dinges überhaupt, welches nur dazu dient, um die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten, indem man den Gegenstand der Erfahrung gleichsam von dem eingebildeten Gegenstande dieser Idee als seinem Grunde oder Ursache ableitet.

<sup>88</sup> Enz., §55; Werke, Bd. 8, 139.

<sup>89</sup> Enz., §55; Werke, Bd. 8, 139.



momentos de lo mismo, de la idea. Para evidenciar esto, puede tenerse aquí en cuenta a título “indicativo formal” el § 85 de la *Enciclopedia*, donde Hegel señala que no tan sólo el ser, sino “las determinaciones que seguirán”, vale decir, “todas las determinaciones lógicas en general pueden considerarse como definiciones de lo absoluto”<sup>90</sup> que se completan con el “regreso” (*Rückkehr*) desde la diferencia (*Differenz*) “a la simple referencia a sí mismo” (*zur einfachen Beziehung auf sich*)<sup>91</sup>. O como lo dirá en el § 385: “El desarrollo del espíritu es que él: I. es en la forma de la *referencia a sí mismo*; dentro de sí 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 junto a sí, es decir, libre: espíritu subjetivo”.<sup>92</sup>

Con ello queda trazada la vía regresiva en tanto camino autorreferencial del espíritu consigo mismo –como se anticipó al inicio del texto<sup>93</sup>– ejecutado sobre la base de la absoluta determinación (*durchgängige Bestimmung*), que Kant ha entrevisto, pero que no se ha atrevido a consumir, a pesar de que entendía que ese paradigma trascendental concernía “al contenido y no meramente a la forma lógica”.<sup>94</sup> Se puede incluso hablar en Kant y en Hegel de un camino regresivo. En el caso de Kant este camino va del conocimiento como conocimiento dado o fenoménico hasta la unidad sintético originaria de la apercepción trascendental (conciencia), que funda, acompaña y unifica todo conocimiento fenoménico. Pero Kant ha ido también más allá en la tarea de unificación, al toparse con el ideal de la razón pura. Con ello, en la perspectiva de Hegel, y respecto de la conciencia, Kant no rompe con el subjetivismo. En lo que toca al ideal, Kant se

---

<sup>90</sup> Werke, Bd. 8, 181.

<sup>91</sup> Werke, Bd. 8, 181.

<sup>92</sup> Werke, Bd. 10, 32.

<sup>93</sup> Ver Enz. § 385: “El desarrollo del espíritu es que él: I. es en la forma de la *referencia a sí 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 cabe sí, es decir, libre: espíritu subjetivo”.

<sup>94</sup> KrV, A 572, B 600

hallaba en la vía adecuada, pero la condición restrictiva de la crítica le impidió seguir ese camino. En Hegel cabe también hablar de un regreso, a saber, el del espíritu desde su exteriorización hasta su interiorización rememorante completa, pero esto acontece de modo que estos dos términos abandonan su calidad meramente opositiva, para pasar a hablarse del espíritu como unidad absoluta, interior y exterior; real e ideal.

#### 4. Reflexiones conclusivas:

En Met., A 1, Aristóteles ha mostrado que la sensación y la experiencia son la condición posibilitante de la constitución del arte y de la ciencia. Esta peculiaridad condicionante se repetirá para el caso de la sabiduría. Sin sentir no hay constitución del saber en esa forma (σοφία)<sup>95</sup>: “a quien le falta sensación necesariamente le falta alguna ciencia” (εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι)<sup>96</sup>, observa el estagirita. En esta perspectiva, sí puede hacerse valer ahora la afirmación, falsamente atribuida a Aristóteles, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, pensamiento que, insuficiente en su unilateralidad tanto en Aristóteles como en Hegel, este último procederá derechamente a afirmar, pero, para hacerlo, tendrá que invertir su contenido.<sup>97</sup> La

---

<sup>95</sup> Sin embargo, el procedimiento especulativo de Aristóteles, en cierta medida hegeliano *avant la lettre*, parece decir todo lo contrario, al indicar que “ninguna de las sensaciones es sabiduría” (981b 10). Pero esto se debe a que el sentir no opera aún bajo esquemas explicativos causales, sólo constata, aunque la explicación es explicación de hechos constatados en el sentir y que aparecen conectados. Por eso, aunque de suyo no es sabiduría, sí es saber.

<sup>96</sup> Anal. Post., 81a 38-39.

<sup>97</sup> “Es una vieja proposición que equivocadamente se suele atribuir a Aristóteles, como si con ella se expresara el punto de vista de su filosofía, que *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*: nada hay en el pensar que no haya estado antes en el sentido, en la experiencia. Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quisiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirmará igualmente: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu* en el sentido enteramente universal de que el nus (y en determinación más profunda, el espíritu) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo (cfr. § 2), que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y por ende una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede sólo en el pensamiento” (Enz. § 8: Werke, Bd. 9, 51-52).

sabiduría no es, en Aristóteles, el único saber ni la única forma de saber, pero sí es la forma suprema del saber. Hegel las ha reunido a todas en la *idea*.<sup>98</sup> Esta palabra es aquí clave. Detengámonos brevemente en ella para intentar aclarar todavía un poco más los entramados conceptuales actuantes. El vocablo para designar la tendencia natural del hombre al saber no es σοφία, sino εἰδέναι, que en modo alguno nombra un saber calificado de antemano.<sup>99</sup> Εἰδέναι es infinitivo perfecto del verbo οἶδα. Quiere decir literalmente “haber visto”, una significación que desde la perspectiva del saber, según ha sido aquí abordado, apunta a la misma dimensión de la mirada retro-spectiva del espíritu que se constata en Hegel. Quien “ha visto ya”, quien es retro-spectivo, es, en Hegel, el espíritu mismo, pero sólo puede haber-visto, si, al mismo tiempo, ha sido el único que ya se ha visto. La condición de posibilidad del haber visto (ya) es haberse visto. La impronta eminentemente moderna del rasgo mencionado no puede aquí ser pasado por alto. Unido a ello va el que el vocablo contenga el término intencional del ver: el εἶδος o, justo, la ἰδέα. El εἶδος, la ἰδέα es lo visto.<sup>100</sup> Cabe señalar que con ocasión de hablar de la música, en las *Lecciones de Estética*, Hegel califica a la vista (*das*

---

<sup>98</sup> Sobre el esfuerzo hegeliano de superación de la distinción artificial, posterior y teorizante, entre ser y pensar, como momento constitutivo de la filosofía de Hegel, véase de H. Ferreira: “El idealismo absoluto como superación de la dicotomía realismo-idealismo”, en: *En busca del idealismo*. N. Lerussi, M. J. Solé (editoras), Ragif Ediciones, Bs. Aires, 2016. La idea aristotélica del encuentro entre sensibilidad y pensamiento (lógos, entendimiento) abona los intentos hegelianos por superar con su idealismo absoluto la distinción radical entre ser y pensar. Refiriéndose a Hegel, Ferreira escribe – muy aristotélicamente, según la interpretación que hemos presentado – : “Correlacionadas por Hegel, pues, no con exterioridad e interioridad o con objetividad y subjetividad, sino, respectivamente, con singularidad y universalidad, sensibilidad e inteligibilidad ya no se excluyen mutuamente: lo sensible puede mediar en lo universal y lo universal contraerse hasta lo sensible”.

<sup>99</sup> “εἰδέναι, c’est *connaitre*, au sens vulgaire, *savoir* en général” (Aristote: *La métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot. Paris, Vrin, 1966, p. 2, nota 1).

<sup>100</sup> Que Hegel pudo haber sabido esto es bastante probable. El fue uno de aquellos que no se la hizo fácil a sí mismo, ya que llevó a cabo una traducción del libro III del *De anima*. Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* revelan su fuerte ocupación con el griego, incluyendo la *Metafísica*. Por otra parte, se trata de actividad, praxis pura, en que se identifica el acto con lo visto. La calidad de praxis pura se muestra en el lenguaje, en la identificación entre el presente y el perfecto, de modo que puede afirmarse: veo y he visto; pienso y he pensado.

*Gesicht*), y al oído (*das Gehör*), como un sentido teorético.<sup>101</sup> El sentido de la vista guarda “con los objetos una relación puramente teorética” –dice– y esto acontece por medio de la luz, esa “por así decirlo, materia inmaterial”<sup>102</sup>. La luz no es inmaterial, pero el aprovechamiento filosófico que Hegel hace de este pensamiento es acorde a los atributos que indirectamente Aristóteles atribuye a la vista en *Met. A*, 1, esto es, ser el sentido más objetivo por su mayor independencia relativa respecto de las condiciones materiales. En el otro extremo, o sea, más dependiente, está el tacto, que siempre es propiamente con-tacto. La objetividad consiste, en ese contexto cognoscitivo, en la no transformación del sujeto al aprehender el objeto. El tacto es menos objetivo porque, por así decirlo, abdica su identidad en favor de aquello que capta, tal como cuando al sentir algo frío el tacto se pone frío. La objetividad está medida aquí por la independencia respecto del objeto y esta característica no solo se repite sino que se intensifica cuando se trata del conocimiento teorético. Con todo, la paradoja es que a propósito del θεός Aristóteles termine diciendo que también allí se da un θιγείν, un tocar. Pero este “tocar(se)” ya no es material al modo en que acontece en la sensibilidad.<sup>103</sup> Pero tampoco cabe excluir la materialidad, ya que en la forma de aprehensión de sí mismo, el espíritu debe aprehenderlo todo, o mejor, lo ha aprehendido todo ya, incluso materialmente, en las formas anímicas de sí mismo,

---

<sup>101</sup> Cf. tb. Drüe, Hermann: *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß* von H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, C. Kackenesch, W. Neuser und H. Schnädelbach. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, p. 225. El sentido del oído es, además, sentido del aprendizaje, eminentemente asociado al lenguaje.

<sup>102</sup> *Vorlesungen über die Ästhetik*, Werke Bd. 14, 255-256. Das *Gesicht* dagegen hat zu den Gegenständen ein rein theoretisches Verhältnis vermittels des Lichtes, dieser gleichsam immateriellen Materie, welche nun auch ihrerseits die Objekte frei für sich bestehen läßt, sie scheinen und erscheinen macht, sie aber nicht praktisch, wie Luft und Feuer, unvermerkt oder offen verzehrt. Für das begierdelose Sehen nun ist alles, was materiell im Raume als ein Auflereinander existiert, das aber, insofern es in seiner Integrität unangefochten bleibt, sich nur seiner Gestalt und Farbe nach kundgibt. Der andere theoretische Sinn, dice Hegel, ist das *Gehör*. De la luz habla Aristóteles en el *De anima* y la define como la actualización de lo transparente (*De anima*, II, 417).

<sup>103</sup> Por lo demás, nunca puede ser sólo material, porque la cosa está traspasada de forma y, en esa medida, ya está más allá de su propia clausura en la materia.

forma anímica que en el ser humano incluye necesariamente cuerpo. Allí, mediante el sentido del tacto, “el sujeto se refiere, en cuanto individuo sensible, meramente a lo individual sensible y su peso, dureza, blandura, resistencia material”<sup>104</sup>. La obra de arte juega en ese ámbito, fenomenológicamente, un rol paradigmático, porque ella “no es nada sensible, sino el espíritu mismo manifestándose en lo sensible”.<sup>105</sup>

Pues bien, Aristóteles señala que el νοῦς se entiende a sí mismo por μετάληψις, fina y difícil palabra que verteré aquí por captación o transunción metamorfoseante (*sit venia verbo*) de lo inteligible. Pero al explicar esto, Aristóteles añade que el entender se vuelve inteligible *tocando y entendiendo* (νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν). No son dos cosas: no hay tocar y, además, entender. El θιγγάνειν, el tocar, es el modo en que acontece, como su condición posibilitante, el entender mismo. Curiosamente ese motivo aristotélico no se lo suele tener presente. Quizá se teme que el recurso a una imagen tomada de la sensibilidad –el tacto– vicie la calidad “inmaterial” que en su ejercicio noético corresponde a todo entendimiento. Pienso exactamente al revés. La riqueza y rendimiento del tacto es que siempre es con-tacto. No puede haber un tocar puro, un puro tocar, un tocar que tenga lugar, sin que al ejecutarse, el ejecutor quede afectado por lo que toca. Si el entender es un θιγγάνειν entonces resultará de allí necesariamente que él quedará tocado (por sí mismo) al entender.<sup>106</sup>

Ahora bien, a menos que se sobreinterprete a Aristóteles, Kant, por su lado, aporta también a Hegel un elemento difícil de hallar en el estagirita, a saber, la *espontaneidad*. Una *espontaneidad plena* sería propio de una facultad que no sólo se dejase dar sus objetos, sino aquella que los produjera en el mismo

---

<sup>104</sup> Werke, 14, 255.

<sup>105</sup> Cf. Werke, 14, 255: Denn durch den *Tastsinn* bezieht sich das Subjekt, als sinnlich Einzelnes, bloß auf das sinnlich Einzelne und dessen Schwere, Härte, Weiche, materiellen Widerstand; das Kunstwerk aber ist nichts bloß Sinnliches, sondern der Geist als im Sinnlichen erscheinend.

<sup>106</sup> Estas ideas encuentran su correlato en *De anima* 430a 8 y en especial *De anima* 424a 25, 425b 25.

acto de representárselos (KrV, B 145). De acuerdo con el § 574, con que terminaba la *Enciclopedia* (antes de la incorporación de la figura de los tres silogismos), el concepto de la filosofía es la idea cuya actividad es pensar, pero cuya ejecución recae sobre ella misma como “idea que se piensa a sí misma”. La verdad que resulta es “verdad que sabe”. Ello estaba anticipado por el § 236, en cuanto allí se decía que la unidad “de la idea subjetiva y objetiva es la *verdad absoluta y toda verdad*”. Lo sabido por y en esta verdad es “universalidad acreditada en el contenido concreto como realidad efectiva suya” (§ 574). En este sentido, el § 573 ha anticipado que “el movimiento en que consiste la filosofía se encuentra ya consumado en tanto ella, al concluir, aprehende [o capta] su propio concepto [*Begriff*], es decir, hacia atrás ve solamente su propio saber”. Al “mirar hacia atrás”, el espíritu de la filosofía devenido concepto ve que sus momentos parciales no fueron nunca, y no podían serlo, unidades aisladas, como ya lo decíamos a propósito de Aristóteles. Por eso también vale ahora, con lo que se cumple la inversión especulativa del contenido de esta idea, que *nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu*: “nada está en el sentido que primero no haya estado en el intelecto”, una frase incomprensible para el entendimiento mereologizante, pero de pleno sentido filosófico para el pensar especulativo, pues con ello se quiere decir y remarcar que todas las figuras que van “después” de la sensibilidad estaban en verdad *ya* anticipadas en y por sus posteriores formas superiores; “anticipadas” quiere decir que ellas llegan a ser verdaderamente en el “futuro” de su realización, gracias a la figura superior y eminente del pleno saber. Si seguimos moviéndonos exclusivamente en la forma de representación formal quedaremos aquí, por supuesto, atrapados en la paradoja.

Según Hegel, en Aristóteles se halla la siguiente idea: “que el pensar es pensar del pensar, el pensar absoluto o ‘que la razón se concibe [comprende] a sí misma’ y que en su libertad está junto a

sí misma”.<sup>107</sup> Cuando Hegel transfiera esta idea aristotélica del nous divino al pensar mismo, como pensar absoluto del absoluto, muestra que la forma superior de la vida es la libertad. Pero allí mismo se hace a la vez participar a Kant de estos aires de familia, al plantear en la línea de un pensar absoluto un entendimiento intuitivo. El recurso hipotético a un entendimiento intuitivo no es en él entonces meramente funcional, sólo para superar la rapsodia de nuestro conocimiento de los fenómenos y para volver comprensible nuestro conocimiento de la naturaleza, sino que ahí se hace presente una tesis de fondo, también para el idealismo absoluto, tal como lo era para el estagirita: la *sensibilidad*, lejos de ser el elemento ajeno al saber absoluto, es su condición y necesidad. Es cierto que el sentir “va tejiendo sordamente”, pero “todo está en la sensación”<sup>108</sup> dice Hegel, aristotélicamente. A mi juicio, este hecho es tan decisivo que representa uno de los problemas que Hegel enrostra a Kant y que aquejaba a éste desde la misma KrV o la *Dissertatio*, pues, en curiosa frase, Kant decía que “la doctrina de la sensibilidad es, a la vez, la doctrina de los noúmenos en sentido negativo, es decir, de cosas que el entendimiento debe pensar sin esta referencia a nuestro modo de intuición, y por tanto, no solamente como fenómenos, sino como cosas en sí mismas”.<sup>109</sup>

Kant dejaba, así, abierta una posibilidad al indicar que “no se puede afirmar de la sensibilidad que sea la única clase de intuición” (A 254, B 310). Las cosas son justo conocidas como fenómenos (*Erscheinungen*), en cuanto son “objeto” de una intuición sensible. Hegel invierte, por su parte, la doctrina de la sensibilidad como doctrina de los noúmenos en sentido negativo y procede a afirmarla recurriendo a “otra intuición”, la del espíritu. Éste

---

<sup>107</sup> Así: Daß das Denken das Denken des Denkens sei, das absolute Denken, ‘oder daß die Vernunft sich selbst begreift’ und in ihrer Freiheit bei sich selbst ist. Dies sahen wir bei Aristoteles (VGPh, Werke, Bd. 19, 399).

<sup>108</sup> Enz. § 400. Alles ist in der Empfindung [...]. Werke, Bd. 10, 97.

<sup>109</sup> KrV, B 307.

comienza, desde la partida, con la idea, aunque no *como* idea, pues en la filosofía del espíritu subjetivo no se halla desplegada aún como tal, pero el espíritu se va reconociendo retro- y autorreferidamente en el despliegue de la idea, la que, como hemos visto con Aristóteles, no puede sino concretarse a partir del sentir mismo. Él va creciendo junto con y en todos los estadios del saber. Ésta es precisamente la significación literal del adjetivo “concreto”. Dicho en el lenguaje de Kant, Hegel ha afirmado asertórica y necesariamente lo que el propio Kant asumió tan sólo problemáticamente (e. d., como meramente posible).

## Bibliografía

- Aristóteles: *Metafísica*. Edición trilingüe. Introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra. Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- *La métaphysique*. Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot. Paris, Vrin, 1966.
- Bienenstock, Myriam: “Vom Erkennen und Empfinden der Seele. Zu Hegels Lektüre von Aristoteles”, en: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der “Wissenschaft der Logik” zur Philosophie des absoluten Geistes*. Hrsg. von Hans-Christian Lucas, Burkhard Tuschling, Ulrich Vogel. Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2004.
- Dangel, Tobias: *Hegel und die Geistmetaphysik des Aristoteles*. W. de Gruyter, Berlin / Boston, 2013.
- Descartes, R.: *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam / Paul Tannery, Vol. VII., Paris: Cerf 1898-1910.
- H. Diels /W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Erster Band, 1961.
- Drüe, Hermann: *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß* von H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, C. Kackenesch, W. Neuser und H. Schnädelbach. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.



Ferreiro, Héctor: "El idealismo absoluto como superación de la dicotomía realismo-idealismo", en: *En busca del idealismo*. N. Lerussi, M. J. Solé (editoras), Ragif Ediciones, Bs. Aires, 2016.

Fink, Eugen: *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Martinus Nijhoff - Den Haag, 1959.

Gloy, Karen: „Die Substanz ist als Subjekt zu bestimmen. Eine Interpretation des XII. Buches von Aristoteles' Metaphysik“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37; 1983.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana. Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Hespe, Franz: "Hegels Philosophie des subjektiven Geistes im enzyklopädisches System", en: *Hegels enzyklopädisches System der Philosophie. Von der "Wissenschaft der Logik" zur Philosophie des absoluten Geistes*. Hrsg. von Hans-Christian Lucas, Burkhard Tuschling, Ulrich Vogel. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.

Hoffmann, Thomas S.: "Totalität und Prädikation", en: *G. W. F. Hegel. Der Vorbegriff zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*. Hrsg. von A. Denker, A. Sell und H. Zaborowski. Karl Alber, Freiburg / München, 2010.

Jäschke, Walter: *Hegel Handbuch. Leben - Werk - Schule*. 2. Auflage. J. B. Metzler, Stuttgart - Weimar, 2010.

Jäschke Walter / Arndt, Andreas: *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*. Verlag C. H. Beck, München, 2012.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Jens Timmermann. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

*Kants Gesammelte Werke*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften: vol. IV; vol. XXI. Berlin, 1902 ss.

Krämer, Hans Joachim: „Zur geschichtlichen Stellung der Aristotelischen Metaphysik“, in: *Kant-Studien* 58, 1967.

Leibniz, G.W.: *Die Philosophischen Schriften*, hrsg. von C. J. Gerhardt, Leipzig, 1932; Band II; Band IV.

Oehler, Klaus: „Der höchste Punkt der antiken Philosophie“, en: *Der Unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt a. M. ,1984.

Benedict de Spinoza: *Ethices Opera*, quotquot reperta sunt recognoverunt J. van Vloten et J. P. : Land, Editio Tertia, Hagae comitum apud Martinum Nijhoff, MCMXIV.

Zubiri, Xavier: *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Ed. Madrid, 1994.

- *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Ed., Madrid, 1996.

- *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Ed., Madrid, 1980.

# El hilo de Ariadna del idealismo: La relación entre intuición y concepto en la filosofía de Hegel

*Héctor Ferreiro*<sup>1</sup>

## 1. La disociación de la determinidad y la realidad de un objeto como fundamento de la disociación entre la mente y el mundo

Una variante estándar de interpretación de la Filosofía Moderna, de gran aceptación sobre todo en los países de habla inglesa, considera al pensamiento de Kant como el límite máximo de idealismo capaz de ser asimilado de forma consistente por la reflexión filosófica. A partir de Kant, la radicalización del motivo idealista en las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel es, según esto, considerada como un abandono de los patrones viables de racionalidad. En la base de esta visión no es inusual encontrar la confusión del idealismo postkantiano con una forma desorbitada del idealismo de Berkeley. Sin embargo, el proyecto teórico de radicalización del idealismo trascendental de Kant poco tiene que ver con esta interpretación. Una de las claves principales para poder entender que la filosofía de Hegel nada tiene que ver con una estafalaria forma de solipsismo mentalista es comprender su particular teoría sobre la relación entre conocimiento sensible y conocimiento intelectual, entre intuición y concepto.

---

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica Argentina; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; hferreiro@conicet.gov.ar

A pesar de haber incurrido precisamente en el error recién mencionado de lectura del pensamiento de Hegel<sup>2</sup>, Bertrand Russell no se equivoca, sin embargo, cuando afirma que “los adversarios realmente poderosos con los que tuvieron que habérselas Platón y Hegel no fueron los escépticos, sino los *empiristas*”.<sup>3</sup> En este contexto, Russell sostiene que, según Hegel:

[E]l pensamiento no puede pensar en otra cosa que en el pensamiento, puesto que no existe otra cosa acerca de la cual pensar. Algunos podrían encontrar esto un poco aburrido; podrían decir: «A mí me gusta pensar en el Cabo de Hornos y en el Polo Sur y en el monte Everest y en la gran nebulosa de Andrómeda. [...] [N]osotros, que estamos obligados a vivir en el mundo de los fenómenos [...] estamos obligados a pensar como si el Cabo de Hornos subsistiera por sí mismo y no fuera meramente una idea en la Mente Divina».<sup>4</sup>

Russell parece no tomar aquí plena conciencia de lo que está afirmando, ya que sostiene que, supuestamente a diferencia de Hegel, para quien el pensar no podría pensar en otra cosa que en el pensar mismo, es posible “*pensar* en el Cabo de Hornos”, “*pensar*

---

<sup>2</sup> Cf. RUSSELL, B. **Portraits from Memory and Other Essays**. New York: Simon and Shuster. 1956, p. 17: “As presented to me by its adherents, especially McTaggart, who was then an intimate friend of mine, Hegel’s philosophy had seemed both charming and demonstrable. (...) There was a curious pleasure in making oneself believe that time and space are unreal, that matter is an illusion, and that the world really consists of nothing but mind. In a rash moment, however, I turned from the disciples to the Master and found in Hegel himself a farrago of confusions and what seemed to me little better than puns.” – Véase también RUSSELL, B. **Unpopular Essays**. New York: Simon and Shuster. 1950, p. 5: “Hegel’s philosophy is so odd that one would not have expected him to be able to get sane men to accept it, but he did. He set it out with so much obscurity that philosophy and politics people thought it must be profound. It can quite easily be expounded lucidly in words of one syllable, but then its absurdity becomes obvious.”

<sup>3</sup> RUSSELL, B. **Unpopular Essays**. Ed. cit., p. 5: “The really powerful adversaries against whom Plato and Hegel had to contend were not sceptics, but *empiricists*.” [N.B.: El resaltado en este texto, así como también en los demás textos transcritos en este artículo, es nuestro, H. F.]

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 10-11: “[T]hought cannot think about anything but thought, since there is nothing else to think about. Some people might find this a little dull; they might say: ‘I like thinking about Cape Horn and the South Pole and Mount Everest and the great nebula in Andromeda. [...] [W]e, who are forced to live in the world of phenomena [...] are compelled to think as though Cape Horn were self-subsistent and not merely an idea in the Divine Mind.’”

como si el Cabo de Hornos subsistiera por sí mismo”: pensar que el Cabo de Hornos es algo real es justamente –en contra de lo que Russell parece suponer– un modo *del pensar mismo*; pensar que algo es real significa, en efecto, pensar el contenido de un *pensamiento* “como” real. El pensar, pues, no excluye de suyo al ser real del contenido conocido como una cosa del mundo. En este respecto, Hegel valora la tesis kantiana de la unidad sintética de la apercepción, según la cual el yo está presente en cada representación, “pues de lo contrario sería representado en mí algo que *no* podría ser *pensado*, lo que equivale a decir que la representación o bien sería imposible o, al menos, no sería *nada* para mí.”<sup>5</sup> De la tesis de la unidad sintética de la apercepción Hegel sólo critica la forma concreta en que es concebida o formulada por Kant, a saber: como un “acompañar” (*begleiten*) el yo a todos sus pensamientos<sup>6</sup>; el significado central de dicha tesis –significado que Hegel comparte y celebra– no es otro, sin embargo, que el de *la unidad del ser y el pensar*. Hegel sostiene así que la tesis de la unidad del ser y el pensar, lejos de ser “excéntrica, paradójica,

---

<sup>5</sup> KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft**. Ed. J. Timmermann. Hamburg: Meiner. 1998 [= KrV], B 131-132: “Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviele heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.” - Véase también KrV, A 346/B 404; A 364-365.

<sup>6</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden*. Ed. E. Moldenhauer y K. M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970, t. 20 [= W20]: **Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie** (III), pp. 343-344: “Der Verstand hat Gedanken, aber als Verstand hat er eingeschränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen. Die Gedanken haben die Form, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Diese Einheit bin Ich, die Apperzeption des Selbstbewußtseins. Ich soll "begleiten"; das ist eine barbarische Exposition. Selbstbewußtsein bin ich, das ganz leere, abstrakte Ich, und dann das Apperzipieren; dies ist das Bestimmen überhaupt. Perzipieren heißt mehr Empfinden, Vorstellen; Apperzipieren ist mehr die Tätigkeit, wodurch etwas in mein Bewußtsein gesetzt wird. Ich bin das ganz Allgemeine, völlig Bestimmungslose, Abstrakte; insofern ich einen empirischen Inhalt in das Ich versetze, apperzipiere, so muß er in dies Einfache hinein. Damit er hineinkann in dies Eine, Einfache, muß er selbst vereinfacht werden, infiziert werden von der Einfachheit. Ein Inhalt im Bewußtsein wird so Einer, wird mein Inhalt; Ich bin Ich, dies Eine, so wird er in die Einheit versetzt, so wird er Einer. Und diese Einheit des Mannigfaltigen ist gesetzt durch meine Spontaneität; diese ist das Denken überhaupt, das Synthesieren des Mannigfaltigen. Dies ist ein großes Bewußtsein, eine wichtige Erkenntnis. Daß ich das Eine bin und als denkend tätig, Einheit setzend, ist indessen bei Kant nicht so genau auseinandergesetzt.”

delirante”, es, por el contrario, el presupuesto básico de toda nuestra actividad cognitiva.<sup>7</sup>

Partir del principio fundamental de la unidad del ser y el pensar, principio que Hegel ve formulado por vez primera de forma detallada en la filosofía de Fichte<sup>8</sup>, no implica en modo alguno negar la existencia real del Cabo de Hornos ni la del Polo Sur, del monte Everest o de la nebulosa de Andrómeda. En rigor, lo que dicho principio supone es la cuidadosa elaboración de un modelo teórico complejo que sea capaz de explicar cómo, sin abandonar la co-pertenencia del ser y el pensar, puede afirmarse la existencia de cosas reales distintas de los sujetos que las conocen en sus propios actos de conocimiento. Quienes buscan ridiculizar este proyecto filosófico parten espontáneamente del principio de la *disociación* del pensar respecto del ser, de la mente respecto del mundo. En rigor, también Hegel considera que, a pesar de que a sus ojos es falso, el punto de vista de la disociación del ser y el pensar –en el lenguaje del propio Hegel: el punto de vista de la “conciencia” (*Bewusstsein*)– tiene un carácter intuitivo. A pesar de su carácter intuitivo, la tesis de la diferencia radical de ser y pensar es para Hegel, sin embargo, un *resultado*, a saber: el resultado de la universalización de la disociación entre determinación y realidad propia sólo de los contenidos de la imagen sensible y el concepto universal. A diferencia de lo que sucede en la percepción o intuición sensible<sup>9</sup>, en la que el contenido determinado es percibido

---

<sup>7</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*: Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J E. Erdmann und F. Walter. Ed. F. Hespe y B. Tuschling. Hamburg: Meiner. 1994, p. 228. – Véase asimismo HEGEL, G. W. F. *Werke in 20 Bänden*. Ed. cit., t. 8-10 [= Enz]: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 465 Zus.: “Diejenigen, welche von der Philosophie nichts verstehen, schlagen zwar die Hände über den Kopf zusammen, wenn sie den Satz vernehmen: Das Denken ist das Sein. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde.”

<sup>8</sup> Cf. Enz § 60 Zus. 2; véase asimismo W20, 414.

<sup>9</sup> Si bien ambos se refieren al conocimiento sensible, en el vocabulario técnico de Hegel el término “percepción” (*Wahrnehmung*) se distingue, en rigor, del término “intuición” (*Anschauung*), así como ambos se distinguen a su vez del término “sensación” (*Empfindung*). Con los tres términos, sin embargo, Hegel se refiere al conocimiento sensible –en mayor o medida, según el caso– inmediato; las diferencias entre ellos derivan del específico proceso cognitivo en el que respectivamente se

como *tal* o *cual* contenido y simultáneamente como un contenido *real*, en la representación de una imagen o un concepto abstracto el contenido se disocia de la realidad; en efecto, los contenidos de las imágenes y los conceptos abstractos son conocidos explícitamente por el sujeto como sus propias modificaciones *subjetivas*, contrapuestas en esta medida a las determinaciones de los contenidos tanto determinados como reales de la percepción sensible. Si se extrapola a la *totalidad* de los pensamientos posibles del sujeto el carácter meramente interno o subjetivo que tienen tan sólo los contenidos de sus imágenes y conceptos abstractos, lo que se obtiene como resultado es la concepción del *pensar* mismo como puramente *formal*, como una actividad cognitiva que en cuanto tal está siempre *vacía* de contenido; en este contexto, el carácter real que *de hecho* presenta luego todo contenido percibido debe ser interpretado entonces como “recibido” desde una instancia diferente del pensar mismo, como adquirido desde “fuera” del pensar.<sup>10</sup> Por el contrario, si no se interrumpe mediante la universalización de la disociación propia sólo de las imágenes y los conceptos abstractos el vínculo del pensar con el ser, entonces el pensar permanece como tal unido al ser a lo largo de *toda* su actividad cognitiva; en este marco teórico no hace falta buscar un acto cognitivo que ponga en contacto al pensar con lo real, dado que el pensar y lo real nunca se han separado el uno del otro.

La universalización de la disociación entre contenido determinado y ser real, disociación propia de las imágenes y los conceptos abstractos, tiene como corolario la *absolutización* del contenido de éstos en su estado unilateralmente subjetivo. En la medida en que se extiende a todo contenido del pensar y,

---

integra el conocimiento sensible, a saber: en el proceso del “alma” en el caso de la sensación; en el de la “conciencia” en el caso de la percepción y en el del “espíritu” en el de la intuición. A fin de facilitarles la comprensión a los lectores que no estén suficientemente familiarizados con estas particularidades terminológicas de la filosofía hegeliana, en el presente artículo utilizamos en principio las tres expresiones arriba mencionadas como sinónimos.

<sup>10</sup> Cf., *inter alia*, HEGEL, G. W. F. Werke in 20 Bänden. Ed. cit. t. 2 [= W2]: **Jenaer Schriften**, pp. 232-233 y 301.

precisamente por ello, se convierte al pensar sin más en una actividad formal extrínseca al mundo real, el contenido subjetivo de la imagen y el concepto abstracto retorna a la percepción sensible disociando desde sí *en el contenido percibido mismo* la unidad inmediata entre el hecho que esté determinado y el que sea real (el contenido de la percepción es, en efecto, conocido siempre como si fuera algo determinado y real). Con esto, la “cosa real” presente en el acto de percepción queda transformada en el resultado de una suerte de compuesto constituido por el contenido determinado del objeto percibido y el hecho de que dicho contenido sea algo real, tomados ambos aspectos –la determinación y el hecho de ser real– de forma aislada; en este contexto es como Kant, asumiendo en la práctica este modo específico de abordar el problema de la relación entre los contenidos de conocimiento y el mundo real, puede considerar al juicio de existencia como un juicio *sintético*.<sup>11</sup> Desde el momento que el carácter determinado del contenido conocido constituye aquí un punto de partida absoluto, el ser o realidad sólo puede “añadirsele” de forma extrínseca. La universalización y absolutización del punto de vista de la representación subjetiva conduce así a una particular interpretación *ontológica* del contenido de los actos cognitivos: en efecto, en este marco teórico el contenido determinado de conocimiento no incluye como tal su existencia real, es decir, es como tal siempre un contenido meramente “posible”. Por esta razón, cuando el contenido es de hecho conocido en la percepción como una cosa real su realidad debe ser concebida como recibida pasivamente desde fuera del pensar, es decir, en otros términos, como un *dato* del acto de percepción.

En la historia de la filosofía fue probablemente Avicena el primer pensador que buscó elaborar una entera ontología tomando como punto de partida y como principio el contenido de la representación subjetiva. Para Avicena, todo contenido

---

<sup>11</sup> Cf. KrV, A 598/B 626.



determinado –la “esencia”– puede ser considerado de tres modos: primero en sí mismo, es decir, independientemente de su relación con la mente que lo piensa o con las cosas reales que están determinadas exactamente de esa misma manera; luego se puede considerar al contenido determinado tal como es en la mente humana que lo conoce y, por último, tal como está presente en las cosas del mundo real.<sup>12</sup> La determinación considerada en sí misma en cuanto tal constituye el núcleo de la ontología de Avicena, núcleo desde el cual es interpretada luego la relación entre la determinación y la existencia tanto en el plano del conocimiento como en el plano del mundo real. Sobre la base de la tabla de los predicables que Aristóteles había desarrollado en el Libro I de los *Tópicos*, a saber: “propiedad” (ἴδιον), “definición” (ὄρον), “género” (γένος) y “accidente” (συμβεβηκός)<sup>13</sup>, Avicena considera que el ser es un “accidente” de la esencia, es decir, en otros términos, que el que un contenido determinado que conocemos sea una cosa real es algo *extrínseco* a las determinaciones que constituyen a ese contenido cognoscible como *tal* contenido y a la cosa del mundo real como *tal* cosa.<sup>14</sup> Si bien puede a primera vista parecer que Avicena no toma como punto de partida de su reflexión ontológica el contenido de la representación *subjetiva*, sino, en rigor, la sola determinación de ese contenido, sin embargo, el contenido “como tal” no es en la práctica sino el contenido que en la representación subjetiva está aislado y separado respecto de su realidad, es decir, es el contenido *de las imágenes y los conceptos universales*. En

---

<sup>12</sup> Cf. AVICENA. **Liber de philosophia prima sive scientia divina**. V, 1, 31-36 (ed. S. Van Riet. Louvain-La-Neuve/Leiden: Peeters/Brill. 1983, t. 2 [Libros V-X], p. 228): “Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum.” – Véase también *ibíd.*, I, 5, 65-68 (ed. Van Riet, t. 1 [Libros I-IV], p. 35): “[Q]uoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta.” – Véase asimismo AVICENA. **Logica**, I, c. 1, fol. 2rb. 38 (Venecia 1508).

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. **Tópicos**. I, iv, 101b 17-25.

<sup>14</sup> Cf. AVICENA. **Liber de philosophia prima...**, V, 1, 38-39 (ed. cit., t. 2 [Libros V-X], p. 229).

efecto, la esencia “en sí misma” o esencia “absolutamente considerada” es el contenido subjetivo de la representación en la medida en que se abstrae respecto de él el que sea subjetivo, de modo que dicho contenido es considerado ahora como una pura “determinidad”, es decir, como un contenido determinado que no es *ni* subjetivo *ni* objetivo, sino la determinación del mismo considerada en cuanto tal y, en esa exacta medida, como distinta de su “realidad”. Desde el momento que no le pertenece ahora ya más en cuanto es tal o cual determinidad, Avicena considera entonces que el ser de la cosa real determinada, esto es, su realidad considerada recíprocamente de forma aislada, le adviene a la determinidad como un añadido extrínseco.

Este modo de interpretar los contenidos determinados de conocimiento y el hecho de que a veces sean conocidos como cosas reales del mundo y a veces como contenidos meramente subjetivos o contenidos mentales se reencuentra a lo largo de toda la historia de la filosofía, ya sea formulado en forma explícita como una teoría elaborada –como es el caso de aquellos autores en los que el pensamiento de Avicena tuvo una influencia expresa y directa<sup>15</sup>–, ya sea asumido en la práctica como una operación lógica de base – como es el caso de las filosofías que consideran que exactamente un *mismo* contenido aparece una vez como cosa *real* y otra vez como contenido *mental*; ejemplos de este último caso son en general las filosofías que suscriben alguna variante de teoría correspondentista de la verdad y alguna variante de empirismo. En efecto, en las teorías correspondentistas de la verdad un contenido idéntico se da en el mundo y en la mente, y el conocimiento –o, más precisamente, el conocimiento *verdadero*– es el encuentro de las dos “versiones”, la real y la mental, de ese contenido único, del contenido “como tal” o “en sí mismo”. A su vez, esta interpretación del fenómeno del conocimiento está, por regla general,

---

<sup>15</sup> Tomás de Aquino y Duns Scoto, entre otros – véase en ese respecto, por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibet*, VIII, q. 1 a. 1 co.; *Quodlibet*, II, q. 2 a. 1 co., *Super Sent.*, lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 co.; *Summa Theologiae*, I, q. 77 a. 1 arg. 5.

acompañada de una concepción empirista del conocimiento sensible, en el marco de la cual se le atribuye a la percepción la capacidad de añadir la “realidad” a la “determinidad” del contenido conocido. Lo que define a una concepción empirista del conocimiento no es, en efecto, la simple aceptación de la diferencia –por lo demás, irreductible– entre percepción sensible y conocimiento inteligible, sino los *compromisos ontológicos* que esa concepción le confiere a ambos: para las teorías empiristas, la percepción sensible debe contener en sí la pura realidad o ser real de lo que el sujeto conoce, mientras que el conocimiento inteligible contiene sólo su determinidad, interpretada correlativamente como un contenido en cuanto tal meramente posible.

## **2. La unidad de la mente y el mundo como fundamento de la unidad del contenido singular y la cosa real**

Frente a este paradigma de explicación del fenómeno de conocimiento, Hegel busca ofrecer un modelo alternativo capaz de explicar que la autoconsciencia –es decir, el pensar que se piensa a sí mismo– y el mundo real no se excluyen para entrar recién en contacto a través de un acto excepcional de pensamiento, esto es, en la práctica, la percepción sensible. Para Hegel, la percepción sensible es una instancia *del pensar mismo*; por su parte, el mundo real, si de alguna manera puede ser conocido, es precisamente, como lo había advertido Kant con la tesis de la unidad originaria de la apercepción, sólo en la medida en que se le da al sujeto en su propia actividad de pensar. En el modelo teórico que Hegel propone, el pensar como tal no es concebido, sin embargo, como idéntico al pensar que excluye de sí al ser, es decir, como idéntico a la representación puramente mental (*Vorstellen*) de imágenes y conceptos abstractos, sino que el pensar es interpretado como *incluyendo* en cuanto momentos de sí mismo *tanto* al pensar solamente subjetivo de las imágenes y los conceptos abstractos *como* a la percepción sensible. De este modo, para Hegel el pensar

un contenido “como real” no implica reducirlo ya por ello mismo a una mera modificación meramente subjetiva, dado que el pensar unilateralmente subjetivo es a sus ojos, tal como se aclaró más arriba, sólo una instancia ulterior –como lo es *también* la percepción sensible– de la actividad general de pensar. Para Hegel, pues, el pensar formal o solamente subjetivo no debe ser absolutizado mediante la extrapolación de su carácter formal a la totalidad del pensar. Si no se absolutiza la representación solamente mental, cuando el sujeto retorna a la percepción sensible desde sus representaciones *no* se le confiere al contenido percibido como una cosa real ninguna clase de compromiso ontológico excepcional.

Ahora bien, si la percepción sensible es un pensamiento más al lado de la representación de imágenes y de conceptos abstractos, ¿bajo qué condiciones podemos saber que lo que percibimos es una cosa real y no un contenido puramente mental? Después de todo, ¿no tenemos al percibir la irrefrenable propensión a creer que estamos conociendo cosas del mundo real, mientras que al representarnos imágenes y conceptos universales tenemos, por el contrario, la irrefrenable propensión a creer que lo que pensamos en tal caso son contenidos meramente mentales y no cosas reales?

El modelo que disocia al pensar respecto del ser para tener luego que encontrar el punto en el que ambos se vinculan –pues el conocimiento del mundo real es después de todo un *hecho*– interpreta a los contenidos de las imágenes y los conceptos abstractos como los contenidos paradigmáticos del pensar sin más; en esta precisa medida, considera por principio a todos los contenidos del pensamiento no-perceptual como de suyo *arbitrarios* y, correlativamente, a los contenidos percibidos, en cuanto recibidos desde fuera, como puntos fijos capaces de constreñir al pensar en su espontáneo “girar libre de fricciones en el vacío” (*frictionless spinning in a void*).<sup>16</sup> Por el contrario, Hegel

---

<sup>16</sup> Cf. MCDOWELL, J. [1994]. *Mind and World*: With a New Introduction. Cambridge/London: Harvard University Press. 2000, p. 42; véase asimismo *ibidem*, pp. 39, 50-51, 67-68.

considera que tan sólo la actividad de representar, cuyo núcleo es justamente la “imaginación” (*Einbildungskraft*), es arbitrariamente libre, es decir, es libre en el sentido del *liberum arbitrium*.<sup>17</sup> Frente a la actividad de la imaginación y la fantasía existe, sin embargo, un tipo de actividad de conocimiento inteligible o no-perceptual que *no* es arbitraria, dado que tiene su propia forma específica de *necesidad*: este modo de conocimiento necesario es la *comprensión* (*Begreifen*).<sup>18</sup> En efecto, el sujeto cognoscente puede vincular a gusto y voluntad una imagen con otra o un concepto abstracto con otro, pero no puede elaborar mediante una combinación arbitraria y caprichosa una teoría plausible para comprender el mundo; para elaborar una teoría general sobre la realidad y una teoría particular sobre determinado ámbito de objetos de la realidad el sujeto debe, por el contrario, ajustarse a *normas* internas a la teoría misma. En esta medida, la actividad de comprender tiene una consistencia *propia* suficiente como para ofrecer la “fricción” que se requiere para controlar la libre espontaneidad de la imaginación.

Hegel diferencia así específicamente a la actividad de comprender respecto de la actividad de representar; si bien diferencia también a la comprensión respecto de la percepción o intuición, esta distinción no debe ser entendida como si a ojos de Hegel comprender *excluyera* al conocimiento sensible. La intuición que constituye para Hegel la primera forma general de conocimiento es la intuición completamente *inmediata*; se trata de la intuición sobre la que el sujeto no ha realizado todavía ningún acto de reflexión y mediación. La intuición como primera forma del proceso cognitivo no es para Hegel, pues, la intuición que

---

<sup>17</sup> Véase en este sentido Enz § 455 Anm.: “Die sogenannten Gesetze der Ideenassoziation haben besonders in der mit dem Verfall der Philosophie gleichzeitigen Blüte der empirischen Psychologie ein großes Interesse gehabt. Fürs erste sind es keine Ideen, welche assoziiert werden. Fürs andere sind diese Beziehungsweisen keine Gesetze, eben darum schon, weil so viele Gesetze über dieselbe Sache sind, *wodurch Willkür und Zufälligkeit, das Gegenteil eines Gesetzes*, vielmehr statthat; es ist zufällig, ob das Verknüpfende ein Bildliches oder eine Verstandeskategorie, Gleichheit und Ungleichheit, Grund und Folge usf., ist.” – Véase asimismo Enz § 455 Zus., § 457 Zus., § 458 Anm.

<sup>18</sup> Cf. Enz § 467.

reaparece una y otra vez a lo largo de todo el proceso de conocimiento y es mediada en cada una de esas reparaciones desde los contenidos ya internalizados y universales del sujeto, sino sólo la intuición respecto de la cual el sujeto ni siquiera ha reflexionado sobre el hecho que la tiene. En la exacta medida en que reflexiona sobre esta intuición completamente inmediata y ya no meramente intuye, sino que ahora *sabe que intuye*, el sujeto transita para Hegel a la actividad de representar propiamente dicha.<sup>19</sup> La intuición que Hegel considera como primera forma del proceso cognitivo es, pues, sólo la intuición pre-consciente del ser humano recién nacido y de los niños de muy temprana edad, *no* la posterior intuición mediada y “recordada” (*erinnert*).<sup>20</sup> La actividad de comprender se distingue específicamente sólo de esa intuición inmediata, no de la intuición en general.<sup>21</sup> Para Hegel, la comprensión es justamente la *unidad* de la intuición y la representación, unidad en la que ambas formas generales de conocimiento pierden su unilateralidad originaria. En este sentido, la comprensión no elimina a ojos de Hegel la diferencia como tal irreductible entre la intuición sensible, la imagen y el concepto abstracto: ni las intuiciones, ni las imágenes ni los conceptos

---

<sup>19</sup> Cf. Enz § 450: “Auf und gegen dies eigene Außersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre Erinnerung-in-sich in derselben; so ist die Anschauung dies Konkrete des Stoffs und ihrer selbst, das Ihrige, so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nötig hat.”

<sup>20</sup> Cf. Enz § 448 Zus.: “Der Wilde ist fast auf nichts aufmerksam; er läßt alles an sich vorübergehen, ohne sich darauf zu fixieren. Erst durch die Bildung des Geistes bekommt die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker zum Beispiel bemerkt an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich viel mehr als ein in der Botanik unwissender Mensch. Dasselbe gilt natürlicherweise in bezug auf alle übrigen Gegenstände des Wissens. Ein Mensch von großem Sinne und von großer Bildung hat sogleich *eine vollständige Anschauung* des Vorliegenden; bei ihm trägt die Empfindung durchgängig *den Charakter der Erinnerung*.” - Enz § 454 Zus.: “Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der unmittelbaren Anschauung, sondern - *bei allen seinen Anschauungen - zugleich in Erinnerungen*, so daß er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas Bekanntes ist.”

<sup>21</sup> Cf. en este sentido Enz § 449 Zus.: “Die *vollendete Erkenntnis* gehört nur dem reinen Denken der *begreifenden Vernunft* an, und nur derjenige, welcher sich zu diesem Denken erhoben hat, besitzt eine *vollkommen bestimmte wahrhafte Anschauung*; bei ihm bildet die Anschauung bloß die gediegene Form, in welche *seine vollständig entwickelte Erkenntnis* sich wieder sammelt.”

abstractos desaparecen del proceso cognitivo cuando el sujeto ha logrado elaborar una teoría coherente sobre el mundo; todas esas instancias son, por el contrario, integradas y subsumidas en la teoría; esta integración es de hecho constitutiva de la consistencia requerida a la misma.

En este paradigma antirrepresentacionista que Hegel propone sobre el fenómeno del conocimiento no es, pues, indispensable conferirle compromisos ontológicos específicos a la sensibilidad y a la inteligibilidad, dado que ni la percepción sensible necesita ahora ser concebida como portadora de la realidad ni la actividad conceptual permite ser interpretada como vacía y girando arbitrariamente en el vacío. En cuanto unidad del conocimiento (hasta ahora abstractamente) sensible de la intuición y el conocimiento (hasta ahora abstractamente) inteligible de la representación, el comprender es capaz de ofrecer por sí mismo el constreñimiento racional que se necesita para lograr un marco normativo en el que poder decidir si un enunciado particular acerca del mundo es verdadero o falso, es decir, para decidir si un contenido mental es una cosa real o un contenido meramente subjetivo. La conexión general del pensar con el ser, de la mente con el mundo, es para Hegel estructural; en esta medida, el ser no se le añade sintéticamente a los contenidos de pensamiento concebidos como posibles, sino que, *a la inversa*, son los contenidos de las representaciones mentales los que, bajo determinadas condiciones, se añaden a la unidad de base entre el pensar y el ser, entre la mente y el mundo.

La concreción del contenido intuido es para Hegel el resultado de la *singularización* de la totalidad de conceptos de la teoría en la que ese contenido se integra como una instanciación coherente; en otros términos, para Hegel el contenido intuido es real, porque es singular, y es singular, porque está mediado coherentemente en los contenidos universales de la teoría bajo la

cual ese contenido es subsumido.<sup>22</sup> Contra la posición que sostiene que el contenido de la percepción sensible es recibido e implica por ello mismo el que sea una cosa real, Descartes había sostenido que la sensación no implica la realidad de su contenido más que lo que lo hacen los demás pensamientos. Con esto queda problematizada la supuesta co-pertenencia de determinidad y realidad en la percepción, dado que si bien en los contenidos percibidos creemos siempre estar conociendo cosas reales del mundo, en algunos casos –por ejemplo, en los sueños y en las alucinaciones– esa realidad *no* les corresponde a esos contenidos de manera consistente. La percepción sensible no implica como tal, pues, la unidad entre pensar y ser, entre mente y mundo; si la percepción sensible contuviera de suyo esa unidad, se darían en ella *necesariamente* juntos el contenido determinado y su realidad –y no tan sólo el contenido determinado y el *sentimiento* de su realidad. Lo que percibo como algo real siempre *puede*, a pesar de ello, resultar ser algo meramente subjetivo. En forma análoga a lo que sostiene Descartes, para Hegel no es la percepción sensible misma la que implica la realidad de sus contenidos y se la confiere luego a los contenidos inteligibles, sino que, a la inversa, son los contenidos perceptuales los que la reciben de éstos últimos en la medida en que logran integrarse en el sistema coherente de los mismos. Para Hegel, el pensamiento contiene como tal al mundo real mismo; es, pues, en la medida en que los contenidos perceptuales se integran consistentemente en las teorías del pensar como reciben en cada caso de ellos la propiedad de ser características o propiedades sensibles de una cosa singular real.

Ahora bien en el marco de este idealismo radicalizado todavía debe ser resuelta la compleja relación entre el plano de la *inteligibilidad* y el plano de la *sensibilidad*, relación que Kant buscó

---

<sup>22</sup> Para un análisis pormenorizado de la teoría hegeliana de la “singularidad” (*Einzelheit*) pueden consultarse TRISOKKAS, I. *Pyrrhonian Scepticism and Hegel's Theory of Judgement: A Treatise on the Possibility of Scientific Inquiry*. Leiden/Boston: Brill. 2012, pp. 187-221; LAKEBRINK, B. *Der Begriff des Einzelnen und die Hegelsche Metaphysik*. *Studium generale*, 21 (6), 515-537. 1968.



resolver con la teoría del esquematismo. En el paradigma del idealismo absoluto de Hegel dicha relación no permite, sin embargo, ser interpretada como una relación entre el plano general de lo *mental* y el plano general de lo *real*. En un modelo teórico en el que la co-pertenencia de la mente y el mundo constituye el punto de partida y el principio fundamental, la correlación de lo perceptual con lo real y de lo conceptual con lo subjetivo, de lo sensible con lo receptivo y de lo inteligible con lo espontáneo pierde todo sentido. Toda vez que aquí el pensar nunca se ha disociado –ni puede disociarse– del ser, la instanciación singular del sistema general de determinaciones universales en un contenido sensible es la *misma* operación por la que ese contenido es conocido por el pensar como una cosa real; es decir, para retomar el ejemplo propuesto por Russell, la comprensión de la singularidad específica de un cabo en el archipiélago más austral de Chile es la misma operación por la que “estamos obligados a pensar como si el Cabo de Hornos subsistiera por sí mismo”.



# La identidad entre ser y pensar y el fundamento del sistema en Hegel: una aproximación histórico-especulativa

*Hernán Guerrero Troncoso*<sup>1</sup>

En las primeras páginas del prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expone el que será uno de los principios de su pensamiento, a saber, que la verdad filosófica solo puede ser expuesta dentro de la filosofía misma, entendida en tanto ciencia o, mejor dicho, en el despliegue de la ciencia. En efecto, el filósofo alemán sostiene que “el asunto [de la filosofía] no se agota en su *finalidad*, sino que en su *llevarse a cabo*, así como tampoco es el *resultado* la totalidad *efectiva*, sino que lo es junto con su devenir”<sup>2</sup>. El despliegue de la ciencia, en el cual se configura la forma auténtica de la verdad filosófica, consistiría, entonces, en el sistema de la ciencia. Nuevamente, en palabras de nuestro autor:

El aspecto verdadero en el que existe la verdad solamente puede ser el sistema científico de ella. La intención de colaborar para que la filosofía llegue más cerca de la forma de la ciencia –con el objetivo de que se la pueda despojar de su nombre de *amor* al *saber* y que sea *conocimiento efectivo*–, eso es lo que me ha puesto en movimiento. La necesidad interna de que el saber sea ciencia (*daß das Wissen Wissenschaft sei*) se halla en su

---

<sup>1</sup> Universidad Católica del Maule; heguerrero@ucm.cl

<sup>2</sup> HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Ed. H.-F. Wessels – H. Clairmont. Hamburg: Meiner, 1988, 5: “Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden”. Todas las traducciones son propias.

naturaleza, y la aclaración satisfactoria de ello es solamente la exposición de la filosofía misma<sup>3</sup>.

En este sentido, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* constituye la consumación de la visión hegeliana del sistema como lugar adecuado para la manifestación y aprehensión del despliegue de la realidad. Esta visión, como se intenta mostrar en el presente trabajo, se fundamenta en una comprensión de la relación entre ser y pensar, que concibe esa relación como una identidad entre ambos en lo absoluto. Dicha identidad sería el resultado, en último término, de una decisión por la primacía de lo ente, en particular de aquel ente que contiene en sí todo cuanto es propio de los demás entes.

Pues bien, este trabajo se plantea en parte al interior del sistema del pensador alemán, y en parte fuera de él. En el primer sentido, se espera que el examen sea fiel al pensamiento del autor, es decir, que haya una concordancia entre la pregunta que anima el presente examen y el fundamento ontológico desde el que surge y se articula el pensamiento hegeliano. Con esto en mente, se ha elegido una afirmación que Hegel mismo ha considerado como clave de interpretación de su pensamiento. Esa afirmación sirve asimismo para pasar hacia el segundo sentido, donde se interroga a la filosofía hegeliana desde la tradición filosófica, en particular desde Parménides, incluso contra la comprensión que posee el filósofo alemán del pensador de Elea.

---

<sup>3</sup> HEGEL, *Phänomenologie*, op. cit., 3-6: “Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre ... kann nicht für die Art und Weise gelten, in der die philosophische Wahrheit darzustellen sei ... Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, - dem Ziele, ihren Namen der *Liebe* zum *Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein, - ist es, was ich mir vorgesetzt. Die innere Notwendigkeit, daß das Wissen Wissenschaft sei, liegt in seiner Natur, und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst”; cf. HEIDEMANN, D. H. “Substance, Subject, System: The Justification of Science in Hegel’s Phenomenology of Spirit”. En: MOYAR, D. - QUANTE, M. (eds.). *Hegel’s Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 1-20.

Por otra parte, la pregunta sobre el fundamento ontológico del sistema hegeliano, tanto desde dentro como desde fuera de su pensamiento, se articula a partir de tres nociones y en tres momentos. Las nociones que servirán de guía a este trabajo son la de multiplicidad, identidad y sistema, puesto que la manera en que aparecen y el tránsito de la una a la otra permitirán que se articule la pregunta central. Así, en un primer momento, Hegel sostiene que se puede advertir una multiplicidad entre la ciencia, su objeto y su método, que a su vez es reflejo de la multiplicidad que se da entre las formas del pensar y el pensar mismo<sup>4</sup>. Los términos en que se plantea la pertenencia de dichas formas al pensar y están remitidas a él serán iluminados por una comparación a la cuestión planteada por Descartes al inicio de la Época Moderna, cuando sostiene que la *cogitatio* constituye el fundamento a partir del cual se puede tener un conocimiento cierto de la realidad. En un segundo momento, nuestro autor muestra que dicha multiplicidad se remite a una identidad originaria entre la racionalidad y la existencia efectiva (*Wirklichkeit*), identidad que, en la medida en que la asume, supera aquella multiplicidad<sup>5</sup>. Esta identidad entre racionalidad y existencia efectiva, por su parte, dado que constituye una reformulación de la identidad entre ser y pensar planteada ya por los primeros pensadores griegos, será analizada desde esa tradición filosófica. En ese análisis se plantean dos maneras en que se puede interpretar un fragmento de Parménides que es reformulado por Hegel. Aquí, la pregunta de este trabajo alcanza un punto de comparación para interrogar al sistema del pensador alemán, a fin de que muestre su fundamento ontológico. Es precisamente aquí, en un tercer y último momento, que el sistema se manifiesta como el lugar adecuado para que tenga lugar la identificación entre ser y pensar, para que se preserve la

---

<sup>4</sup> Cf. HEGEL. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (3e. Aufl. 1830), §§. 1-5. Ed. F. Nicolin – O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1991, 33-37.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.*, §. 6, op. cit., 37-39.

multiplicidad de las formas del pensamiento en la identidad de este último, y para que quede en evidencia la decisión de Hegel por la sustancia como sentido más alto de la noción de ser<sup>6</sup>.

### **1. El problema de la unidad del pensar. De la multiplicidad inmediata de las formas del pensar a la identidad mediata en el pensamiento.**

La *Enciclopedia* comienza con la constatación de algo que, al menos para el sentido común, aparece como una desventaja para la filosofía, a saber, que, al contrario de las demás ciencias, a la filosofía no le es lícito presuponer un método dado de antemano ni un objeto que le sea exclusivo. En efecto, es imposible plantear un método anterior a ella –y por ende, ajeno, dado a partir de otra instancia–, ya que el despliegue de la filosofía solo se puede dar en el método, el cual se configura en la medida en que lo hace la filosofía misma. Por otra parte, en relación con el objeto, Hegel sostiene que, en el caso de la filosofía, tiene su objeto en común con la religión, ya que ambas se ocupan de la verdad en sentido absoluto. Esto quiere decir, en último término, que el objeto propio de la filosofía es Dios:

Ambas [a saber, la filosofía y la religión] tienen la *verdad* como su objeto, y precisamente en el sentido más alto – en aquel, según el cual *Dios* es la verdad y que él *solamente* es la verdad. Más aún, ambas se ocupan, luego, del ámbito de lo finito, de la *naturaleza* y del *espíritu humano*, la relación entre la una y el otro y entre ambos con Dios, como con su verdad<sup>7</sup>.

La dificultad estriba, sobre todo, en el hecho de que la filosofía debe comenzar desde lo inmediato y, por ende, ningún presupuesto le es lícito. Si bien posee una familiaridad con su

---

<sup>6</sup> Cf. *ibíd.*, §§. 7-17, op. cit., 39-50.

<sup>7</sup> Cf. *ibíd.*, §. 1, op. cit., 33.

objeto, y en general con todo lo que se manifiesta –dado que, como sostiene nuestro autor, la conciencia alcanza los conceptos a partir de las representaciones, y el espíritu pensante procede a través de estas últimas para llegar a un conocimiento que le sea adecuado–, dicha familiaridad no es suficiente para demostrar la necesidad de su objeto, puesto que no puede recurrir a nada más que al objeto mismo para llevar a cabo dicha demostración<sup>8</sup>. Más aún, a pesar de que aquello que determina al hombre como tal es su capacidad de pensar y que, por consiguiente, todo actuar humano se constituye propiamente en tanto actividad pensante, la filosofía aparece en primer momento como un modo determinado del pensar, el cual se diferencia, como simple forma, de todas las demás actividades con las que el hombre aprehende y está en contacto con la realidad, es decir, con todas las demás formas del pensar. En efecto, aún cuando la sensación, la intuición y la representación hagan presente de manera efectiva la manifestación que cada una de ellas acoge en sí solamente cuando son pensadas, el pensar mismo aparece como una forma diversa, la cual, por consiguiente, debe justificar su relación con las demás<sup>9</sup>. Así, la forma propia del pensar es concebida como reflexión (*Nachdenken*), cuyo objeto consiste en los pensamientos concretos (*Gedanken*) que surgen a partir ya sea de los objetos de las demás formas, o bien de una reflexión sobre sí misma y, por lo tanto, aparece como posterior al objeto sobre el cual lleva a cabo su actividad<sup>10</sup>.

Es precisamente la diferencia en el contenido (*Inhalt*) de las formas del pensar lo que da como resultado la distinción entre estas últimas entre sí y respecto del pensar mismo, esto es, de la reflexión. Dicho contenido “llena la conciencia”, es decir, lleva a que se concrete su actividad, sea cual sea –sensación, deseo, reflexión–, con lo cual constituye la determinación propia

---

<sup>8</sup> Cf. *ibíd.*, §. 4, op. cit., 36.

<sup>9</sup> Cf. *ibíd.*, §. 2, op. cit., 33-34.

<sup>10</sup> Cf. *ibíd.*, §. 2 Anm., op. cit., 34-35.

(*Bestimmtheit*)<sup>11</sup> de cada una de las formas del pensar y, por consiguiente, excluye de sí cualquier otro contenido que no sea compatible con él<sup>12</sup>. El contenido pasa a ser, entonces, en un primer momento el objeto de la conciencia y, con ello, el fundamento de la distinción de las formas del pensar, lo que da como resultado una multiplicidad de y en las formas: en atención a su contenido diverso, la sensación no es lo mismo que la percepción, así como esta última es distinta de la voluntad o de la imaginación. Sobre esta misma base es posible hablar de una multiplicidad de sensaciones, percepciones, etc., no obstante que, en tanto formas del pensar, la sensación, la percepción y las demás constituyan una sola actividad<sup>13</sup>.

Con el fin de comprender mejor dicha multiplicidad entre las formas del pensar y este último en tanto forma, así como la afirmación, según la cual el contenido de las formas es preservado propiamente cuando es concebido por el pensar, el pensador alemán recuerda un “antiguo prejuicio”, según el cual se requiere de la reflexión para experimentar aquello que es lo verdadero en los objetos, los datos, en las sensaciones y las representaciones. Pues bien, la actividad de la reflexión, es decir, de la forma del pensar propiamente tal, da como resultado que todo aquello que está contenido en las demás formas se vuelve un pensamiento

---

<sup>11</sup> En su edición castellana (HEGEL. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases.* trad. R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 2005, 102, n. 81), Valls Plana traduce *Bestimmtheit* por “determinidad”, para diferenciarla de *Bestimmung* (“determinación”), ya que la entiende como un sustantivo que expresa la forma abstracta de lo determinado en cuanto tal. Sin embargo, *Bestimmtheit* se puede entender como la calidad de algo que ya ha sido determinado (*bestimmt*) y que, entonces, es ese “algo” que es, pero también como una traducción de la *certitudo* en el sentido en que la concibe Spinoza, es decir, como determinación esencial; cf. SPINOZA, B. *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*, §. 35. Ed. F. Mignini. En: *Oeuvres*, vol. 1. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, 84: “Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam obiectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo”.

<sup>12</sup> De esa exclusión y de la remisión del contenido al pensamiento se ocupa Hegel en su análisis de la certeza sensible, cf. HEGEL, *Phänomenologie*, op. cit., 69-78; DEVRIES, W. A., “Sense-certainty and the ‘this-such’”. En: MOYAR – QUANTE (eds.). *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, op. cit., 63-75.

<sup>13</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, §. 3, op. cit., 35-36.



concreto (*Gedanke*)<sup>14</sup>. Es aquí, entonces, donde se puede advertir que la multiplicidad de las formas del pensar –tanto al interior de ellas como en relación con las demás– aparece como múltiple en la medida en que se remite a una actividad anterior o, mejor dicho, a la actividad de una forma a la cual se encuentran desde ya remitidas, a la forma del pensar. En otras palabras, el carácter múltiple de las formas del pensar lo es solo en tanto que constituyen la concreción múltiple de la actividad del pensar, y solo en relación con ella aparece la verdad de las distintas formas, tanto de su actividad propia como del objeto contenido en ellas.

En este punto, se puede advertir que Hegel está planteando de nuevo la cuestión que Descartes había suscitado al inicio de la Época Moderna, a saber, la relación entre la actividad del pensar y las formas en que se lleva a cabo y se concreta dicha actividad, entre la *cogitatio* y las *cogitationes*. En efecto, la cogitación<sup>15</sup> se consume y concreta en una serie de actividades –a saber, dudar, comprender, afirmar, negar, querer, no querer, imaginar, sentir–, las cuales, en último término, constituyen las vías que el hombre tiene para acceder a la realidad y tratar con ella<sup>16</sup>. Ahora bien, la duda con la que Descartes comienza su examen de las condiciones a partir de las cuales la realidad se constituye como tal, proviene del reconocimiento de que la manera múltiple en que ésta se manifiesta inicialmente –a partir de y en la aprehensión simultánea o sucesiva de un sinnúmero de objetos– no es suficiente para sí misma, es decir, que su fundamento no se encuentra en los objetos que son aprehendidos, sino que en la actividad originaria en virtud de la cual dichas manifestaciones antes de que nada

---

<sup>14</sup> Cf. *ibíd.*, §. 5, op. cit., 37.

<sup>15</sup> Se me permita la transliteración de los términos latinos *cogitatio* y *cogito* para exponer el pensamiento cartesiano, con el fin de evitar que la traducción corriente (“pensamiento”) oculte la variedad de actividades en las que se concreta y consume la actividad propia del ser humano, de la *res cogitans*, aún cuando Hegel hable de pensar y de formas del pensar en la sección que nos ocupa.

<sup>16</sup> Cf. DESCARTES, R. *Meditationes de prima philosophia* II. Ed. Ch. Adam – P. Tannery. En: *Oeuvres de Descartes*, vol. 7. Paris: Vrin, 1982, 28: “Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens”.

tienen lugar, es decir, en la cogitación. En otras palabras, en la medida en que estas representaciones constituyen la concreción de la actividad de la cogitación –esto es, que en tanto que cada una se remite a algo en particular, a este o aquel ‘algo’, deben ser consideradas como formas concretas de la cogitación–, ponen de manifiesto su remisión a la cogitación en tanto actividad originaria y, de esta manera, en cada cogitación se constata la actividad de un sujeto y, por consiguiente, la existencia propia de este, en la medida en que dicho sujeto reconoce todas las actividades de su cogitación como propias. Por lo tanto, el sujeto no solo percibe, imagina o desea algo, sino que es consciente en cada caso de la actividad de su cogitación –esto es, de su percepción, imaginación o deseo– y de los límites de cada cogitación, es decir, de la diferencia entre la acción de percibir, imaginar y desear<sup>17</sup>.

Esto lo resume el filósofo francés en el siguiente pasaje de sus *Principia philosophiae*:

Bajo el nombre de cogitación entiendo todo aquello que, siendo nosotros conscientes, viene a estar en nosotros, en la medida en que nosotros hay conciencia de ello. Y así, no solo entender, querer, imaginar, sino que también sentir, es en este caso lo mismo que cogitar. Pues si dijera ‘yo veo’ o ‘yo camino, por lo tanto soy’, y entendiera esto de la visión o del caminar, que se llevan a cabo con el cuerpo, la conclusión no es absolutamente cierta; porque, como a menudo ocurre en sueños, puedo estimar que me veo, o que camino, incluso si no abro los ojos o no me muevo del lugar y, como también puede ser, que incluso no tuviera ningún cuerpo. Pero si entiendo del sentido mismo o de la

---

<sup>17</sup> Cf. *ibíd.*, op. cit., 26-27: “Possumne affirmare me habere vel minimum quid ex iis omnibus, quae iam dixi ad naturam corporis pertinere? Attendo, cogito, revolve, nihil occurrit; fatigor eadem frustra repetere. Quid vero ex iis quae animae tribuebam? Nutriri vel incedere? Quandoquidem iam corpus non habeo, haec quoque nihil sunt nisi figmenta. Sentire? Nempe etiam hoc non fit sine corpore, et permulta sentire visus sum in somnis quae deinde animadverti me non sensisse. Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quandiu autem? Nempe quandiu cogito; nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Nihil nunc admitto nisi quod necessario sit verum; sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio, voces mihi prius significationis ignotae. Sum autem res vera et vere existens; sed qualis res? Dixi, cogitans”.

conciencia misma de ver o de caminar, porque se refiere entonces a la mente, que es la única que siente o que cogita que se ve o que camina, es lisa y llanamente cierta<sup>18</sup>.

Resulta, entonces, que la sola representación de un objeto – de cualquier modo en que ella tenga lugar–, si no está remitida a la cogitación en cuanto tal, es decir, si esta última no es consciente de su actividad concreta, no hace presente nada. Se pueden advertir, por ende, dos sentidos de la cogitación. El sentido más inmediato consiste en las cogitaciones concretas, en las que se ponen de manifiesto distintos objetos, o bien se lleva a cabo una relación entre ellos, en tanto que se les imagina, se les desea, o se reflexiona en torno a ellos. Pero el sentido más propio consiste en la cogitación en tanto actividad primordial de los seres racionales, actividad que se consume y concreta en esas cogitaciones concretas. De esta manera, el rasgo característico de la cogitación – que da sentido asimismo a las cogitaciones concretas–, sería la conciencia de la propia actividad. Así, por ejemplo, la visión de un objeto –como puede ser la de un vaso que el sujeto tenga delante suyo– muestra eso que se hace presente en la medida en que el sujeto reconoce dicha aprehensión como propia, es decir, que en cada caso ‘yo’ considero la visión del vaso como ‘mía’.

Tenemos que también Hegel, por su parte, a partir de los dos sentidos en que se puede concebir el pensar –como actividad y como resultado de dicha actividad–, determina que su actividad consituye el fundamento de las distintas formas del pensar y que es precisamente la reflexión, la forma propia de la actividad del pensar, aquello que consume la remisión de esas formas a este

---

<sup>18</sup> Cf. DESCARTES. *Principia philosophiae* I §. 9. Ed. Adam – Tannery 8.1, 7-8: “Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare. Nam si dicam, ego video, vel ego ambulo, ergo sum; et hoc intelligam de visione, aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre, vel ambulare, quamvis oculos non aperiarn, et loco non movear, atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus. Sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa”.

último. En efecto, si en un primer momento los diversos modos de aprehender y de tratar con los objetos aparecían como lo concreto –en tanto que su contenido en cada caso venía a constituir su determinación propia– y la reflexión consistía en algo ajeno y posterior a dichas formas, algo que no decía relación directa con el objeto, resulta que, por el contrario, en virtud más bien de su remisión al pensar –y en la medida en que este último es consciente de que en ellas se concreta su actividad propia– es que tienen sentido las formas concretas en que se muestran los objetos, que hacen presente eso que está contenido en ellas. En otras palabras, por el hecho de que la percepción, la imaginación, el deseo y las demás, constituyen en último término formas del pensar, la reflexión –en tanto forma propia de la actividad del pensar– constituye algo que no solamente les es propio de manera intrínseca, sino que las determina en cuanto tales y les da sentido. Tal como dirá más adelante el filósofo alemán:

En la medida en que el espíritu, en tanto aquel que siente e intuye tiene como objetos cosas sensibles, en tanto fantasía tiene imágenes, en tanto voluntad tiene objetivos, etc., da satisfacción también a lo que le es más propiamente íntimo (*seiner höchsten Innerlichkeit*), al pensar, en oposición, o bien según una mera diferencia con estas formas del despliegue de su ser y de sus objetos, y conquista el pensar para su objeto. Así se vuelve *hacia sí mismo* (*So kommt er zu sich selbst*), en el sentido más profundo de la expresión, ya que su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar<sup>19</sup>.

Aquí se completa, por consiguiente, el primer paso del presente trabajo, a saber, la remisión de la multiplicidad de las formas del pensar y de la distinción entre el sujeto y el objeto, mediante la reflexión, a la identidad de y en el pensar. Los diversos objetos se hacen presentes como tales en alguna de las formas del pensar, en la medida en que estas últimas son pensadas por el

---

<sup>19</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie* §. 11, op. cit., 44.

sujeto. Asimismo, dado que dichas formas constituyen la concreción de la actividad del pensar, no se puede hablar propiamente de una distinción entre el sujeto y el objeto, porque este último se determina como tal en tanto que es acogido por la actividad pensante del sujeto, la cual parte desde la forma más inmediata de aprehensión de los objetos. En este sentido, si bien las formas del pensar mantienen su individualidad y sus características y el objeto se ha de considerar como un ‘algo’ diverso del sujeto, la actividad propia de cada una de aquellas formas tiene lugar en el sujeto y permite la concreción de su actividad más propia, el pensar, es posible afirmar que la identidad tanto entre el pensar y sus formas, como entre el objeto que se pone de manifiesto y el sujeto que aprehende su presencia, constituye el fundamento del despliegue de la actividad propia de este último. De dicha identidad, que en último término no es sino la identidad entre ser y pensar, se ocupará el capítulo siguiente.

## **2. Identidad y confluencia. Los dos sentidos en que se puede concebir la relación entre ser y pensar.**

La reflexión, que constituye la actividad propia del pensar, ha puesto en evidencia que ella misma es a su vez intrínseca a la actividad de las formas del pensar y, por consiguiente, al modo en que los objetos se ponen de manifiesto y en que son aprehendidas. Es más, solo en virtud de la reflexión es posible que las diversas formas del pensar aparezcan como tales, esto es, que alcancen su elemento propio, que hagan efectivamente presente el objeto que cada una acoge en sí. En el pensar, por otra parte, aún cuando se preserva la multiplicidad de dichas formas y la individualidad de los objetos que se hacen presentes ante el sujeto, se lleva a cabo una identificación entre dichas formas y sus objetos, en la medida en que son pensados, con el sujeto, dado que en la reflexión se concreta la actividad más propia del sujeto, y la presencia de los objetos en él viene a constatar la presencia anterior del sujeto, la

cual vendría a permitir la presencia de los objetos y determinaría el modo en que dicha presencia tiene lugar. Tal identificación es descrita por Hegel en el §. 6 con las siguientes palabras:

Por otro lado, es igualmente importante que la filosofía tenga en cuenta que su contenido no es otro sino la presencia (*Gehalt*) originariamente producida y que se produce en el ámbito del espíritu viviente, la cual se ha convertido en *mundo*, mundo exterior e interior de la conciencia – [que tenga en cuenta] que su contenido es la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*). La conciencia más próxima de este contenido nosotros la denominamos *experiencia*. Una consideración aguda del mundo ya diferencia aquello que en el amplio reino del simple estar aquí (*Dasein*), tanto exterior como interior, es solo *fenómeno*, transitorio y carente de sentido, de eso que de verdad merece en sí el nombre de *realidad efectiva*. En tanto que la filosofía se diferencia de cualquier otro modo de ser consciente de esta única e idéntica presencia, el que solo se distingue según la forma, su correspondencia con la realidad efectiva y la experiencia es por ende necesaria. Más aún, esta correspondencia puede ser vista al menos como una piedra de toque de la verdad de una filosofía, así como debe ser visto como el objetivo más alto de la ciencia, que sea producida, a través del conocimiento de esta correspondencia, la reconciliación (*Versöhnung*) de la razón autoconsciente con la razón que *está siendo*, con la realidad efectiva<sup>20</sup>.

Curiosamente, la afirmación más importante de este párrafo no aparece en el cuerpo mismo, sino que en la nota, en la que el pensador alemán explica una sentencia que aparece en el prólogo de su *Filosofía del derecho*. El pasaje citado en cierta medida prepara el contexto especulativo en el que surge dicha sentencia. En efecto, en primer lugar, pone en evidencia la distinción entre contenido (*Inhalt*) y lo que se ha preferido traducir por ‘presencia’ (*Gehalt*)<sup>21</sup>. Dicha distinción depende del modo en

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, §. 6, op. cit., 37-38.

<sup>21</sup> En su edición castellana, R. Valls Plana traduce *Gehalt* por “haber”, aún cuando reconoce que varias veces dicho término puede ser intercambiado con *Inhalt*; cf. HEGEL, *Enciclopedia*, op. cit., 60-61, n. 5.

que se entiende la relación entre el pensar y sus demás formas. Así, en cuanto mera forma, el pensar se distingue de las demás en virtud del objeto que cada una acoge en sí: el objeto de la sensación son los fenómenos, el de la imaginación, las imágenes, el del pensar, cada pensamiento concreto, etc. La actividad de cada forma se encuentra remitida a ese objeto y este se halla contenido en ella hasta que es reemplazado por otro. Sin embargo, cuando el objeto propio de una forma se transforma, mediante la reflexión, en un pensamiento concreto, esa transformación es producto de la actividad viva y espontánea del pensar y, por lo tanto, el objeto ya no se encuentra simplemente contenido en la forma por obra de la actividad de ella, sino que más bien, en tanto presente en y ante la conciencia, se preserva en el pensar, sin que sea necesario que esté contenido actualmente en la forma. En otras palabras, solo en tanto que los objetos contenidos en las formas del pensar son pensados, se hacen efectivamente presentes y se mantienen presentes, con lo cual cobran sentido y son capaces de manifestarse en propiedad, más allá de lo que mostraron de manera inmediata en la forma correspondiente que los acogió. Así, el mundo, tanto interno como externo, se configura como tal en la medida en que su manifestación es pensada y, asimismo, en tanto que su presencia se mantiene presente gracias a la actividad del pensar, se preserva en cuanto mundo.

Aquí se puede observar por qué Hegel no concibe la experiencia en sentido kantiano, esto es, como una mera “composición sucesiva (síntesis) de las percepciones”<sup>22</sup>, sino que más bien estima que dicha noción se extiende a todo aquello que está efectivamente presente en la conciencia<sup>23</sup>. La experiencia

---

<sup>22</sup> Cf. KANT, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, §. 5. Ed. B. Erdmann. En: *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. 4. Berlin: Reimer, 1911 (reimp. Berlin - New York: De Gruyter, 1973), 275: “Erfahrung ist selbst nichts anders, als eine continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen”.

<sup>23</sup> HEGEL, *Enzyklopädie*, §. 8, op. cit., 41: “Sie [Freiheit, Geist, Gott] werden zwar nicht sinnlich erfahren, aber was im Bewußtsein überhaupt ist, wird erfahren; dies ist sogar ein tautologischer

permite acceder propiamente a la realidad, no solo porque en ella lo inmediato que muestran los sentidos sea configurado de manera adecuada al entendimiento, sino que más bien porque en ella es posible distinguir lo que existe propiamente, de aquello que no pasa de ser una simple representación, un simple aparecer, un mero fenómeno. La experiencia, en tanto producto de la actividad autoconsciente del pensar, se articula a partir de la razón, la cual constituye el lugar en el que la realidad se hace presente en propiedad y en donde dicha presencia es preservada<sup>24</sup>.

Esta relación entre realidad efectiva y pensar la resume Hegel en una sentencia que se encuentra en la introducción a su *Filosofía del derecho*. La sentencia reza:

Lo que es racional es a su vez efectivamente existente;  
Lo que es efectivamente existente, es a su vez racional<sup>25</sup>.

La estructura simétrica del pasaje no hace más que destacar el hecho de que se trata de una sola sentencia; es más, parece que Hegel la presentara como si se tratara de dos versos de un poema. Dicha simetría, asimismo, llama la atención sobre el hecho de que no es posible afirmar la primacía de uno de los términos sobre el otro –ya sea del pensar sobre la existencia, o de esta última sobre el

---

Satz”; íd., *Phänomenologie*, [Einleitung], op. cit., 66: “Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird”.

<sup>24</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, §. 8 Anm., op. cit., 41-42: “Es ist ein alter Satz, der dem Aristoteles fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte: ‘nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu’, – es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Mißverstand zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: ‘nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu’, – in dem ganz allgemeinen Sinne, daß der *νοῦς* und in tieferer Bestimmung der Geist die Ursache der Welt ist, und in dem näheren (s. § 2), daß das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat”.

<sup>25</sup> *Ibid.*, §. 6 Anm., op. cit., 38: “Was wirklich ist, das ist vernünftig; was vernünftig ist, das ist wirklich”; HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung. Ed. H. D. Brandt. Hamburg: Meiner, 2013, 16.



pensar-, sino que más bien lleva a considerar ambos términos a partir de un movimiento que se plantea en una relación circular, de remisión recíproca. En virtud de dicha remisión, se puede afirmar que ambos, el pensar y el ser, el ser y el pensar, en la medida en que se encuentran remitidos y se remiten recíprocamente, se identifican el uno con el otro y se reflejan el uno en el otro, no porque se identifiquen de manera tal de que lleguen a perder su determinación propia, sino porque se encuentran intrínsecamente remitidos el uno al otro.

Pues bien, la remisión recíproca entre ser y pensar y entre pensar y ser, la formulación doble de esta sentencia, a la manera de un verso, hacen pensar que el filósofo alemán tiene en mente el fragmento de Parménides referido a dicha relación y que, en cierta medida, intenta remediar aquello que hay de incompatible entre la posición del pensador de Elea y su propio pensamiento<sup>26</sup>. El verso en cuestión, el más breve de los fragmentos del poema de Parménides que se han conservado –y que incluso ha sido transmitido incompleto–, dice así: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι<sup>27</sup>. De acuerdo con la interpretación tradicional –que es la que Hegel adopta, que se remonta hasta Plotino y que sigue vigente hasta nuestros días–, este fragmento se ha traducido así: “pues lo mismo es tanto pensar como ser”<sup>28</sup>. Esto significa –como nuestro

<sup>26</sup> Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. 1er Band. Die objektive Logik. 1es Buch. Das Sein (1812)*, 1er. Abschn., 1es. Kap., C. 1, Anm. 2. Ed. H.-J. Gawoll, Hamburg: Meiner, 1999, 55-59; íd. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2. Griechische Philosophie 1. Thales bis Kyniker*. Ed. P. Garniron – W. Jaeschke. En: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripten*, vol. 7. Hamburg: Meiner, 1989, 56-57. 59-61.

<sup>27</sup> PARMÉNIDES, fr. 4 (3 DK). En: COXON, A. H. *The Fragments of Parmenides*, 2nd. ed. Las Vegas – Athens – Zurich: Parmenides Publishing, 2009, 59. Se citan los fragmentos según la numeración de Coxon, y entre paréntesis, cuando no correspondan, se indica el número de fragmento de acuerdo con la edición de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1. Hildesheim: Olms, 1960.

<sup>28</sup> Cf. HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, op. cit., 56: “Das Denken ist dasselbe, und das, dessen Gedanke es ist – so auch Plotin später”. Si bien se trata de una paráfrasis del fr. 8, v. 34 (ed. Coxon, 75), se aplica también al fragmento en cuestión. En lo que respecta a Plotino, véase la paráfrasis en la *Enéada* V 6 6, ed. P. Henry – H.-R. Schwyzer, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1977, 262: “ὁμοῦ ἄρα τὸ νοεῖν, τὸ ζῆν, τὸ εἶναι ἐν τῷ ὄντι. εἰ ἄρα ὄν, καὶ νοῦς, καὶ εἰ νοῦς, καὶ ὄν, καὶ τὸ νοεῖν ὁμοῦ μετὰ τοῦ εἶναι”; cf. BEIERWALTES, W. “Deus est esse – esse est Deus. Die ontotheologische Grundfrage als

autor señala en su curso sobre la historia de la filosofía dictado en Berlín entre 1825 y 1826– que “el pensar (*Denken*) se produce a sí mismo; lo que es producido, es el pensamiento concreto (*Gedanke*). El pensar es por ende idéntico con su ser”<sup>29</sup>.

Luego, en la medida en que la identidad entre ser y pensar radica en el hecho de que la actividad de este último da como resultado que se produce a sí mismo, es decir, que en el pensar se consume la actividad del ser cuya determinación esencial consiste en el pensar, la identidad entre ambos pone de manifiesto aquello que caracteriza a la existencia efectiva, a saber, la conciencia de la propia actividad. En efecto, dicha existencia no se puede afirmar de una piedra, de un árbol o de cualquier otro ser que carezca de conciencia de su propia actividad, esto es, que no sea capaz de reconocer el despliegue de su propia esencia en todo cuanto tiene lugar en él o en relación con él. La piedra o el árbol simplemente están ahí, indiferentes a lo que ocurre en ellos o en torno a ellos y a sus propias transformaciones. En este sentido, las reflexiones con las que Schelling concluye sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* ponen claramente en evidencia esta diferencia entre la naturaleza, que solo está ahí, y los seres racionales –Dios y el hombre–, lo cuales realmente existen, en la

---

aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur”. En: *id. Platonismus und Idealismus*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1972, 18-23; *id.* “Hegel und Plotin”. En: *Revue Internationale de Philosophie* v. 24 n. 92 (1970), 348-357; STAMATELOS, G. *Plotinus and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus’ Enneads*. Albany: SUNY Press, 2007, 75: “Plotinus is the first who establishes this identification between Intelligence and Being at the level of Intellect – the living internal unity between Platonic True Being (the Forms) as the object of intelligence and Intellect as its subject”. Una discusión sobre las distintas interpretaciones contemporáneas del fragmento de Parménides en cuestión y su relación con Plotino se encuentra en *ibid.*, 72-80. Sobre la vigencia de esta comprensión en nuestros días, cf LONG, A. A. “Parmenides on Thinking Being”. En: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 12 (1996), 133-140; SEDLEY, D. “Parmenides and Melissus”. En: LONG, A. A. (ed.). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2005, 120: “There has been much resistance among English-speaking scholars to attributing to Parmenides any such identification of thinking with being. Yet it is the only natural reading of B3 (of uncertain location), ‘For it is the same to think and to be’”.

<sup>29</sup> HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, op. cit., 56: “Das Denken produziert sich; was produziert wird, ist der Gedanke. Das Denken ist also mit seinem Sein identisch”.

medida en que tienen conciencia de sí mismos y de su propia actividad, la cual es absolutamente libre y autónoma:

Solo él [a saber, Dios] es un ser central y por eso debe también permanecer en el centro. En él han sido creadas todas las cosas y, asimismo, solo a través del hombre Dios acoge también a la naturaleza y la vincula consigo. La naturaleza es el primer o antiguo Testamento, ya que las cosas están todavía fuera del centro y, por ende, bajo la ley. El hombre es el comienzo del nuevo vínculo, a través del cual, en tanto mediador –ya que él mismo está vinculado con Dios–, Dios (luego de la última separación) acoge a la naturaleza y la lleva hacia sí. El hombre es entonces el liberador de la naturaleza, hacia quien apuntan todos los modelos de ella<sup>30</sup>.

Una sustancia que no tiene conciencia de su propio despliegue, en último término no se despliega en propiedad, ya que no hay un lugar en el cual se preserve su presencia en y a través de la sucesión de sus diversas manifestaciones, o un punto de comparación, respecto del cual sea posible advertir un progreso o un retroceso, un antes o un después, o un devenir en general. La piedra o el árbol están donde están, de manera indiferente para con el ambiente que los rodea y para sí mismos, en ellos no se advierte el paso del tiempo ni se guarda registro de lo que les ha ocurrido, a menos que haya un sujeto que tenga memoria de ello. Tampoco hay un punto de confluencia de las distintas manifestaciones, ya que cada una está ahí hasta que es reemplazada por otra y esta, a su vez, por otra manifestación diversa; su ser se reduce a eso que se muestra y nada más, un color en una superficie, un sonido, algo que está en alguna parte, todo lo cual no posee una remisión intrínseca a aquello que se despliega en y a través de ellas.

---

<sup>30</sup> SCHELLING, F. W. J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*. Ed. Th. Buchheim. Hamburg: Meiner, 2011, 82; cf. GUERRERO TRONCOSO, H. "El Dios de los filósofos". En: *Palabra y Razón* 7-8 (2015), 29-31.

Es más, un ser que efectivamente existe, en tanto sustancia autoconsciente, en la cual se identifican en propiedad ser y pensar, consiste más bien en un sujeto. Sobre la base de esta identidad es que Hegel puede considerar que su sistema viene a complementar los sistemas de Spinoza y de Leibniz, así como también la doctrina oriental de la emanación<sup>31</sup>. En este punto el filósofo alemán aprovecha de destacar su cercanía con el pensamiento del primero de estos autores, ya que afirma expresamente que el modo en que concibe lo absoluto y la relación de este con la reflexión corresponde con la noción espinozista de sustancia. Sin embargo, nuestro filósofo sostiene que el espinozismo sería una filosofía incompleta, en la medida en que “la *reflexión* y el múltiple determinarse de ella es *un pensar extrínseco*”<sup>32</sup>. Hegel resume su crítica al espinozismo de la siguiente manera:

La interpretación espinozista de lo absoluto, por ende, es hasta cierto punto incluso *completa*, en la medida en que inicia desde lo absoluto, a lo cual permite que se siga el atributo, para finalizar con el modo. Pero estos tres vienen a ser solamente enumerados uno después del otro sin una consecución interna de su despliegue, y el tercero no es la negación *en tanto* negación, no es una negación que se remita a sí misma de manera negativa, mediante lo cual sería *en sí misma* el retorno hacia la primera identidad y dicha verdadera identidad. Por ello falta la necesidad del proceder de lo absoluto hacia lo inesencial, así como su resolución en y ante sí mismo en la identidad; o bien, faltan el

---

<sup>31</sup> Cf. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. 1er Band. Die objektive Logik. 2es Buch. Die Lehre vom Wesen (1813)*, 3er. Abschnitt, 1es. Kapitel, C Anm. Ed. H.-J. Gawoll. Hamburg: Meiner, 1999, 169-174; HICKS, G. D. “The ‘Modes’ of Spinoza and the ‘Monads’ of Leibniz”. En: *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series* 18 (1917), 329-362; HUBBELING, H. G. “Hat Spinozas Gott (Selbst-)Bewußtsein?”. En: *Zeitschrift Für Philosophische Forschung* v. 31 n. 4 (1977), 590-597; JAESCHKE, W. “Substanz und Subjekt”. En: *Tijdschrift Voor Filosofie* v. 62 n. 3 (2000), 439-458; SHMUELI, E. “Hegel’s Interpretation of Spinoza’s Concept of Substance”. En: *International Journal for Philosophy of Religion* v. 1 n. 3 (1970), 176-191.

<sup>32</sup> HEGEL, *Die Lehre vom Wesen*, op. cit., 169: “Dem Begriff des Absoluten und dem Verhältnis der Reflexion zu demselben, wie es sich hier dargestellt hat, entspricht *der Begriff der spinozistischen Substanz*. Der *Spinozismus* ist darin eine mangelhafte Philosophie, daß die *Reflexion* und deren mannigfaltiges Bestimmen *ein äußerliches Denken* ist”.

devenir tanto de la identidad como de sus determinaciones propias<sup>33</sup>.

Ahora bien, la decisión de Hegel por la sustancia, y en especial por la sustancia que existe en la medida en que posee conciencia de sí, por el sujeto, constituye una decisión por la primacía de lo ente por sobre el ser, dado que la sustancia constituye lo propiamente ente, en relación con el cual el ser no es más que en lo inmediato, aquello cuya actividad no consiste más que en un retrotraerse para permitir el despliegue de la sustancia en y mediante sus diversas determinaciones. En este sentido, nuestro filósofo no hace sino volver a plantear lo que en su momento sostuvo Aristóteles, a saber, que la pregunta por el ser en último término consiste en la pregunta por aquello que propiamente se hace presente, por la *οὐσία*, la cual es anterior a todo lo demás que se hace presente en lo que se refiere al tiempo, a la definición y al conocimiento (*καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ*)<sup>34</sup>. Así, de acuerdo con esta comprensión de la realidad, la sentencia de Parménides tiene sentido solo en la medida en que expresa el despliegue de la sustancia cuya actividad más propia consiste en pensarse a sí misma, dado que la actividad del pensar se identifica con la actividad propia de esa sustancia<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> *Ibid.*, op. cit., 172. Compárese con la crítica de Jacobi, que pretende en último término negar que el sistema sea adecuado a la manifestación y aprehensión de lo absoluto, cf. JACOBI, F. H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefe an Herrn Moses Mendelssohn*, Beilage VII. Ed. M. Lauschke. Hamburg: Meiner, 2000, 271-293; GUERRERO TRONCOSO. “Schelling contra Jacobi. La posibilidad de un sistema de la libertad”. En: *Pensamiento* v. 72 n. 271 (2016), 299-304.

<sup>34</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metaphysica* VII, c. 1, 1028b 2-7. Ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924: “καὶ δὴ καὶ τὸ πᾶσαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἡ οὐσία ... διὸ καὶ ἡμῖν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος θεωρετέον τί ἐστίν”; *ibid.*, 1028a 30-b 3: “... τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τι ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη. πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὁμως δὲ πάντως ἢ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ”; GALLUZZO, G. *The Medieval Reception of Book Zeta of Aristotle’s Metaphysics. Aristotle’s Ontology and the Middle Ages: The Tradition of Met., Book Zeta*, vol. 1. Leiden – Boston: Brill, 2013, 38-41.

<sup>35</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, §. 577, op. cit., 463: “Das *Sich-Urteilen* der Idee in die beiden Erscheinungen (§. 575-576) bestimmt dieselben als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, der Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensowohl die Tätigkeit des Erkennens ist, die

Sin embargo, poco después de la muerte de Hegel, se planteó una interpretación del fragmento que pone en cuestión el rol preponderante de la sustancia. Dicha interpretación, en lugar de insistir sobre la identidad entre pensar y ser, se concentra más bien en la remisión recíproca entre ambas actividades, remisión en virtud de la cual el ámbito de estas últimas se volvería más amplio, para abarcar también un ser que se encuentra más allá de la sustancia. Esta interpretación, propuesta por E. Zeller en su obra *La filosofía de los griegos, presentada según su desarrollo histórico*, traduce el fragmento de Parménides de la siguiente manera: “pues lo mismo está tanto para ser pensado como dispuesto a ser”<sup>36</sup>. Si se la compara con la traducción tradicional, se pueden advertir dos diferencias fundamentales. La primera consiste en que eso que Parménides llama “lo mismo” (*τὸ αὐτό*) no indicaría una identificación entre la actividad de pensar y la de ser, sino que más bien el punto en el que confluyen ambas. Dicha confluencia se encontraría determinada, a su vez, por la segunda diferencia, a saber, que en lugar de considerar que el *ἔστιν* cumple una función atributiva, la cual daría a entender que la acción de pensar se identificaría con la de ser –los infinitivos tendrían un sentido nominal–, se trataría más bien de una construcción que muestra la función dativa del infinitivo, aquella que indica una acción que posee todo lo necesario para que pueda ser llevada a cabo, esto es, que se encuentra dispuesta para tener lugar. Se debería leer, entonces, *ἔστιν* con cada infinitivo por separado – *ἔστι νοεῖν* y *ἔστιν εἶναι*–, en tanto que determina la acción que señala cada uno y,

---

ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist bestätigt, erzeugt und genießt”. A continuación, Hegel mismo se encarga de poner en evidencia su vínculo con Aristóteles, en la medida en que cierra la *Enciclopedia* con una cita del libro XII c. 7 de la *Metafísica* (1072b 18-30), en la que el Filósofo describe a Dios como pensar cuya actividad consiste en pensarse a sí mismo.

<sup>36</sup> ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* I. Leipzig: Fues's Verlag, 1876, 512: “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι. Das heisst aber nicht: ‘Denken und Sein ist dasselbe’, sondern es ist, wie der Zusammenhang zeigt, ἔστιν zu lesen und zu übersetzen: ‘denn dasselbe kann gedacht werden und sein’, nur das, was sein kann, lasst sich denken”; cf. COXON, *The Fragments of Parmenides*, op. cit., 58: “... for the same thing is for conceiving as is for being”. Una crítica a esta traducción se encuentra en LONG, “Parmenides on Thinking Being”, op. cit.

asimismo, se debería interpretar *voεῖν* no solo como una actividad que puede llevar a cabo un ser que se encuentra determinado esencialmente por su capacidad de pensar, sino a la vez como una disposición que tiene lugar en todo aquello que pertenece al ámbito del ser, es decir, en todo cuanto posee una esencia y, por ende, no consiste en una nada absoluta<sup>37</sup>.

Así, en este sentido, eso ‘mismo’ en donde confluyen tanto el darse a pensar –en sentido activo y pasivo– como el estar dispuesto a ser consistiría en una remisión recíproca, en virtud de la cual cada una de estas actividades se encontraría remitida inmediatamente a la otra, la que a su vez reluciría en ella. La actividad del pensar se remite al ser, esto es, a la presencia de aquello que se pone de manifiesto, en la medida en que dicha presencia –la cual se encuentra de suyo dispuesta a ser pensada– es acogida y preservada por el pensar en un pensamiento concreto (*νόημα*). La misma remisión al pensar se halla en la actividad del ser, en la presencia a partir de la cual tiene lugar toda manifestación, ya que se hace efectivamente presente solo en la medida en que es acogida y preservada en un pensamiento, es decir, en el resultado concreto de la actividad del pensar<sup>38</sup>. En tanto que confluyen, ambas actividades vienen a ser lo mismo, ya que la consumación de una conlleva la consumación de la otra. Al mismo tiempo, sin embargo, cada una mantiene su determinación propia y, por lo tanto, la confluencia entre ellas constata el hecho de que la actividad de una trasciende en la actividad de otra. Ser y pensar son lo mismo en tanto que cada uno es eso que es y actúa de acuerdo con su actividad propia.

---

<sup>37</sup> Cf. COXON, *The Fragments of Parmenides*, op. cit., 297: “Fragment 4 thus asserts that only what is such as to have essential being has an identity which can be apprehended by reason”; *ib.* “Parmenides on Thinking and Being”. En: *Mnemosyne* 56<sup>2</sup> (2003), 211.

<sup>38</sup> Cf. PARMÉNIDES, fr. 8 v. 34-36, ed. Coxon, op. cit., 75: “*τῶντὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ ἐκέν ἐστὶ νόημα. | οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εὐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, | εὐρήσεις τὸ νοεῖν*”; cf. el comentario a estos versos en COXON, *The Fragments of Parmenides*, op. cit., 330-332.

Pues bien, esta manera de interpretar el fragmento de Parménides –que se ha expuesto casi de manera informativa, sin adentrarse mayormente en sus consecuencias especulativas– permite advertir con mayor claridad el alcance de la decisión de Hegel por una identidad entre ser y pensar en la sustancia, es decir, en último término, en el sujeto. En la medida en que el despliegue de la sustancia –o, mejor dicho, de lo absoluto– posee un carácter autoconsciente, resulta que dicho despliegue se hará efectivamente presente solo en tanto que la sustancia es consciente de él, que se reconoce a sí misma en ese despliegue –es decir, que lo concibe como propio– y que a su vez reconoce como suyo el modo en que lo acoge y preserva. Así, el punto de partida y el punto de llegada de este movimiento –si es lícito utilizar estas categorías al hablar del despliegue de lo absoluto– coinciden, no porque haya una confluencia entre ellos, sino porque se trata del despliegue de lo mismo, que reflexiona sobre su propio despliegue y a partir de esa reflexión continúa su despliegue. Aún cuando lo absoluto se trascienda a sí mismo, el lugar donde trasciende es siempre él mismo y, en este sentido, en su despliegue ha de volver siempre al mismo lugar, tal como afirma Hegel, haciéndose eco, nuevamente, de Parménides<sup>39</sup>. Por otra parte, en el despliegue de lo absoluto se supera su mero estar ahí, su simple presencia, la cual tiene sentido solo en la medida en que es concebida como propia de lo absoluto. Al contrario de dicha simple presencia, que es común a todo lo que se muestra<sup>40</sup>, el despliegue es propio de cada ‘algo’ que se hace presente ante su conciencia, de todo ente que se concibe a sí mismo como ‘este algo’. En último término, la decisión

---

<sup>39</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie* §. 17, op. cit., 50: “Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat”; PARMÉNIDES, fr. 2 (DK 5), ed Coxon, op. cit., 55: “ξυνὸν δὲ μὴ ἐστίν | ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὐτίς”.

<sup>40</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.* III c. 4, 1001a 21: “ταῦτα γὰρ [τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν] ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων”; BERTI, E. “L’essere e l’uno in *Metaph.* B”. En: *id.*, *Nuovi studi aristotelici II. Fisica, antropologia e metafisica*. Brescia: Morcelliana, 2005, 365-379.



por lo absoluto, por el ente más alto, que contiene en sí todo lo que es propio de los entes, implica a su vez una decisión por la primacía del ente respecto del puro ser, el cual es concebido solo en función del despliegue de lo absoluto y que, fuera de él, no posee sentido o, mejor dicho, no es nada más ni nada menos que nada<sup>41</sup>.

Este despliegue de lo absoluto, por otra parte, encuentra en la actividad del pensar, en la reflexión, la forma adecuada para tener lugar. En efecto, en tanto que el despliegue de la sustancia se identifica con su actividad propia, el pensar, en tanto que ambos constituyen la actividad propia del mismo sujeto, la forma del pensar no le es extrínseca ni es arbitraria. Pero, más importante aún, en la medida en que la reflexión consiste en la forma propia del despliegue de lo absoluto, que acoge y preserva los distintos momentos de dicho despliegue en su flujo continuo, y pone en relación cada uno de los elementos que conforman lo absoluto, resulta que dicha forma debe poseer un carácter sistemático. En otras palabras, el despliegue del ente por antonomasia, de lo absoluto, tiene lugar en el sistema, única forma que le pertenece intrínsecamente<sup>42</sup>. Con esta constatación pasamos a la sección conclusiva de este trabajo.

### **3. A modo de conclusión. El sistema, en tanto forma del despliegue de lo absoluto, preserva la identidad entre ser y pensar y, con ello, su multiplicidad.**

La identidad entre ser y pensar que se lleva a cabo en lo absoluto, en tanto que consiste en el despliegue de lo absoluto, implica que el despliegue de este último es autoconsciente y, por lo tanto, que el pensar es el lugar adecuado para que ocurra dicho

---

<sup>41</sup> Cf. HEGEL, *Das Sein (1812)*, op. cit., 47: “[Reines Sein] ist die reine Unbestimmtheit und Leere ... Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat *Nichts* und nicht mehr noch weniger als *Nichts*”; íd., *Enzyklopädie* §. 87, op. cit., 107; íd., *Die Lehre vom Sein (1832)*. Ed. H.-J. Gawoll. Hamburg, Meiner: 1990, 71-72.

<sup>42</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie* §. 9, op. cit., 42.

despliegue, aún cuando los objetos que poseen un carácter absoluto –ya que su contenido aparece como infinito, como es el caso de la libertad, del espíritu y de Dios– no se pongan de manifiesto ante la experiencia sensible. Sin embargo, en la medida en que están presentes en la conciencia, esta última tiene experiencia de ellos, y por consiguiente es capaz de conocerlos<sup>43</sup>. Al carácter infinito de los contenidos de la conciencia que se manifiestan como absolutos, luego, se suma la necesidad de que la razón subjetiva aparezca efectivamente como el lugar adecuado para que se manifiesten y sean acogidos y preservados. En este sentido, solo la reflexión es capaz de satisfacer la exigencia de poseer una forma propia y adecuada para que se acoja y preserve efectivamente el objeto del pensar, aquello que posee un carácter absoluto. Es aquí que lo que en un primer momento aparecía como una ventaja para las demás ciencias se muestra en último término como algo insuficiente, ya que las nociones universales que se encuentra en ellas se relacionan con sus contenidos particulares de manera extrínseca y accidental, mientras que sus objetos son siempre inmediatos, ya dados, presupuestos. La reflexión, por el contrario, sí es capaz de satisfacer la necesidad del despliegue del contenido, en la medida en que su forma propia es el concepto<sup>44</sup>.

Pues bien, a fin de que sea capaz de llegar a conocer los objetos absolutos y que dicho conocimiento sea reconocido a su vez como necesario, el pensar especulativo, es decir, el pensar propiamente filosófico, debe ser justificado (*gerechtigt werden*) y su justificación no puede tener lugar sino dentro del pensar mismo, de su propio despliegue, a riesgo de que las afirmaciones sobre sus objetos propios –esto es, sobre lo absoluto– no pasen de ser un bordado de sentencias accidentales, es decir, extrínsecas, ajenas, que no atañen a la esencia de lo que se hace presente<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, §. 8, op. cit., 41.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, §. 9, op. cit., 42.

<sup>45</sup> Cf. *ibíd.*, §. 10, op. cit., 43.

Dicha justificación, como se dijo anteriormente, consiste en que el pensar se vuelva hacia sí mismo, que sea consciente de que las actividades de sus diversas formas son en último término despliegue de sí mismo, que solo en el pensar se resuelven las contradicciones que surgen en dicho despliegue y entre las diversas formas y sus contenidos<sup>46</sup>. Así, la filosofía surge a partir de la experiencia, en tanto conciencia inmediata y que razona, para elevarse cada vez más arriba de la conciencia natural, sensible y puramente razonable (*räsonnierende*), con la intención de alcanzar su propio elemento sin mezcla; solo en la idea es que la filosofía se puede dar por satisfecha. Su relación con la experiencia de lo inmediato es, por ende, negativa, al contrario de las ciencias empíricas, que pretenden conquistar esta forma necesaria en sí, la forma de la idea, para retrotraerla al conocimiento de aquello que es inmediato y está dado y que, por ende, se muestra de manera accidental<sup>47</sup>. Visto desde afuera, de acuerdo con como se plantean las ciencias empíricas, es posible concebir el surgimiento de la filosofía a partir de su despliegue histórico, como una sucesión de sistemas filosóficos con diversos principios y desarrollos independientes. Según Hegel, sin embargo, el artífice de esta historia no es otro que el único espíritu, el cual se hace continuamente presente ante su propia conciencia como eso que es y, en la medida en que lleva a cabo esta manifestación, se eleva por sobre sí mismo a un estadio más alto de su propio despliegue. La historia de la filosofía, entonces, no sería sino el despliegue de este espíritu y los diversos principios que animan los sistemas a lo largo de dicha historia constituirían las ramas del único todo<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Cf. *ibíd.*, §. 11, op. cit., 44.

<sup>47</sup> Cf. *ibíd.*, §. 12, op. cit., 44-45.

<sup>48</sup> Cf. *ibíd.*, §. 13, op. cit., 46-47; HEGEL, *Phänomenologie*, Vorrede, op. cit., 4; DESCARTES. *Les principes de la philosophie*, préface. Trad. C. Picot. Ed. Adam - Tannery 9.2, 14: "Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à sçavoir la Médecine, la Mécanique et la Morale, j'entens la plus haute et la plus

Este despliegue histórico de las distintas filosofías, por otra parte, es un reflejo de eso que ocurre de manera más radical al interior de la filosofía misma, puesto que ahí se encuentra en el elemento puro del pensar y, por consiguiente, libre del carácter extrínseco y contingente del acontecer histórico. Es en ese elemento –a la vez espontáneo y necesario– que la forma propia del despliegue del pensar puede aparecer en propiedad, y dicha forma no es otra que el sistema. Dice el pensador alemán:

El pensamiento (*Gedanke*) libre y verdadero es en sí *concreto*, y de este modo es *idea* y, en su universalidad total, *la idea o lo absoluto*. La ciencia [propia] de éste es esencialmente *sistema*, porque lo verdadero solo es en tanto *concreto*, en la medida en que se despliega en sí y se recoge y se mantiene junto en su unidad (*in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend*), es decir, es en tanto *totalidad*, y su necesidad y la libertad del todo solo puede ser a través de la distinción y la determinación de sus distinciones<sup>49</sup>.

Tal como se señaló al inicio de este trabajo, uno de los principios del pensamiento de Hegel –y de la *Enciclopedia* en particular–, consiste en la tendencia a alcanzar la concreción del conocimiento científico de lo absoluto. Dicha ciencia, sin embargo, no consiste en una mera exposición de las partes que constituyen lo absoluto y su articulación en el todo, que opere a la manera de las demás ciencias, esto es, en la cual se mantenga la distinción entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, así como la remisión a una experiencia en la que lo absoluto se perciba inmediatamente, como algo dado. Por el contrario, la ciencia de lo absoluto ha de constituir en último término el despliegue del conocimiento que lo absoluto posee de sí mismo, un despliegue que tiene lugar al mismo tiempo en que lo hace lo absoluto y que, en la

---

parfaite Morale, qui, presupposant une entiere connoissance des autres sciences, est le dernier degré de la Sagesse”.

<sup>49</sup> HEGEL, *Enzyklopädie*, §. 14, op. cit., 47-48.

medida en que este es consciente de que la aprehensión de la manifestación de su despliegue constituye la consumación de su actividad más propia, da lugar a que lo absoluto se siga desplegando. Por lo tanto, ni la ciencia ni, con mayor razón, el sistema –la forma más propia de la ciencia– se pueden considerar como algo ajeno, extrínseco a lo absoluto, que lo examina y lo expone como si se tratara de un objeto más entre otros, un contenido que se encuentra en el pensar como ya dado, sino que constituye el sentido más alto de la reflexión que lleva lo absoluto sobre sí mismo, aquella del sujeto cuya actividad propia consiste en el pensar y que la consume en el pensarse a sí mismo, lo cual da como resultado el pensamiento concreto (*Gedanke*) de sí mismo. El sistema consiste, por consiguiente, en la forma adecuada para que el despliegue de lo absoluto pueda ser acogido y preservado en los pensamientos concretos que se producen a lo largo de dicho despliegue, y es a la vez punto de partida y de llegada –si es lícito hablar aquí de inicio y término– de la actividad de lo absoluto, puesto que en el sistema tanto el todo como las partes se manifiestan a la vez como uno y lo mismo –en tanto despliegue de lo absoluto en lo absoluto– y como múltiples, en virtud de la respectiva determinación propia de cada uno.

El sistema constituye, entonces, el lugar en el que presencia y manifestación, sujeto y objeto, uno y múltiple se identifican en un sujeto en particular, ya que aquello que se pone efectivamente de manifiesto –con lo cual queda dispuesto para ser concebido– es la presencia de lo absoluto y, por su parte, el sujeto que conoce adecuadamente este último en tanto que objeto no es otro que lo absoluto mismo, cuya unidad se refracta en sus múltiples partes, las que se determinan como tales y reciben su ámbito de acción en vistas y a partir del despliegue de lo absoluto. Asimismo, en el sistema se llevan a cabo a la vez el despliegue de lo absoluto y de su propio pensar, que acoge y preserva su presencia a lo largo de todos los momentos de dicho despliegue, desde su manifestación inmediata en la experiencia hasta la concreción de la identificación

del pensar y de lo absoluto en la idea. De esta manera, más que en cualquier otra ciencia, en la filosofía es posible concebir la relación entre sus diversas partes como una serie de círculos y la totalidad como “un círculo de los círculos, de los cuales cada uno es un momento necesario, de modo tal que el sistema de sus elementos característicos constituye la idea, que aparece de igual manera en cada uno de ellos”<sup>50</sup>.

Así, retomando las reflexiones con las que comenzó el prólogo, en el §. 17 Hegel muestra cómo procede la filosofía para alcanzar el elemento puro del pensar. En primer lugar, comienza del mismo modo en que lo hacen las demás ciencias –al menos en apariencia–, con el presupuesto meramente subjetivo –pues aún no se ha puesto de manifiesto la identidad del pensar con lo absoluto– de que su objeto consiste en el pensar. Sin embargo, el mero hecho de presuponer que el objeto de la filosofía es el pensar constituye ya un acto libre de este último, puesto que, en tanto que se manifiesta a sí mismo, se engendra y se entrega a sí mismo como su objeto propio, se dispone para ser pensado. Por ende, en la medida en que en el despliegue de la ciencia la actividad del pensar viene a ser resultado –y más aún, el resultado último–, se sigue que una vez que la filosofía ha alcanzado la identidad entre el pensar y lo absoluto, se vuelve a plantear desde el inicio. De esta manera, continúa el filósofo alemán:

La filosofía se muestra como un círculo que se remite a sí mismo, el cual no tiene un inicio en el sentido en que lo tienen las otras ciencias, de modo que el inicio tiene solo una relación para con el sujeto, como para con aquel que se quiere decidir a filosofar, pero no para con la ciencia en cuanto tal. – O, lo que es lo mismo, el concepto de la ciencia, y con ello el primero –y porque él es el primero, contiene la separación, que el pensamiento es un objeto tal ante un (igualmente ajeno) sujeto filosofante–, debe ser comprendido a partir de la ciencia misma. Este es incluso su

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, §. 15, *op. cit.*, 48.

único objetivo, acción y meta, procurar el concepto de su concepto y así su retorno y satisfacción<sup>51</sup>.

Resulta, entonces, que una reflexión preliminar en torno al objeto y al método de la filosofía, si bien en un primer momento aparece como subjetiva y arbitraria, puede conducir al reconocimiento de que el objeto de la filosofía, en tanto que es el pensar mismo, cuya forma propia es la reflexión, no se encuentra dado, no está simplemente puesto ante el sujeto, sino que es producto de la actividad propia de este último, que se da libre y espontáneamente a sí mismo como su objeto propio. El hombre comienza a filosofar en la medida en que ya estaba filosofando, es decir, se dedica explícitamente a la actividad del pensar en la medida en que toma conciencia de que ya estaba llevando a cabo dicha actividad. Luego, en tanto que se entrega a esa actividad, el hombre asume en propiedad su condición de sujeto, puesto que recién en vistas de lo absoluto el mundo se configura como tal –por lo que deja de ser una sucesión contingente y arbitraria de fenómenos– y la realidad puede aparecer como real, puesto que solo cuando son pensados, el mero mostrarse y el simple estar ahí pasan a ser manifestación de lo que se hace presente.

Ahora bien, se puede afirmar que el modo en que se despliega lo absoluto y en que se manifiesta ante su propia conciencia, la actividad de lo absoluto en tanto que es y en tanto que se piensa a sí mismo, consiste en una confluencia, tal como plantea la segunda interpretación del fragmento de Parménides. Dicha confluencia no depende del modo de ser de lo absoluto ni es exclusiva de él, ya que se puede observar en todo lo que es, o al menos en todo cuanto se concibe dentro del ámbito de lo ser, como posible<sup>52</sup>. La identidad entre ser y pensar en lo absoluto –la cual se

<sup>51</sup> *Ibíd.*, §. 17, op. cit., 50.

<sup>52</sup> Cf. PLATÓN. *Sophistes*, 247d-e. Ed. E. A. Duke et al. En: *Platonis Opera*, vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1995: “*Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιασοῦν τινα κεκτημένον δύναμιν εἶτ’ εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἶτ’ εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅλαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὀρίζειν <δεῖν>, τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις*”; MIGLIORI,

debe al hecho de que la actividad propia de este último, aquella que lo determina como eso que es, consiste en el pensar— se constata en la medida en que, en virtud de dicha confluencia, tiene efectivamente lugar el despliegue de la actividad de lo absoluto. En tanto que este último lleva a cabo su actividad propia —es decir, en la medida en que lo absoluto es absoluto—, piensa y, en tanto que piensa, despliega su propio ser. Sin embargo, aún cuando se identifican en lo absoluto, tanto ser como pensar preservan su determinación propia, en la medida en que cada uno actúa de acuerdo con ella: el ser es, el pensar piensa. La importancia de Parménides —que Hegel destacó cada vez que correspondía hacerlo— consiste en haber mostrado el vínculo intrínseco que se da entre ambas actividades, pensar y ser, ser y pensar, el hecho de que ambas confluyen en lo mismo. Dicha confluencia de uno en el otro, que se encuentra determinada desde siempre y que se consume cada vez que ambos actúan, conforma el lugar que da lugar al despliegue de lo absoluto en el sistema. De esta manera, pensando desde un ámbito especulativo diverso del de Hegel, Parménides pone de manifiesto la racionalidad intrínseca a la realidad, y la realidad intrínseca al pensar, ubicándose más allá de la sustancia y del sujeto, en el punto en el que confluyen ser y pensar.



# Ação histórica, imparcialidade e julgamento segundo a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* de Hegel

Inácio Helfer<sup>1</sup>

## Introdução

Ao começar em 1830 o que seria seu último *Curso* sobre a filosofia da história, Hegel reconhece que pode "chocar" (*auffallen*) seus alunos propondo "considerar filosoficamente a história"<sup>2</sup>, tentando demonstrar a existência de um sentido nos acontecimentos, como uma força que os "dirige" e pode ser conhecida pelo pensamento. O professor de Berlim fala assim porque estava consciente da dificuldade junto aos alunos e a cultura da época de assimilar o conteúdo especulativo de sua filosofia. Uma dificuldade que, sob muitos aspectos, seria promovida pelo espírito separador que preside a narrativa dos conhecimentos, colocando, de um lado, fatos, empiria e narrativas multifacetadas e, de outro, pensamentos, discurso e narrativas de conjunto. Como se estas realidades fossem estanques, umas separadas das outras. Ou, que só uma delas pudesse revelar a

---

<sup>1</sup> Pesquisador produtividade em pesquisa do CNPq, Brasil – PQ CNPq 2. O presente artigo é resultado do auxílio do Edital MCTI/CNPQ/Universal 14/2014 – Faixa B, processo n. 457184/2014-0. Registra-se agradecimentos. UNISINOS; inahelfer@gmail.com

<sup>2</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hambourg: F. Meiner, 1955; Tradução francesa: HEGEL, G.W.F. *La raison dans l'histoire*. Traduction, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Paris: Christian Bourgeois Editeur, 1991. Doravante: Cf. VG, p. 25; RH, p. 43.

verdade. A raiz do problema seria diversa. Mas, uma das razões diria respeito ao modo de promover o julgamento das narrativas do passado. De um lado, o historiador, mas, sobretudo, o filósofo, seria precipitado pelo fato de promover uma seleção e organização das narrativas do passado segundo uma parcialidade não autorizada. Ou, de outro, se o seu ponto de vista seria a defesa da imparcialidade nos julgamentos do passado, seu erro seria o de não conseguir alcançar a mesma. Em outros termos, do filósofo da história seria preferível a emissão de um julgamento parcial sobre o passado? Ou, diferentemente, seria esperado dele a emissão de um julgamento isento, imparcial dos acontecimentos e narrativas? O estudo pretende reconstruir argumentos sobre o tema para esclarecer a posição hegeliana. Expõe, em primeiro lugar, algumas passagens dos cursos sobre a *Filosofia da História* para, em seguida, abordar aspectos sobre os tipos de julgamentos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, sobretudo, nos parágrafos 166 ao 180 do volume primeiro, a *Lógica*, que tratam a questão. Conclui que Hegel defende um julgamento parcial, não imparcial, como poderia se esperar, das narrativas históricas. Defende que o filósofo da história deva formular um julgamento parcial pelo especulativo, pelo conceito.

### **Julgar os acontecimentos históricos a partir de um a priori**

Para Hegel, o espírito separador que preside a narrativa dos conhecimentos, colocando, de um lado, fatos, empiria e narrativas multifacetadas e, de outro, pensamentos, discurso e narrativas de conjunto, está presente na ciência em geral e na prática dos historiadores. Mas, ele se encontraria também no modo de proceder dos filósofos da história. Desse modo, semelhante à perspectiva das teodiceias, os filósofos promoveriam uma “uma teodiceia” da razão. Assim como a providência divina para o discurso religioso explicaria uma parcela de acontecimentos ou a sucessão inteira dos mesmos, a razão explicaria para os filósofos o

passado e o presente. Seria possível formular um fio *a priori* do desígnio, de sentido e significado, pela razão, da história, para o acontecido ou, quem sabe, até para o que vai acontecer. A filosofia da história estaria na raiz desse discurso. Mas, haveriam problemas nesta prática, muitos dos quais sinalizados por pensadores da época (Voltaire fazia uma releitura da teodiceia sem teologia; Kant questionava a filosofia da história de inspiração religiosa da metafísica tradicional wolffiana; Herder conflitava com os pontos de vista de Kant e etc). Do ponto de vista metodológico, Hegel aponta, também sob a influência da leitura dos iluministas, que haveria um questionamento ao modo de proceder dos filósofos que pegam a "matéria inerte" do historiador e, em seguida, a organizam "de acordo com suas ideias", para construir "uma história *a priori*". Segundo Hegel, essas práticas e essa confusão é consequência de uma falsa visão acerca do modo de conceber o pensamento e seu objeto, onde se distingue, por um lado, "elementos e condições naturais" e "de múltiplas manifestações da arbitrariedade humana e da necessidade exterior" e, por outro lado, "o pensamento de uma necessidade superior, de justiça e de amor eternos: o fim absoluto."<sup>3</sup> Por isso, o desafio seria o de "colocar em sua verdadeira luz" a relação entre "pensamento" e "fato histórico", o racional e o empírico. Um desafio que, na verdade, já estava resolvido para o professor Hegel, pois para ele era conhecido pelo movimento do conceito. Ele não negligenciava essa condição, sobre a qual dizia abertamente: "Nosso objetivo (*unser Zweck*) é mostrar (*aufzuzeigen*) [esta oposição (*Gegensatz*)] como sendo em si e por si resolvida (*gelöst*) na história universal"<sup>4</sup>.

No entanto, para tratar do tema com aqueles que estão no início de suas reflexões filosóficas a argumentação deveria ser cuidadosa, didática e explicativa. Por isso, não é de se surpreender, pois nos *Cursos sobre a Filosofia da história* Hegel propõe uma

---

<sup>3</sup> VG, p. 26; RH, p. 45.

<sup>4</sup> VG, p. 27; RH, p. 45.

alternativa que consiste em realizar uma investigação procedendo historicamente, tomando a história de acordo com o seu próprio desenvolvimento para mostrar a necessidade interna que nela emerge. Sugere que se deve "tomar a história como ela é; proceder historicamente, empiricamente"<sup>5</sup>, pois a experiência revelaria, através do sensível que se torna inteligível, o modo como o sentido (o conceito) se organiza dentro dela. Tal atividade, no entanto, não se destinaria a reunir os fatos de forma a dar a impressão de que a história ocorre de acordo com o conceito, ou a inventar alguma maneira de adaptar a sequência de eventos à representação dos interesses universais. Os eventos que se passaram deveriam ser tomados em sua objetividade, o que exige que se soubesse de qual objetividade se tratava.

No que diz respeito aos historiadores, Hegel sustenta que "a única tarefa" de seus estudos deve ser "a pura compreensão do que foi e o que é, acontecimentos e ações"; para eles, de fato, "a história é verdadeira na medida em que se limita exclusivamente ao dado (...) e onde o evento constitui o único objetivo"<sup>6</sup>. No entanto, o filósofo que se preocupa com o universal e que busca o *significado último* das coisas físicas e espirituais, tem também o dever de entender o que foi, o empírico que se desenrola diante de nós e que foi exposto pelos historiadores; mas esta "única tarefa" das ciências do entendimento não é a única da filosofia. Como destaca a *Introdução à Enciclopédia*, "o objeto da filosofia não é um objeto imediato", o que significa que não tem nada a ver com o simples "dado", o fato empírico em sua imediação, que é "encontrado" pela "representação externa"; seu objeto, é apreendido "dentro de si", porque tem haver com o "conhecimento da razão", isto é, com o conhecimento mediado, determinado por suas próprias determinações. Deste modo, a filosofia da história, como "parte" do sistema do "todo filosófico", teria o papel de saber como, no objeto

---

<sup>5</sup> VG, p. 30; RH, p. 50.

<sup>6</sup> VG, p. 27; RH, p. 45.

determinado, a Ideia retorna a si – enquanto *espírito* – a partir de seu outro - a *natureza*.

Por isso Hegel afirma que é necessário examinar seriamente o concreto, "porque nos fatos concretos as *vias* da Providência ("die *Wege* der *Vorsehung* ") são frequentemente seus meios, suas aparições históricas que se oferecem aos nossos olhos"<sup>7</sup>. E, é com alguma insistência que ele convida seus ouvintes a analisar os fatos para examinar como o trabalho do conceito ocorreu e ocorre. Se o pensador de Berlim se concentra nesta questão em sua *Filosofia da História* é porque ele se considera, antes mesmo do desenvolvimento das preleções, como uma pessoa que "conhece" e está "convencida" da necessidade do desenvolvimento do conceito em e através de fatos históricos; o que não era o caso para os seus alunos. Mas, por que atribuir tanta importância ao estudo de fatos concretos? Seria uma simples alternativa didática?

Quando no curso da *Filosofia da História* ele propõe a ideia de que seja necessário proceder empiricamente para conhecer o significado verdadeiro da história, parece que Hegel deseja responder ao "primeiro questionamento", que em geral é endereçado à filosofia, porque ela "aborda a história com ideias e a considera de acordo com os pensamentos", esquecendo assim o essencial que está acontecendo ao seu redor<sup>8</sup>. Procedendo desta maneira a filosofia como filosofia do entendimento apenas estaria partindo de um "a priori", como um precedente "ruim", baseado em preceitos equivocados. Ora, e precisamente ao longo de todo o texto, Hegel insiste sobre a "simples ideia da razão" e, ao mesmo tempo, para ter sucesso em sua pesquisa e sua exposição, insiste na necessidade de "proceder historicamente, empiricamente". Aparentemente, se trata de uma contradição de proposições na medida em que o que se afirma – proceder a partir da Ideia, da razão - é negado pela outra. Como entender melhor esta questão?

---

<sup>7</sup> VG, p. 40; RH, p. 60

<sup>8</sup> Cf. VG, p. 28; RH, p. 47.

Através do primeiro ponto, a primeira condição (*Vorwurf*) - "a simples ideia da razão" - Hegel sugere orientar seus alunos para a própria filosofia: para "a ideia de que a razão domina (*beherrscht*) o mundo (...). Esta convicção, esse discernimento, é uma *presunção* em relação à história como tal. *Contudo, este não é o caso da filosofia*"<sup>9</sup>. Ou seja, para alcançar o significado especulativo da história seria necessário levar em consideração a dinâmica de exposição do *sistema* científico em que o conhecimento da história é apenas uma parte do *Todo* do conhecimento. Desde aí, a questão que se coloca para nós é entender como é possível demonstrar esse pressuposto, isto é, de que maneira a história do mundo pode ser concebida em realidade como a história do "espírito universal."

Logo no início, se encontra no texto da *Filosofia da História* uma passagem verdadeiramente didática em que Hegel enfatiza a importância de conhecer os acontecimentos a partir de um "a priori". Na opinião dele, essa abordagem já está presente nas ciências do *entendimento*, mas infelizmente elas não a compreenderam corretamente. Ao se referir à maneira como Kepler procedeu, Hegel conclui que se ele tivesse contemplado apenas o céu e o movimento das estrelas sem antes formular um conjunto de ideias, o astrônomo nunca teria descoberto e compreendido suas leis. Kepler somente teve o sucesso que alcançou em suas teorias porque formulou suas descobertas com base em seu "conhecimento *a priori* das elipses, dos cubos, dos quadrados e suas relações", um conhecimento que ele detinha "antes mesmo de poder formular, com base em dados empíricos, suas leis imortais que constituem precisamente as determinações tiradas dessa esfera de representações"<sup>10</sup>. Ou seja, os dados empíricos, em si mesmos, não deram à Kepler acesso à verdade e à formulação de uma lei. São ideias anteriores que levaram a "algo

---

<sup>9</sup> VG, p.28; RH, p. 47; a última frase foi colocada em itálico pelo autor.

<sup>10</sup> VG, p.168; RH, p. 198.

estrangeiro não encontrado na coisa mesma"<sup>11</sup>. A "coisa estranha" (*etwas Fremdartiges*), que permanece além da mera manifestação empírica do que é dado ali, é entendido somente por esse pressuposto. Se este processo é bem fundamentado, penetra na superfície, na aparência multicolor dos objetos e revela sua verdadeira objetividade; mas, no caso em que seja mal formulado, a verdade da lei permanecerá fora do alcance da investigação, como acontece com o pensamento "subjetivo", que "não tem experiência nem hábito de pensamento" (...) "e, conseqüentemente, formula "imagens" ou "ideias" muito "defeituosas" (*der Malgel*)<sup>12</sup>. Ora, neste caso, o que acontece no contexto do *entendimento*, na progressão das ciências que querem ter uma determinação mais precisa de suas leis, é, de acordo com Hegel, semelhante à abordagem da filosofia, mesmo que isto se passe em outro nível. Para as ciências, é importante "que o *essencial* seja distinguido e separado do que é chamado inessencial. Para chegar a ele, é preciso *conhecer* o essencial "(*muss man das Wesentliche kennen*)"<sup>13</sup>. Já no contexto da filosofia da história, da mesma forma, afirma Hegel,

---

<sup>11</sup> VG, p.168; RH, p. 198.

<sup>12</sup> No que diz respeito ao "subjetivismo", Hegel caracteriza sua abordagem relacionando-a à filosofia especulativa, como provindo de um "idealismo em que o conteúdo do saber possui apenas a determinação de um produto *posto pelo Si*", de "um produto *subjetivo* encerrado dentro da consciência de si; porque a razão [filosófica] é consciente de si mesma como de *ser*, a subjetividade do Si que se sabe como um *ser particular* em relação aos objetos e conhece suas determinações como diferentes nela e de que existe um outro que se encontra fora ou acima de si, é suprimida e imersa na universalidade racional" (HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. *Science de la Logique*, édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, tomo I, edição de 1817, § 5, p. 157 ; Doravante, *Ency* I, § , p. ; e para Tome III - *Philosophie de l'esprit*, 1988, doravante, *Ency* III, § , p. § , p. ; o termo entre colchetes é do autor). Ou seja, o que caracteriza o trabalho filosófico é o ato de "suprimir" todas as oposições e, neste caso, a do sujeito e do objeto. A racionalidade subjetiva recai somente em si mesma produzindo um conhecimento que pode ser apresentado como resultado de uma particularidade individual ou de uma universalidade abstrata (idealismo subjetivo). Este não é o caso da filosofia que produz o *universal concreto*, "que não possui Outro além de si, mas se diferencia em si mesmo - isto é, permanecendo idêntico a si próprio - como sujeito e substância, essa diferenciação interna tornando-o o Absoluto vivo que se diz na filosofia "(B. Bourgeois, nota nº 2, em *Ency* I, edição de 1817, § 5, p. 157).

<sup>13</sup> VG, p.168-169; RH, p. 198.

quando se trata da história universal considerada no seu conjunto [o ponto de vista da filosofia], o essencial é, como já dissemos, a consciência da liberdade (...). Concentrar-se nessas categorias é focar no que é verdadeiramente essencial (*Die Richtung auf diese Kategorien ist die Richtung auf das wahrhaft Wesentliche*)<sup>14</sup>.

O estudo da história pelo filósofo deveria, portanto, pressupor "as categorias da razão" (*Kategorien der Vernunft*), um "a priori", que levaria o filósofo ir além da "narração passiva" do fenômeno. Para Hegel é claro aqui que "são sempre os chamados apriorismos da filosofia e das ideias que ela introduz na matéria histórica" que possibilitam ir avante nos conhecimentos. Somente estes apriorismos levariam o conhecimento para determinações significativas.

Para entender melhor o que acaba de ser dito, é necessário esclarecer logo de saída uma dificuldade: a conduta do *entendimento* que quer compreender o essencial da história, por exemplo, não está no mesmo nível que o da filosofia. Os planos de reflexão são diferentes. Assim, para o pensamento do *entendimento*, a atividade de eliminar o inessencial e destacar o que é importante e significativo é feita com base na relação *exterior* de "medidas" (exterior ao conceito) que o cientista toma no interior de sua própria ciência ou de outras áreas do saber. O resultado é que os objetivos que ele persegue, por exemplo, para distinguir o essencial do inessencial na história, "pode ser o mais variado", pois não existe um critério universal. "Na enunciação de um objetivo, são consideradas várias considerações: ao lado do objetivo principal há objetivos secundários"<sup>15</sup>, e além disso, outros podem ser colocados sem um critério claro. Hegel afirma que:

não precisamos [nos entreter] aqui sobre as diferentes maneiras de pensar, considerando e julgando o que é importante ou não

---

<sup>14</sup> VG, p.169; RH, p. 198-199.

<sup>15</sup> VG, p.33; RH, p. 52.



importante - estas são as primeiras categorias que aparecem diante de nós - ou o que parece ser [o mais importante] no imenso conjunto de assuntos que se desenrola diante de nós.<sup>16</sup>

Quanto à filosofia, o que conta é "renunciar a tudo - mesmo o que é interessante em si mesmo - e se concentrar no essencial." Com efeito, para a filosofia que trata da história, o importante seria o "objetivo universal", o "objetivo final do mundo", que não pode ser confundido com os resultados parciais do *entendimento*. O historiador do entendimento persegue, por sua vez objetivos finitos, particulares e contingentes, alguns dos quais são mais verdadeiros, outros menos. Mas o filósofo especulativo procura expressar a necessidade interior dos acontecimentos, o objetivo infinito e necessário. O que importa para a filosofia é compreender o conteúdo da história "com a razão", pois só ela sabe não se perder nos fins particulares e encontrar o objetivo absoluto que é realizado no mundo.

Ao pretender considerar a história com um objetivo, e ao fazer desta reivindicação sua abordagem, Hegel toca num campo sensível. Na época algumas ciências criticavam a atitude da filosofia de abordar o seu objeto a partir de um ponto de vista externo. Pois, partir de um *a priori* poderia significar se desviar para estradas ruins. Deste modo, a filosofia, e a historiografia também, estariam agindo com *parcialidade*, dificultando o avanço nos conhecimentos. O ideal seria proceder com *imparcialidade*. Com ela alcançaria objetividade nos enunciados. Na medida em que os dados seriam coletados sem pressupostos, a verdade seria descoberta. Então, ater-se aos dados e aos fatos seria a regra.

---

<sup>16</sup> VG, p.35; RH, p. 53.

## Diferentes tipos de julgamento e a imparcialidade

No entanto, Hegel contesta na filosofia a defesa da *imparcialidade*; neste âmbito, a única fonte de obstáculos na busca da verdade seria "pressupor representações ou pensamentos arbitrários e procurar representar em conformidade eventos e atos"<sup>17</sup>. O problema não seria confiar em pressuposições, mas partir de um mau fundamento e chegar, assim, a resultados falsos. Por outro lado, com o "pressuposto de um *fim* em si e para si", a partir do qual as determinações poderiam ser desenvolvidas na história de acordo com o conceito, os problemas maiores desapareceriam.

Esta exigência de *imparcialidade*, que teria como objetivo fazer avançar a ciência é desdobrada na *Enciclopédia* como uma posição que, na realidade, de acordo com as críticas que muitas vezes são dirigidas aos historiadores e especialmente aos filósofos que lidam com a história de filosofia<sup>18</sup>, pode ser infundada. De acordo com Hegel, por um lado, o que é apresentado como uma exigência de *imparcialidade* para o historiador é inadequado, pois na prática da pesquisa existe sempre um "julgamento" determinante que abrange o significado último do que é apresentado como o resultado "objetivo". Isto porque o que é exposto pelo cientista não é o ser encontrado aí, na sua contingência absoluta, mas uma representação dele. Por outro lado, mesmo que se duvide que o sujeito que conhece possa encontrar a verdade em e por si, alcançar o significado último das coisas – a imparcialidade diante da própria possibilidade de conhecer a verdade das coisas –, se ele procura tratar o objeto de acordo com o próprio conceito – que só é alcançado pelo conteúdo da filosofia especulativa –, a primeira afirmação permanece apenas

---

<sup>17</sup> Cf. *Ency* III, § 549, p. 328.

<sup>18</sup> Cf. *Ency* III, § 549, p. 327-331.

uma verdade de "*precisão*" (*Richtigkeit*)<sup>19</sup> em relação à segunda, e uma afirmação que pressupõe a verdade do *objetivo final* em e para si.

Ora, no que diz respeito ao primeiro ponto, Hegel tenta mostrar que a demanda que é feita ao historiador (que é aqui a mesma que se coloca ao filósofo, e especialmente àquele que trata da filosofia da história), de descartar qualquer pressuposto quando ele trabalha com os dados, é errada. Na verdade, quando o historiador "seleciona", "elimina" e "aprecia eventos", ele prossegue com um viés, com uma parcialidade, que pode ser uma "parcialidade *subjetiva*", mas, também, uma *parcialidade* baseada no fim absoluto, ou, parafraseando Hegel, uma *parcialidade* pelo direito. Mesmo que se exija do historiador "não trazer consigo nenhum fim definido e maneira de ver determinada" (parcialidade subjetiva) para realizar os atos citados acima, de relacionar exatamente as coisas de acordo com o modo contingente que ele as encontra, "em suas peculiaridades privadas de relação e pensamento", devemos reconhecer que é precisamente nessa situação que o historiador deve necessariamente ter um *objeto*, por exemplo, Roma, seu destino ou a ruína da grandeza do Império Romano", pois de fato "este é o objetivo pressuposto que está no fundamento dos próprios eventos como no julgamento determinante o qual, entre eles, tem uma importância, ou seja, um relacionamento mais próximo ou mais longe com ele". O critério que servirá de base para este historiador aparece neste caso como o *estado romano*. É essa totalidade objetiva que será o ponto de referência de outros eventos e ações. É por isso que o historiador estudará o "destino" ou a "ruína" deste estado - em suma, sua história. Este objetivo, no entanto, ainda pode ser confundido apenas com um objetivo entre outros - em oposição ao viés para a lei -, como se pudesse ser distinguido do objetivo *final* do filósofo. No caso do historiador, ou de uma filosofia organizada sem levar

---

<sup>19</sup> Cf. *Ency III*, § 549, p. 331.

em conta o conceito, é mesmo essa situação que se apresenta. No caso da filosofia especulativa, no entanto, Hegel rejeita essa concepção. Para ele, quando pensamos no conhecimento que se desenvolve no próprio coração do pensamento universal, não somos mais confrontados com um conteúdo objetivo pelo qual poderíamos colocar outro mais perfeito, dentro do conhecimento especulativo como um poder absoluto ao qual toda determinação é subordinada. Ao nível do trabalho dos homens de ciência do *entendimento*, no entanto, a situação não seria a mesma. Na visão de Hegel, seria por esse motivo que suas pesquisas sempre apresentam um lado limitado - embora já sejam uma "*racionalidade* do entendimento" e não uma mera "opinião" de percepção ou um suposto pensamento intuitivo que aderisse imediatamente ao absoluto. Esta diferenciação, portanto, mostra porque Hegel vê apenas duas possibilidades para fundar o julgamento do conteúdo de uma ação ou evento: ou ela está de acordo com o conceito, ou ainda aparece como uma determinação abstrata do entendimento.

Se o fim é *objetivo*, já se pode afirmar que se localiza no coração da filosofia para a qual apenas a verdade tem valor; mas, se o objetivo procede de um pressuposto subjetivo, ainda se está no nível das ciências do *entendimento*. Para o primeiro, o objetivo final, o Estado, já é, em geral, a realização formal da Ideia, o que lhe permite examinar sua objetividade como uma existência empírica universal, universalmente válida para ele como para os outros povos na história mundial. Mas, para os segundos, o fim subjetivo, a variabilidade simples, é apenas uma *narrativa* inútil e desconectada - "nem mesmo um conto infantil" - que, como uma "massa de singularidades", "sufoca" e "obscurece" os objetos dignos da história.

A exigência lançada ao historiador de proceder com imparcialidade aparece como um mal-entendido. Este requisito, que é particularmente relevante para a história da filosofia, no sentido de que não deve mostrar nenhuma inclinação a favor da

representação e da opinião, “uma vez que um juiz não deveria ter interesse particular em nenhuma das duas partes conflitantes”, é, portanto, sem sentido. Assim, uma passagem da *Enciclopédia* argumenta que, se um juiz é obrigado a tomar posição diante de interesses distintos, ele deve, para bem decidir, manifestar-se com base no interesse pelo direito. Hegel afirma:

No caso de um juiz, é ao mesmo tempo admitido que ele iria desempenhar sua tarefa de uma maneira estúpida e má se ele não tivesse interesse, quer dizer, um interesse exclusivo, pelo direito, se ele não tivesse o objeto como seu único fim, e se ele se abstivesse de julgar. Esta exigência que é dirigida ao juiz, pode ser chamada de *parcialidade* pelo direito, e nós sabemos muito bem aqui diferenciar essa parcialidade de uma parcialidade *subjetiva*.<sup>20</sup>

Ou seja, com relação à ação de um juiz, é esperado que ele se manifeste/decida segundo o interesse pelo direito. Se ele não tivesse o conhecimento do direito e um interesse por ele, agiria de forma injusta. Neste caso, como observa Hegel, o que geralmente aparece claramente ao público é que há uma diferença entre a *parcialidade* pelo direito e uma parcialidade *subjetiva*, mas

essa diferença é rebaixada através de disputas prosaicas e satisfeitas de si, e nós rejeitamos as duas sortes de interesses, quando se reivindica que o historiador não traz consigo nenhum fim definitivo e nenhum modo de ver determinado de acordo com o qual ele escolheria, eliminaria e apreciaria os eventos.<sup>21</sup>

Para Hegel, portanto, é necessário reconhecer que há diferença entre esses dois níveis de julgamento. Segue-se que se alguém quiser conhecer a história em sua objetividade, é preciso a analisar e a expor de acordo com uma chave de leitura, e que Hegel a denominará especulativa. Pois, o ato de apresentar uma "história

---

<sup>20</sup> *Ency* III, § 549, p. 328.

<sup>21</sup> *Ency* III, § 549, p. 328-29.

sem esse propósito e sem tal julgamento seria apenas uma narrativa sem direção”, sem valor e sem sentido; algo que nem as crianças gostariam de ouvir, pois elas próprios exigem em suas histórias um objetivo e a ligação de eventos e ações com esse objetivo.

Quanto à exigência de *imparcialidade* dirigida à história da filosofia - e aqui Hegel também acrescenta a história da religião, "por uma parte em geral, por uma outra enquanto história da Igreja"<sup>22</sup> -, a imparcialidade segundo a qual estes últimos não teriam qualquer pressuposto, mesmo no que diz respeito à possibilidade de conhecer a verdade objetiva, essa fórmula também é contestada por Hegel. Como ele explica na *Enciclopédia* à propósito do Estado, que anteriormente ele havia considerado como o objetivo final da história de um povo e sobre o qual concluiu que o historiador julga todos os eventos e ações,

da mesma forma, aqui, a *verdade* deveria ser o objeto, a quem seria relacionado os atos e eventos singulares do espírito. Mas se faz, antes de tudo, a suposição oposta, a saber, que de tais histórias teríamos por conteúdo apenas objetivos subjetivos, isto é, apenas opiniões e representações, e não o objeto em e por si, a verdade, e isto por uma razão simples, que não haveria nenhuma verdade.<sup>23</sup>

Em relação à questão anterior, o que aqui se apresenta agora pode ser descrito como a dúvida sobre a possibilidade de um propósito final, a saber, no caso de um juiz que não possa se inclinar por nenhuma das duas partes em disputa, mas que decide à luz da "parcialidade pelo direito", o que acontece quando este já não é mais possível? Se não houvesse a possibilidade de alcançar a verdade como o objeto mesmo, o juiz acabaria por decidir de acordo com sua própria inclinação pessoal; ele tomaria uma

---

<sup>22</sup> *Ency* III, § 549, p. 330.

<sup>23</sup> *Ency* III, § 549, p. 330-331.

posição baseada num critério subjetivo e não com base no direito. Sobre a consequência dessa suposição para o tratamento da história, parece que o historiador (da filosofia ou da religião) deveria se contentar pelo interesse pela verdade como uma "parcialidade no sentido usual (do termo)", algo como uma opinião ou representação sem valor substancial.

Contudo, esta solução não parece satisfatória para Hegel. Para aquele que quer conhecer a verdade das coisas mesmas, apenas uma parcialidade pelo substancial ou a Ideia do Estado (o Estado racional) deve ter um direito absoluto. Assim, considerando esta má parcialidade (a "parcialidade no sentido usual do (termo)"), Hegel dirá que

tem (...)o significado apenas do que é conveniente, de exposição precisa do exterior, somente como um julgamento sem nenhum adicional conveniente, que apenas permite julgamentos qualitativos e quantitativos, de modo algum julgamentos de necessidade e do conceito (cf. Observação dos §§ 172 e 178).<sup>24</sup>

Ora, como o texto indica, devemos distinguir entre os diferentes graus do julgamento do conceito - do "conceito subjetivo" da *Lógica da Enciclopédia* - para entender melhor o significado desta questão. Se um requisito é exigido do historiador que julga (a história ou a filosofia), para aqueles que desejam saber como a verdade é conhecida, torna-se necessário primeiro esclarecer o que é o julgamento.

De acordo com a estrutura da *Ciência da Lógica*, a teoria do *conceito* se apresenta como a "verdade do ser e da essência". Sua progressão não é mais uma questão de passagem ou de *aparição*, mas do *desenvolvimento* de seus momentos como diferenciação que é imediatamente posta ao mesmo tempo que aquilo que é idêntico entre si e o todo. Ao contrário das determinações lógicas do ser e da essência, o conceito apresenta a *universalidade* colocada

---

<sup>24</sup> *Ency* III, § 549, p. 331.

em si mesma. Nas duas primeiras determinações ainda se tem "apenas conceitos *determinados*, conceitos em si, ou o que é o mesmo, *para nós*, como o *Outro* em que cada determinação *passa* ou na qual ela *aparece* e assim é como [um] relativo ..."25; aqui, ao nível do conceito, as determinações são já postas *em e por si mesmas* como um "particular" e, ao mesmo tempo, um "universal" que reenvia a um terceiro termo, o "singular", o "sujeito", que põe seus momentos como idênticos. Na verdade, é por esta unidade dos três momentos não separados do conceito que este é "absolutamente concreto", isto é, a unidade negativa em si enquanto "um ser-determinado-em-e-por si". Uma unidade, deve ser enfatizado, que somente é entendida como eficiência absoluta, porque o conceito é esse momento de "singularidade". De acordo com o ponto de vista de Hegel, a singularidade é o único momento que põe suas determinações; seus momentos aparecem como diferenças, porque é sua reflexão-em-si-mesma negativa. Uma singularidade que não deve ser tomada como uma "singularidade somente *imediata*, singularidade segundo a qual falamos de coisas, de homens singulares". Segundo Hegel, se trata da singularidade do julgamento do conceito, como sua própria posição como sujeito. Quanto aos momentos do conceito, "o singular tem o significado de ser um sujeito".26 Desta forma, entende-se por que Hegel conclui afirmando: "Todo momento do conceito é em si o conceito inteiro (§ 160), mas a singularidade, o sujeito, é o conceito postulado como uma totalidade".27 O "julgamento" é ou aparece porque "a singularidade apenas se apresenta com o julgamento".

O "julgamento" encontrado na *Lógica do conceito* e que, ao mesmo tempo, é refletido no conhecimento da história, apresenta-se em sua verdade como a "diferenciação e determinação imanente

---

<sup>25</sup> HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois. Tome I - *La science de la logique*, 3<sup>ème</sup> éd., édition de 1817, 1827 et 1830, Paris, Vrin, 1986, § 162, p. 408; Doravante : *Ency I*, § 162, p. 408.

<sup>26</sup> Cf. *Ency I*, § 164, p. 410.

<sup>27</sup> *Ency I*, § 163, p. 410.



do conceito". Julgar é o ato de determinar o conceito, ou seja, o ato de *colocar* seus momentos como idênticos.

Essa concepção, no entanto, nem sempre foi bem compreendida. Como sublinha a *Lógica*,

normalmente, logo de início, no caso do julgamento se pensa na subsistência-por-si dos extremos, do sujeito e o predicado, no sentido de que esse seria uma coisa ou uma determinação para e da mesma forma o predicado uma determinação universal fora do assunto, por exemplo na minha cabeça, que seria então unido por mim com aquele, e é nisso que haveria julgamento. No entanto, como a copula, "é", anuncia o predicado do sujeito, essa subunção externa, subjetiva, é suprimida, e o julgamento é tomado como determinação do próprio *objeto*.<sup>28</sup>

Como Hegel ressalta, a copula "é", na realidade, não estabelece uma conexão entre dois "extremos", mas ela existe apenas em virtude da "natureza do conceito de ser, em sua alienação, *idêntica* a si mesma". Assim, o julgamento é entendido como a *posição* das determinidades da identidade "primeira" do conceito, bem como a "divisão original" que se afirma em sua verdade - estes são os dois significados etimológicos do termo "julgamento" que Hegel recorda na *Enciclopédia*, a saber, "a unidade do conceito como a que é a primeira e sua diferenciação como divisão *original*".<sup>29</sup>

Contrariamente ao modo como o *entendimento* a compreende - como uma passagem de termos que persistem em si mesmos sem processos - Hegel vê o conceito como uma forma infinita, como um processo "absolutamente ativo", totalmente junto de si que, ao mesmo tempo, se diferencia e, portanto, é divisão original: "no seu processo, [o conceito] permanece consigo mesmo e (...) por esse processo, de acordo com o conteúdo, nada

---

<sup>28</sup> *Ency I*, § 166, p. 413.

<sup>29</sup> *Ency I*, § 166, p. 413.

de novo é posto, apenas uma mudança de forma, trazida à luz." Ou seja, a ação de julgar engendra uma nova "forma" do conteúdo que permanece em si mesmo eternamente presente.

Admitir que existam, por um lado, os objetos que formariam o conteúdo das representações e, por outro, a atividade subjetiva que, por meio da operação de "abstração e reunião do que há de comum nos objetos, formaria os conceitos destes", isso significaria uma maneira "absurda" de representar os objetos. Ora, o que o pensamento da *razão* quer enfatizar em oposição ao pensamento do *entendimento* é que o sujeito e o predicado, a forma e o conteúdo são realmente idênticos no conceito, cuja diferenciação é posta pelo julgamento que pressupõe o conceito unificado. O processo de julgamento é, portanto, o modo que possui o conceito de se mostrar como um desenvolvimento de si mesmo.

Para facilitar este entendimento, a *Enciclopédia* enfatiza que o julgamento em geral está dividido em vários tipos, de modo que o "julgamento qualitativo/determinativo" é uma das formas lógicas do conceito a partir do qual ele se "divide". Além disso, os vários julgamentos também devem ser considerados como uma determinação progressiva do conceito e, ao mesmo tempo, como relativos às duas esferas precedentes da *Lógica*, a do "ser" e da "essência". Com relação a esta distinção, os julgamentos são os seguintes: a) julgamento qualitativo (b) julgamento de reflexão, (c) julgamento de necessidade, e (d) julgamento do conceito.

O presente texto não irá se concentrar nessas distinções. O que interessa pelo instante é que quando ele contesta a "exigência de imparcialidade", feita explicitamente na *História da Filosofia e na História da Religião*, Hegel retoma, em meio aos diferentes tipos de julgamentos, a crítica do "julgamento qualitativo", o tipo de julgamento que ele também chama de "*determinativo*" ou de "*precisão*" (*Richtigkeit*), de retidão, em relação aos julgamentos de "necessidade" e do "conceito".

No que diz respeito ao questionamento formulado por Hegel na filosofia do *espírito objetivo*, deve-se primeiro ressaltar que o

*juízo qualitativo* ainda é uma afirmação imediata do conceito, que somente se põe em sua determinidade completa no *juízo do conceito*. Nesse sentido, a determinidade desses termos consiste numa relação abstrata entre o sujeito (já posto como universalidade) e seu predicado (como uma qualidade imediata e, portanto, sensível). Como destaca a *Lógica do conceito*, mesmo que essa "primeira negação" postule com "retidão" seu conteúdo, isto é, com "pertinência qualitativa", ainda é uma "relação do sujeito com o predicado que, devido a isso, é um termo relativamente universal, cuja determinidade foi somente negada". O pensamento que é formulado na sua verdade de juízo imediato é, portanto, limitado ao círculo da percepção e da representação finita, onde seu conteúdo permanece "um" singular ao lado de outro – "mas, o singular não é também um universal". Não se pode afirmar sua verdade como tal, mas apenas de forma contingente, em relação a outros singulares, por exemplo, o que não permite falar de uma verdade no sentido completo de seu conteúdo. Em outras palavras, o que ainda não se encontra em um juízo qualitativo é a universalidade da identidade do sujeito e do seu predicado, porque não se pode dizer tão abruptamente do singular que sejam indiferentes uns aos outros.

As "adições" feitas na edição de 1830 da "*Ciência da lógica*" na *Enciclopédia*<sup>30</sup> explicam um pouco mais o significado que Hegel dá a este tipo de juízo estabelecendo uma diferença entre "exatidão" e "verdade". Semelhante ao que ele diz na versão escrita de *Resumo Enciclopédico*, ele mostra neste texto que esses dois termos são frequentemente considerados na vida cotidiana como "sinônimos", o que na realidade não é verdade. Para ele, "exatidão" é apenas um "acordo formal de nossa representação com seu conteúdo, no entanto, esse conteúdo pode ser constituído em outro lugar. Pelo contrário, a verdade [do juízo do conceito] consiste no acordo do objeto consigo mesmo, isto é, com o seu

---

<sup>30</sup> Cf *Ency I*, § 172, p. 596-7.

conceito".<sup>31</sup> Em outras palavras, o que o "julgamento do conceito" põe não é uma identidade imediata, como é a afirmação de uma qualidade abstrata de um ser singular, por mais exata que seja, mas a afirmação da própria verdade do conteúdo de um objeto. No primeiro caso, a qualidade abstrata é apenas um predicado que pode pertencer ao sujeito ou não pertencer a ele, enquanto que no segundo a qualidade do predicado é, segundo Hegel, "a alma do sujeito, por intermédio da qual este, enquanto ele é o corpo desta alma, é cada vez mais."<sup>32</sup> Aqui o sujeito e o conteúdo já não se separam mais. São como uma realidade "única", efetiva. Em outras palavras, o sujeito e o predicado são eles próprios todo o julgamento, isto é, a realidade que é postulada como "unidade do sujeito e do predicado, na medida em que é o conceito". Assim, esses termos que aparecem "sinônimos" - "a exatidão" e a "verdade" - são de fato apenas "graus" diferentes da atividade própria do conceito que é apreendida em sua particularização, isto é, do pensamento que se apreende no ser e que retorna, passando de uma determinação imediata para outra mediata, para a sua verdadeira identidade.

### Considerações finais

Sem procurar aprofundar essas diferenças entre os vários tipos de julgamentos, se destaca para a reflexão sobre a história que, em geral, o próprio conhecimento das coisas no sentido subjetivo, como a operação e a forma do pensamento *consciente de si* - da "Filosofia do espírito" *subjetivo* - e também no sentido *lógico* - da "Ciência da lógica" ao nível da teoria do conceito -, se apresenta como a progressão das determinações do conceito de *seu* próprio julgamento até se afirmar como um *silogismo* - o estado em que a copula "é", que postula a identidade do sujeito e o

---

<sup>31</sup> *Ency I*, § 172, p. 596-7.

<sup>32</sup> *Ency I*, § 172, p. 596-7.

predicado, realiza seu significado pleno. O que é observado anteriormente nesta progressão é que a relação entre o sujeito e o predicado, a forma e o conteúdo são apresentados como "*diversos*, que caem um fora dos outros". Uma vez superada esta situação, que se apresenta como imediata, a relação dessas determinações ocorre de acordo com o conceito, em seu "em si", isto é, como o "idêntico", a "totalidade concreta do sujeito". Neste momento, a multiplicidade variada e indeterminada das primeiras correlações é superada e, em última análise, suas determinações tornam-se apenas "*singularidade*", isto é, o particular e o universal são encontrados na identidade como reflexão-em-si dessas determinações.

O que aparece com mais evidência é que, no âmbito da lógica do conceito, a exigência de "imparcialidade" só pode ser pensada em termos de "representação ou pensamento arbitrário", isto é, de acordo com um julgamento que não põe a necessidade da identificação do pensamento e do seu conteúdo e, desta forma, como um pensamento que se situa fora do *saber*. Como se viu, o julgamento imediato, o qualitativo, concebe a verdade da história através de um esforço da inteligência que, de fato, não é a "*o conhecer*". Ao separar os termos do julgamento, ele opera o que Hegel chama uma das formas de reflexão em voga em sua época e que é "a das *forças e faculdades da alma*, da inteligência ou do espírito". Ele afirma:

"A *faculdade* é, como a *força*, a *determinação fixa* de um conteúdo, representado como reflexão em si. A *força* (§ 136) é, é verdade, a *infinitude* de forma, interior e exterior, mas sua finitude essencial contém a *indiferença* de *conteúdo* da forma (Ibid. REM.). Nisto reside o irracional (...)"<sup>33</sup>

Ou seja, ao estabelecer a separação do pensamento e do seu conteúdo, fixando uma determinação como "subsistindo por si",

---

<sup>33</sup> *Ency* III, § 445, p. 241.

essa diferenciação não pode representar a verdade do saber. Como uma inteligência ou um espírito (subjetivo), essa forma de reflexão em voga representa apenas um obstáculo na verdadeira determinação da atividade inteligente. A parcialidade pelo conceito, portanto, se revela como a forma mais acertada de conduzir a reflexão sobre a história. Pois, é na história que esse conceito se manifesta em toda sua plenitude.

## Referências

HEGEL, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Texto integral, apresentado e traduzido e anotado por Bernard Bourgeois. Tomo I - *La science de la logique*, 3<sup>ème</sup> éd., édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, 1986; Tome III - *Philosophie de l'esprit*, édition de 1817, 1827 et 1830, Paris: Vrin, 1988.

\_\_\_\_\_. *La raison dans l'histoire*. Tradução, introdução e notas por Kostas Papaioannou. Paris: Christian Bourgeois Editeur, 1991.

\_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band I: *Die Vernunft in der Geschichte*. Hrsg. von J. Hoffmeister, Hambourg: F. Meiner, 1955.

# La transición de la contradicción al fundamento en la *Ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia*

Javier Balladares Gómez<sup>1</sup>

Una de las grandes diferencias que se pueden localizar en el tratamiento de la Lógica de la *Enciclopedia* y en el de la *Ciencia de la lógica* es el pasaje o transición hacia el fundamento. Mientras que en la segunda este pasaje se detalla en varias páginas y Hegel nos guía en la complejidad de esta transición, en la *Enciclopedia* tal movimiento es rápido y —podríamos decir—, precipitado. En la *Ciencia de la lógica* la transición se lleva a cabo desde la contradicción hacia el fundamento, mientras que en la *Enciclopedia* ésta ocurre con tal brevedad que parece más bien una transición desde la oposición al fundamento. Es decir, no existe un tratamiento propio de la contradicción como determinación reflexiva en la *Enciclopedia*. Ésta solo es mencionada brevemente en el parágrafo 120.

¿Qué consecuencias debemos extraer de esta gran diferencia? Por supuesto, hay varias hipótesis al respecto: desde asumir esta diferencia debido al carácter de compendio de la *Enciclopedia* (que implicaría la estrategia de evitar la complejidad en esta última obra, en aras de producir una obra más didáctica), hasta el sostener que la posición del propio Hegel ha cambiado en el transcurso de tiempo que hay en la escritura de ambas obras. Por ejemplo, Giacomo Rinaldi escribe:

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa; Email: javierbgz@gmail.com

“Es probable que el desarrollo dialéctico de la categoría de Fundamento expuesto en la *Ciencia de la lógica* constituya el ejemplo más conspicuo de las deficiencias por las cuales los críticos de Hegel están acostumbrados a culpar a su pensamiento: excesivamente abstruso, lleno de astutas y complicadas deducciones, oscuro, etc. Por lo tanto, no es de extrañar que en la *Lógica* de la *Enciclopedia* él mismo decidiera suprimirlo en *in toto*.”<sup>2</sup>

Es decir, que las secciones que no reaparecen en la *Enciclopedia* habrían sido suprimidas en aras de hacer menos “oscuro” el nuevo tratamiento de la *Lógica* de la *Enciclopedia*. Por ello, el camino natural para trabajar un momento preciso de la *lógica* —como lo es la transición de un momento a otro—, parece ser el inclinarnos por el tratamiento más desarrollado de la *Ciencia de la lógica*. Pero darle preferencia a la transición que aparece en ésta obra, implica aceptar que el paso por la contradicción es necesario, indispensable. Por ello, en este trabajo se buscará señalar la importancia de la contradicción para que el fundamento pueda ser afirmado como el último momento de las determinaciones puras de la reflexión, antes de dar paso a la existencia.<sup>3</sup> Pero, ¿qué quiere decir esto?

Una determinación reflexiva o esencialidad no es una categoría como las que aparecen en la “Doctrina del ser” (Primera parte de la *Ciencia de la lógica*). Implica un movimiento del pensamiento de sí hacia sí mismo. El fundamento como una determinación reflexiva quiere decir, en primer lugar, que el fundamento no es un sustrato ni algo externo al desenvolvimiento lógico que Hegel nos está mostrando, sino que él es, como toda

---

<sup>2</sup> Rinaldi, Giacomo. *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Studies in the History of Philosophy, Nueva York, The Edwin Mellen Press, 1992, p. 200.

<sup>3</sup> “El *fundamento* es, él mismo, *una de las determinaciones reflexivas* de la esencia; pero es la última, más bien es sólo la determinación que consiste en ser una determinación superada.” Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*, tr. Félix Duque, Madrid, ed. Abada, 2011, p. 391.



determinación reflexiva, *negatividad*.<sup>4</sup> Este movimiento negativo alcanza uno de sus momentos más altos en la contradicción como determinación reflexiva. Hegel es muy enfático en señalar que una vez que hemos arribado a la contradicción, hay dos opciones: o bien hundirse en la nada, o ir al fundamento. O para decirlo de otro modo: o bien los momentos de la contradicción se suprimen mutuamente, o bien se genera un movimiento reflexivo que modifique el terreno de la contradicción y lo convierta en algo distinto. Este último movimiento es propiamente la transición o pasaje de la contradicción al fundamento, del cual este trabajo quiere dar seguimiento.

### **Las determinaciones de la reflexión o esencialidades**

Para entender la transición de la contradicción al fundamento hay que referirnos, aunque sea de manera breve, al movimiento más general que va de las determinaciones de la reflexión hacia el fundamento, porque en ese movimiento se encuentra la explicación de por qué se trata de una transición (un movimiento orgánico y necesario), y no sólo de temas separados o inconexos. Parece tratarse de una afirmación obvia, pero es prudente hacerlo porque implica considerar la Lógica de Hegel como una obra que presenta el desarrollo inherente de las determinaciones y categorías lógicas. Este carácter, por supuesto, está presente en ambas obras, aunque con meticulosidad distinta. A pesar del carácter de compendio, la *Enciclopedia* no difiere de la *Ciencia de la lógica* en su intención de construir un sistema categorial. Hegel escribe en el Prólogo de la *Enciclopedia* de 1827: “El título de *Enciclopedia* podría parecer a primera vista que permite un menor rigor en el método científico y un enlace [más] extrínseco [de los contenidos]; pero ocurre que la naturaleza del

---

<sup>4</sup> Esto, claro está, no significa negar unilateralmente que el fundamento haya sido pensado —como todas las determinaciones reflexivas— a lo largo de la historia de la filosofía de otro modo, ya sea como un principio o sustrato.

asunto comporta que la conexión lógica deba permanecer como base [de la exposición].”<sup>5</sup>

Esto significa que el tratamiento de la *Enciclopedia* no concede en dejar de pensar la sistematicidad de lo allí tratado. Esto, por supuesto va en contra de la idea de pensar a Hegel de manera fragmentada, colocando sus momentos de manera aislada, o intentar buscar su sentido partiendo de otros paradigmas. En el caso de la contradicción, piénsese, por ejemplo, en algunos proyectos recientes por pensar —incluso legitimar— a Hegel a partir, por ejemplo, de las llamadas lógicas (formales) paraconsistentes.

Comencemos pues con este intento de entender qué es lo que sucede en el paso de la contracción al fundamento. Esta transición ocurre en la *Doctrina de la esencia*, donde Hegel muestra el modo en que la esencia se determina reflexivamente primero como identidad hasta llegar a la contradicción. Se refiere a la primera del siguiente modo:

“La esencia es la simple inmediatez en cuanto inmediatez asumida. Su negatividad es su ser; ella es igual a sí misma dentro de su absoluta negatividad, por la cual el ser otro y la referencia a otro ha desaparecido sin más en sí mismo dentro de la pura autoigualdad. La esencia es pues simple *identidad* consigo. Esta identidad consigo es la *inmediatez* de la reflexión. No es aquella igualdad consigo que es el *ser* o también la *nada*, sino la igualdad consigo que, en cuanto que se produce como unidad, no es un restablecimiento a partir de otro, sino este puro producir desde y hacia sí mismo: la identidad *esencial*.”<sup>6</sup>

Es decir, se trata del momento en que la esencia excluye lo que Hegel denomina como “inesencial” (que no es otra cosa que el *ser* cuyas categorías trató en la “Doctrina del ser”), y al hacer esto,

---

<sup>5</sup> Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830), trad. de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997, p. 60.

<sup>6</sup> Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*, p. 459.

ella no hace sino relacionarse o referirse a sí misma: *la esencia reflexiona sobre sí misma*, y eso es precisamente la identidad. No se trata de la identidad de algo, sino de un movimiento auto-reflexivo que produce la esencialidad llamada identidad. Más adelante Hegel dice que este momento no es sino la esencia en su momento de mayor simplicidad: “La identidad es lo mismo que la esencia”, en su forma más simple.

El siguiente momento, el de la diferencia, se constituye gracias a la negatividad que produce la identidad. Hegel es muy claro en señalar que no se trata de lo inesencial negado (el ser), sino de la negatividad interna al movimiento reflexivo.<sup>7</sup> Es decir, la identidad de la que se habla aquí no es una identidad puesta desde fuera de aquello que se dice posee identidad, sino un movimiento de la reflexión que retorna a sí misma. Tal movimiento tiene una estructura que en realidad es idéntica a la de la diferencia, que también es un movimiento reflexivo que parte de sí mismo hacia sí. Ambos —identidad y diferencia— poseen la misma estructura reflexiva, por decirlo de algún modo. Stephen Houlgate lo refiere de este modo:

“Nótese que la afirmación inicial de Hegel *no* es que la identidad sea explícitamente diferente de la diferencia y por eso no es más que la diferencia misma. [...] Como completa auto-relación, tal diferencia no difiere de nada más que de *sí misma*. Al diferenciarse de ella misma, sin embargo, la diferencia es necesariamente diferencia *que no sólo es diferencia*. De hecho, es

---

<sup>7</sup> Al respecto, Stephen Houlgate escribe: “La identidad es entonces, lo que Hegel llama «la *inmediatez* de la reflexión». Como tal, nunca está simplemente dada, sino constituida, o constituida ella misma, a través del movimiento de auto-negación. La identidad, en otras palabras, es ser o *inmediatez* que se establece a sí mismo a través de *no ser solamente negativo*. De hecho, de la identidad se puede decir que *consiste* en última instancia, en no ser solamente negativa, ya que no es más que la auto-relación de la negatividad auto-negada. Desde este punto de vista, escribe Hegel, la identidad es idéntica con la propia reflexión o “negación absoluta” —“la negación que se niega inmediatamente a sí misma”. Otra forma de afirmar este punto es diciendo que la identidad no es más que la *diferencia*.” Houlgate, Stephen. “Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel’s *Science of Logic*” en Stephen Houlgate y Michael Baur (editores). *A Companion to Hegel*, ed. Wiley-Blackwell, West Sussex, 2011, p. 148.

precisamente por *no* ser sólo diferencia, que la diferencia constituye la *identidad*. El punto de Hegel, sin embargo, es que la diferencia constituye la identidad por ser el puro auto-relacionarse de la *diferencia*. La identidad, entendida como consistiendo en la reflexión y la negación, es, pues, no otra cosa que la diferencia absoluta como tal.”<sup>8</sup>

Se puede entender así: la identidad se refiere a sí misma, pero produce una negación, que es la diferencia. Y al pensar esa diferencia reconocemos en un primer momento que tiene la misma estructura que la identidad. Pero, en un segundo momento, caemos en cuenta que la identidad necesita a la diferencia para poder constituirse como tal, y del mismo modo, que la diferencia requiere a la identidad para constituirse como diferencia. Si no pasamos a este segundo momento, identidad y diferencia serían sólo un puro movimiento reflexivo simple que no determina nada.

Una forma distinta en que Hegel muestra la necesidad de pasar a este segundo momento es refiriendo a los caminos sin salida que implica el carácter tautológico de la identidad. La crítica a la tautología de la identidad abstracta ( $A=A$ ) no constituiría sólo un momento de distanciamiento de ese pensamiento, sino la muestra de que la idea de identidad implica necesariamente la de diferencia. Y lo inverso también es verdad: la diferencia implica y presupone la identidad, lo que ella niega.

Y es en este punto que deberíamos detenernos un momento. Lo que ocurre a continuación es importante para pensar la transición que nos ocupa. Hegel señala que la identidad se vuelve una totalidad que es ella misma y que a la vez la implica como un momento (ella es todo y parte) que requiere a su negación, la diferencia. Y que la diferencia, del mismo modo, es una totalidad y momento de ésta, junto con su opuesto, la identidad. Esto es importante porque, se produce un espacio en que identidad y

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 148.

diferencia conviven. A ese espacio, terreno común, Hegel lo llama protofundamento:

“La diferencia es el todo y su propio *momento*, igual que la identidad es justamente en la misma medida su [propio] todo y su momento. — Hay que considerar esto como la naturaleza esencial de la reflexión y como el *determinado protofundamento [Urgrund] de toda actividad y auto-movimiento*. — Lo mismo la diferencia que la identidad se convierten en *momento* o en ser-puesto porque ellos, en cuanto reflexión, son la referencia negativa a sí mismos.”<sup>9</sup>

¿Qué significa esto? Intentaremos responder más adelante. De momento, resulta claro que se trata de demostrar que el movimiento reflexivo de ponerse a sí mismo y a su negación es un movimiento incesante. En otro lugar Hegel señalará que en el momento de la identidad y diferencia opera ya una contradicción, pues cómo sabemos, es la contradicción el motor de toda actividad y auto-movimiento. El terreno de esta contradicción sería ese fundamento en su forma más simple o poco desarrollada, primordial, si se quiere. Regresaremos a este punto.

El movimiento reflexivo de identidad y diferencia (reflexión que pone y presupone) avanza cuando cada uno de estos momentos alcanza o logra cierta indiferencia gracias a una reflexión extrínseca o externa. Es lo que Hegel llama diversidad. La identidad —gracias a la reflexión externa en el momento de la diversidad— se vuelve igualdad, y la diferencia desigualdad. Esto provoca que los *diversos* resulten indiferentes unos de otros. Recurrimos nuevamente a Houlgate, que expresa este momento así:

“Los dos momentos que constituyen la diversidad son identidad y diferencia. Como momentos separados diversos, sin embargo, ambos son reflejados dentro de ellos mismos y entonces son completamente *auto-relacionados*. Como tal, Hegel escribe,

---

<sup>9</sup> Hegel. G.W.F. *Ciencia de la lógica*, p. 466.

«dentro de la determinación de la identidad no son sino referencias a sí mismas». Como momentos *diversos*, por lo tanto, ellos no están relacionados uno con otro, o determinados con respecto a otro, como identidad y diferencia, sino que son simples *identidades separadas*. Estos momentos diversos son por tanto, como Hegel dice, «indiferentes» a la diferencia determinada entre ellos.”<sup>10</sup>

Con la diversidad no sólo pasamos a una nueva determinación reflexiva, sino que también cambia la estructura de la reflexión: la de la reflexión extrínseca o externa. Ello es lo que posibilita que la mutua dependencia reflexiva del momento anterior se rompa. Y por eso mismo, en la diversidad no hay lugar para contradicción alguna. Lo que se gana es la multiplicidad de *identidades separadas*.

Con el advenimiento del campo de la *diversidad* parece que estamos en un punto en que la relación de sus momentos es más frágil que nunca: ellos son mutuamente indiferentes. Sin embargo, el propio desenvolvimiento de la diversidad nos conducirá a la *oposición*. Que no es otra cosa que el desarrollo de las categorías de igualdad y desigualdad. Hegel nos muestra como la igualdad se vuelve lo positivo, y la desigualdad lo negativo. Al hacer esto se encamina a la ruptura de la indiferencia de los diversos. La polaridad nos llevará a reconocer que en realidad ambos se necesitan, que son interdependientes: lo positivo no es sin lo negativo y lo negativo no puede ser sin lo positivo. Esto podría entenderse como la interiorización de lo que anteriormente denominamos las totalidades separadas de identidad y diferencia; o mejor, el hacer explícito el carácter contradictorio que aparecía ya desde la diferencia.

Cuando radicalizamos la oposición, reconocemos que los polos no son externos o indiferentes entre sí, sino que se presuponen mutuamente. La diferencia se “interioriza”. Eso es ya

---

<sup>10</sup> Houlgate, Stephen. “Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel’s *Science of Logic*”, p. 150.

la contradicción. En la *Enciclopedia*, nos encontramos con el pasaje casi directo de la oposición al fundamento. Aquí la cita del párrafo 120:

“Lo *positivo* es aquel *diverso* que de suyo y a la vez *no* debe ser indiferente ante su referencia *a su otro*. Lo *negativo* debe ser de *suyo* igualmente autosuficiente, referencia negativa *a sí mismo*, pero a la vez, en tanto simplemente negativo, ha de tener esta referencia a sí, su positividad, solamente en lo otro. Ambos *son así* la contradicción asentada, ambos son en sí *lo mismo*. Y ambos son también *para sí*, por cuanto cada uno es la superación del otro y de sí mismo. Ambos se van así a pique y al *fundamento*”.<sup>11</sup>

Como se ve, en la *Enciclopedia* la contradicción está muy lejos de ser excluida. Sin embargo, resulta claro que su tratamiento resulta más rico en la explicación de la *Ciencia de la lógica*, en donde Hegel se detiene en el camino que seguirán el lado positivo y el negativo de la oposición.

### **Pasaje de la contradicción al fundamento en la *Ciencia de la lógica***

¿Cómo es que el lado positivo y el lado negativo de la oposición terminan en contradicción y eso nos conduce al fundamento? Los lados de la oposición, el positivo y el negativo, en un principio aparecen como siendo auto-subsistentes (esa auto-subsistencia la alcanzaron en el momento de la diversidad). Su desarrollo muestra que la presencia de cada uno depende del otro polo. Esta “interdependencia” se vuelve cada vez más fuerte hasta el punto en que ambos forman parte de una unidad auto-excluyente: lo positivo depende de la negación de lo negativo y viceversa. Pero al negar al otro polo, en gran medida el polo anulador se anula a sí mismo. Este es el problema que está

---

<sup>11</sup> Hegel. G.W.F. *Enciclopedia*, § 120, p. 218.

presente en la esencialidad de la contradicción. Para que cada polo pueda afirmarse necesita negar a su otro —que ya no es indiferente—, pero al hacerlo, pierde aquello a partir de lo que se afirmaba. Por eso es que la contradicción es un momento en el que no es posible mantenerse. Pero ese no poder mantenerse en la contradicción no quiere decir que sea impensable, o que la contradicción no sea. De hecho, descubrimos que en cierto modo la contradicción ya estaba allí desde el momento en que surge la esencialidad de la diferencia. Hegel escribe: “La diferencia en general es ya *en sí* la contradicción; pues ella es la *unidad* de [momentos] tales que solamente son en la medida en que *no* son *uno*, y la *separación* de [momentos] tales que solamente son en cuanto separados *dentro de la misma referencia*.”<sup>12</sup>

La contradicción implica entonces la unidad y la separación de los momentos de la reflexión: es decir, de identidad y diferencia. Sólo que hay una diferencia entre la contradicción en el momento de la diferencia en general, y el de la contradicción posterior a la esencialidad de la oposición:

“Lo positivo y negativo son, empero, la contradicción *puesta* porque, al ser unidades negativas, ellas mismas son su propio poner, siendo allí cada uno el asumir de sí y el poner de su contrario. — Ellos constituyen la reflexión determinante en cuanto *excluyente*, porque el excluir es *un solo* diferenciar, y cada uno de los diferenciados, en cuanto excluyente, es él mismo el excluir total; cada uno se excluye a sí dentro de él mismo.”<sup>13</sup>

Es decir, que la contradicción de la diferencia en general no alcanza aún el momento en que es necesaria la exclusión de lo negativo; en la (llamada) contradicción *puesta* esta exclusión aparece con toda su fuerza. Parece que hemos llegado a un callejón sin salida. Si la contradicción es esto, —a saber: el excluir el otro

---

<sup>12</sup> Hegel. G.W.F. *Ciencia de la lógica*, p. 482.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 483.



polo—, y al hacer esto lo único que se alcanza es la autodisolución, entonces, estamos sin duda ante un camino que se topa con un abismo, y del cual parece no haber retorno.

Y ese, en efecto, es una de las vías de la contradicción. Pero hay otra. ¿Por qué hay dos vías? Justo porque la contradicción viene de la oposición, y ésta tiene dos polaridades, cada una de las cuales se comporta de manera distinta en la contradicción. Hegel señala explícitamente que el lado positivo de la oposición se desarrolla hasta alcanzar la *contradicción en sí*, mientras que el lado negativo se desarrolla hasta ser la *contradicción puesta*.

Esto quiere decir, en el caso del lado positivo, que el ser puesto (por la reflexión) busca afirmarse como auto-subsistente al darle primacía al lado de la igualdad y la identidad. Pero como ya veíamos, este movimiento aunque busque suprimir lo negativo y la diferencia, no alcanza a lograrlo porque al negar la diferencia, la identidad se pierde. (Si no hay un lado negativo, la sola idea de un lado positivo colapsa). O como lo dice Hegel, al buscar excluir lo negativo, lo positivo se vuelve en ese mismo acto, lo negativo. Buscaba afirmar lo positivo, pero más bien lo mina, y afirma lo negativo. Este movimiento es, pues, *contradicción en sí*.

La *contradicción puesta* es el desarrollo del lado negativo de la oposición. En este caso el ser puesto (por la reflexión) se alinea del lado de la desigualdad, y por lo tanto busca negar la igualdad, que es su otro. Pero al hacer esto, necesariamente tiene que negar la forma misma de la reflexión que lo constituye; es decir, dejar de reflejarse en sí misma, pues esa forma de auto-reflexión es auto-igualdad, identidad. También es contradicción, pero *puesta*, nos dice Hegel. Allí, “la reflexión se excluye a sí misma”.

¿Cuál es la diferencia en estos dos tipos de contradicción? En el primer caso, en la *contradicción en sí* desde el lado positivo de la oposición, lo que ocurre es un traspasar de un polo a otro: lo positivo se vuelve negativo. Este proceso puede ser incesante, parece decirnos Hegel. Y su resultado no es sino la disolución. Cito

a Hegel: “Cada uno [de los lados] es sencillamente el transitar o, más bien, el trasponerse de sí en su contrario. Este incesante desaparecer de los contrapuestos dentro de ellos mismos es la *más próxima unidad* que viene a darse por la contradicción llevada a cabo: es el *cero*.”<sup>14</sup>

La *contradicción en sí* anula lo que estaba puesto por la reflexión. Sin embargo, la contradicción que Hegel llamaba *contradicción puesta*, tiene un destino diferente. Lo que ocurre allí es que en el mismo acto en que la reflexión se auto-niega por buscar negar la identidad, también supera el ser puesto de la reflexión, pero sin llegar a cero. Pues esta auto-negación de la reflexión, escribe Hegel, es reflexión *ponente*. Por lo cual lo que se suprime es sólo el ser puesto de lo positivo y lo negativo, que tenían la apariencia de ser auto-subsistentes. La diversidad que sostenía la oposición, se disuelve por completo aquí, pero algo queda. Es precisamente en este movimiento que Hegel introduce el fundamento:

“La contradicción no contiene empero meramente lo *negativo*, sino también lo *positivo*; o sea, la reflexión que se excluye a sí misma es al mismo tiempo reflexión *ponente*; el resultado de la contradicción no es solamente cero. — Lo positivo y negativo constituyen el *ser puesto* de la auto-subsistencia; la negación de ella por ella misma asume el *ser puesto* de la auto-subsistencia. Esto es lo que, dentro de la contradicción, va en verdad al fundamento, hundiéndose dentro de él.”<sup>15</sup>

La *contradicción puesta* es tal (es decir, puesta), en la medida en que se devela que la auto-subsistencia (*Selbständigkeit*) de los polos que se contradicen es producto de la reflexión ponente (y no algo ya dado). Es decir, que la contradicción en tanto esencialidad reflexiva, ha puesto esos polos. Los polos en ese momento —al

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 484.

igual que en la versión anterior— se desploman, *se destruyen*. La cita de Hegel: “*Ellos se destruyen a sí mismos [Sie richten sich zugrunde]* al determinarse como lo idéntico consigo, pero haciéndolo allí más bien como lo negativo, como un idéntico consigo que es referencia a otro.”<sup>16</sup>

Inmediatamente Hegel nos señala que este “ir a pique, irse a fondo” no es la única opción. Pues habría que poner atención a algo que está ocurriendo en este movimiento. Aquí es donde Hegel realiza el famoso juego de palabras al usar la expresión “zu grunde gehen”, que significaría tanto *ir a fondo*, *hundirse*, incluso *perecer* y *morir*, como también *dirigirse al fundamento*.

Sabemos que este recurso le ha valido tanto respeto por la sutileza de este ingenioso uso del lenguaje, como rechazo. Representativo de lo último es Pierre Macherey, quien en su obra de 1979 *Hegel o Spinoza* señala que “todo el razonamiento de Hegel se construye aquí sobre un juego de palabras que toma como pretexto la expresión “*zum Grunde gehen*”: volver al fundamento, que quiere decir también “ir al abismo”.”<sup>17</sup> Como si todo el asunto fuese producto de un malabarismo con las palabras.

Si no estamos ante un mero malabarismo, y más bien se trata de un movimiento reflexivo que es captado de manera magistral por el ingenio y agudeza de la expresión ya señalada, habría que pensar que es eso de *volver al fundamento*, y porque aparece en este momento.

Lo que hemos visto hasta ahora es que cuando los polos de la oposición buscan afirmar su auto-subsistencia (*Selbständigkeit*) terminan transformando la oposición en contradicción, y al aferrarse en su propia auto-subsistencia no hacen sino auto-anularse. El resultado es cero en el polo positivo, y en el negativo los polos van a fondo, se destruyen. Pero aquí, dice Hegel, hay que

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 484.

<sup>17</sup> Macherey, Pierre. *Hegel o Spinoza*, trad. Ma. del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2014, p. 46.

estar atentos a no quedarnos en esta destrucción de los polos, porque, como ya decíamos, algo más está ocurriendo. Aquello que hay hacer es no concentrarnos únicamente en los polos que se destruyen, perecen o se van a fondo, sino en la reflexión excluyente. Con la contradicción, cada polo aparece como *ser puesto*, ¿puesto por quién? Por la reflexión. Si los polos no son auto-subsistentes, se anulan, caen. Y lo que se muestra es que *lo verdaderamente auto-subsistente, es la reflexión*. No es que la oposición no sea reflexión, ella es una de las esencialidades. Lo que ocurre es que desde el momento de la diversidad (que es parte de la diferencia) nos encontrábamos en el momento de la llamada reflexión externa. Allí, los diversos y los opuestos aparecen como si fuesen auto-subsistentes, independientes de la reflexión. Con la afirmación de la reflexión excluyente como reflexión que pone (a los opuestos), se afirma ésta como lo esencial, vuelve a ser esencia en su unidad. Citamos a Hegel:

“La *determinación excluyente misma* se es de esta manera lo *otro*, cuya negación ella es: el acto de asumir/superar este ser puesto no es a su vez, por tanto, ser puesto como lo negativo de otro, sino que es el coincidir consigo mismo, es la unidad positiva consigo. La auto-subsistencia es así, por su *propia* negación, unidad que retorna a sí, en cuanto que ella retorna a sí por la negación de su ser puesto. Ella /la reflexión/ es la unidad de la esencia: ser idéntica consigo por la negación, no de otro, sino de ella misma.”<sup>18</sup>

Es decir, que si descentramos nuestra atención de lo que ha ocurrido con los polos de la contradicción, y miramos hacia la reflexión, vemos que *ésta* se ha restablecido como una unidad. Hegel lo dice de manera más clara aquí:

“De conformidad con este lado positivo, a saber: que la auto-subsistencia dentro de la oposición, en cuanto reflexión

---

<sup>18</sup> Hegel. G.W.F. *Ciencia de la lógica*, p. 485.

excluyente, se convierte en ser puesto, y que precisamente en la misma medida asume el hecho de ser ella misma un ser puesto, no es sólo que la oposición se haya [hundido] *hasta el fondo*, sino que ha regresado a su *fundamento*.<sup>19</sup>

En este caso —en la contradicción puesta, no en la contradicción en sí— no es que haya dos opciones: por un lado que los momentos de la contradicción se hundan, perezcan, y que, por otro lado, regresen a su fundamento. Sino que ambas cosas suceden en el mismo movimiento. Esto es así porque lo que se hunde, *perece*, son los polos de la oposición. Lo que cae es la supuesta auto-subsistencia de los polos. Ellos “se hundan hasta el fondo”. Y lo que regresa al fundamento no son esos polos, sino la reflexión, que re-establece su unidad, y se pone a sí misma como auto-subsistente. Hegel escribe: “lo positivo y negativo vienen depuestos a [términos] tales que son *solamente determinaciones*: y, así, al venir el ser-puesto a convertirse en ser puesto, ha retornado en general a su unidad consigo: él es la *esencia simple*, pero la esencia en cuanto *fundamento*. Mediante la superación de las determinaciones de la esencia, contradictorias en sí mismas, la esencia es restablecida.”<sup>20</sup>

Es a la unidad de la reflexión, que recordemos se había escindido en identidad y diferencia, y se habría multiplicado en la diversidad, es pues, a esta unidad de la reflexión a la que Hegel llama *fundamento*. Por supuesto, esta forma de determinar al fundamento es la más simple, aún falta todo el desarrollo de ella, la última de las determinaciones de la reflexión de la esencia. En la *Enciclopedia*, Hegel comienza determinando al fundamento acentuando este aspecto de unidad del fundamento: unidad de identidad y diferencia:

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 485.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 485.

“El *fundamento* es la unidad de la identidad y la diferencia; es la verdad de aquello que la diferencia y la identidad han dado como resultado: la reflexión-hacia-sí que es igualmente reflexión-hacia-otro, y viceversa. El fundamento es *la esencia* sentada como *totalidad*.”<sup>21</sup>

Esta forma directa de caracterizar la unidad re-establecida de la reflexión de la esencia en la *Enciclopedia* contrasta con el tratamiento del fundamento en este mismo momento de mayor simplicidad de esta esencialidad en la *Ciencia de la lógica*. Allí, Hegel enfoca con un mayor énfasis el aspecto de auto-reflexión que implica la esencia como fundamento, y que ha alcanzado tras la contradicción. Se podría decir que poner el fundamento simplemente como la unidad de identidad y diferencia, es una forma resumida de presentar todo este movimiento.

¿Cuáles serían las enseñanzas que podríamos sacar de aquí? Por supuesto, para un oponente de Hegel toda esta exposición no sería sino la muestra perfecta de la crítica a menudo señalada contra él: en la medida en que estas determinaciones reflexivas de la esencia parecen no tener ningún “ancla” con algún aspecto “empírico”, entonces el pensamiento fluye sin fricción alguna cayendo en una especie de perpetua oposición consigo mismo, cuyo síntoma más evidente sería el tratamiento de los principios que corresponderían a cada esencialidad: principio de identidad y de no-contradicción para la esencialidad de identidad, el principio de diversidad (Todas las cosas son diversas) para la diferencia en su momento de diversidad, y el principio del tercero excluido para la oposición. Para Hegel, en esta sección, todos estos principios o leyes del pensamiento mostrarían su fragilidad, pues su legislación se mostraría impotente con los movimientos reflexivos de la esencia. El principio de identidad, si se aplica consistentemente y deja atrás su formalismo y abstracción, piensa Hegel, nos lleva a la diferencia, y mina su propio contenido (formal). Lo mismo con los

---

<sup>21</sup> Hegel. G.W.F. *Enciclopedia*, § 121, pp. 218-219.

demás principios: su desarrollo al final tendría un camino semejante al del tratamiento de las esencialidades.

“la identidad, la diversidad y la contraposición, han sido establecidas dentro de una proposición, aquella determinación a la cual pasan ellas como a su verdad, a saber, la *contradicción*, debiera entonces venir aún con más razón captada y dicha dentro de una proposición [o principio]: *Todas las cosas son en sí mismas contradictorias*; en el sentido, además, de que, frente a las otras, esta proposición expresa mejor la verdad y la esencia de las cosas.”<sup>22</sup>

Por supuesto, este principio sólo sería, en última instancia, el que mejor capta el movimiento de la reflexión. Pero aun así, no dejaría de ser insatisfactoria, dada su forma inmóvil, y de que en ella misma como principio, no nos señala qué ocurre después con la contradicción, es decir, no nos muestra el *perecer* de los elementos opuestos y el retorno de la unidad de la esencia tras la contradicción.

Tal crítica sería tentadora sólo en la medida en que presuponemos que los llamados principios deben ser estáticos. Y cómo sabemos, no es que Hegel padezca de una especie de pulsión en favor del movimiento y contra lo inmóvil. El movimiento es necesario en la medida en que las categorías, esencialidades y demás conceptos de la Lógica —pretende Hegel—, deben ser deducidos, o mejor, deben mostrar su necesidad. Y el camino que muestra este constante movimiento desde la simplicidad de la esencialidad de la identidad hasta el fundamento, es lo que Hegel considera una demostración necesaria.

Y para volver al tema de la comparación entre la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia*: como ya se adelantaba desde el principio, sólo en la primera encontramos un tratamiento pormenorizado de la transición de la contradicción al fundamento.

---

<sup>22</sup> Hegel. G.W.F. *Ciencia de la lógica*, p. 491.

La transición en la *Enciclopedia* está elaborada en tan pocas líneas que es difícil darle seguimiento sin recurrir a la *Ciencia de la lógica*. Podemos desechar que, en este caso, estemos ante una modificación en el pensamiento de Hegel, sino ante una abreviación. Lo cual es entendible si recordamos que la *Enciclopedia* no es una obra que se sostenga únicamente en ella misma, sino que tenía en su propia concepción que recurrir a las explicaciones orales del propio Hegel.<sup>23</sup> Ante esa imposibilidad, no queda más que enfocarnos en la *Ciencia de la lógica*.

## Bibliografía

CARLSON, David Gray. *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1era. edición* (1812-13), traducción de Félix Duque, Madrid, editorial Abada, 2011.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. 3era. Edición* (1830), traducción de Ramón Valls Plana, Madrid, editorial Alianza, 1997.

HOULGATE, Stephen. "Essence, Reflexion, and Immediacy in Hegel's *Science of Logic*" en Stephen Houlgate y Michael Baur (editores). *A Companion to Hegel*, ed. Wiley-Blackwell, West Sussex, 2011, pp. 139-158.

LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel's Critique of Metaphysics* (1981), tr. Nicole J. Simek, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

MACHEREY, Pierre. *Hegel o Spinoza* (1979), traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2014.

---

<sup>23</sup> "La concisa brevedad que exige un compendio en asuntos [que] de todas maneras [resultan] abstrusos, mantiene, sin embargo, para esta segunda edición el mismo fin que tenía la primera, [a saber] el de servir como libro de texto que ha de recibir su necesaria explanación en las lecciones orales." Hegel. G.W.F. *Enciclopedia*, p. 59.



RINALDI, Giacomo. *A History and Interpretation of the Logic of Hegel*, Studies in the History of Philosophy, Vol. 26, Nueva York, The Edwin Mellen Press, 1992.



# Sobre el concepto de tiempo y eternidad en Hegel. Una lectura platónica

*Jhon Acuña*<sup>1</sup>

*Juliana Catalina Quintero*<sup>2</sup>

“La grandeza verdaderamente especulativa de Platón, aquello por lo que hace época en la historia de la filosofía y, por tanto, en la historia universal, consiste en haber determinado y precisado lo que es la idea: este conocimiento estaba llamado, en efecto, a ser, a la vuelta de algunos siglos, el elemento fundamental en la fermentación de la historia universal y en la nueva estructuración del espíritu humano”<sup>3</sup>

## Introducción

Comprender la naturaleza del tiempo es probablemente uno de los más enigmáticos y apasionantes problemas en la filosofía. El concepto de Tiempo en Hegel no está exento de la complejidad que le es inherente, razón por la cual autores como Heidegger recurren a él para contrastar su propia filosofía. El propósito del presente trabajo consiste, primero, en cuestionar la manera como Heidegger comprende la noción de tiempo expresada por Hegel en la *Enciclopedia*. Segundo, en exponer la manera como Hegel vincula las dimensiones del tiempo con el ahora para resaltar el carácter

---

<sup>1</sup> Universidad Nacional de Colombia; jheacunagu@unal.edu.co

<sup>2</sup> Universidad Nacional de Colombia; jucquinterove@unal.edu.co

<sup>3</sup> HEGEL, G, W, F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Volumen II. Traducción de Wenceslao Torres. México. 1995. p. 118.

contradictorio del tiempo. Por último, en revisar la relación entre concepto y tiempo a la luz de los aportes especulativos sobre la realidad en Platón, por un lado, para concluir que el tiempo en ambos autores no puede inscribirse en una concepción vulgar del tiempo como piensa Heidegger, y por otro lado, para señalar que la relación entre el ser y el no ser es una preocupación latente en Hegel y Platón y debe, en consecuencia, ser tenido en cuenta para comprender el tiempo. Además, una de las propuestas que buscamos defender es la lectura de Platón como monista, lo cual posibilita reconocer la noción de tiempo de Hegel más cercana a Platón, en tanto los dos proponen una visión de la realidad como un sistema orgánico. La organicidad de la realidad para Platón es evidenciable en el diálogo *Timeo*, donde los relatos apuntan a narrar la generación de la realidad a partir del modelo. La cuestión aquí es demostrar que, aunque se remita a hablar de un modelo y una realidad generada, esto no significa que sean dos entidades aparte una de la otra, sino que esta división es una herramienta narrativa porque, como en el mismo diálogo se reconoce, el discurso está condicionado por el flujo del tiempo.

## **I. Heidegger: La noción de Hegel como radicalización de la concepción vulgar del tiempo**

a) *Concepción vulgar de tiempo*: Comenzando el §81 de *Ser y tiempo*, Heidegger se pregunta por como se muestra y se hace accesible el tiempo en la eventualidad cotidiana; de este análisis concluye la concepción vulgar del tiempo. Lo primero que enuncia Heidegger con respecto a este manifestar cotidiano es que el tiempo no aparece como objeto de nuestra ocupación, sino como un fluir indiferente *calculado* a través del uso del reloj. Así, el tiempo se presenta como aquello que nos rige por medio de la presentación del puntero en movimiento, o lo que es lo mismo, por la medición de los continuos instantes sucesivos, teniendo como consecuencia que el tiempo sea visto como la numeración del

seguimiento del movimiento bajo las unidades de ‘retener’ y ‘estar a la espera’ o, de modo general, de la anterioridad y la posterioridad<sup>4</sup>. Esta visión ‘natural’ del tiempo no es otra que la ya expresada por Aristóteles, pues en la *Física*, el tiempo es definido como ‘el número del movimiento según la anterioridad y la posterioridad’<sup>5</sup>. Heidegger señala que *toda* la filosofía y sus concepciones del tiempo posteriores atienden fundamentalmente a la definición aristotélica, que no es otra que la denominada *tiempo del ahora* [*Jetzt-zeit*], pues la numeración del reloj no es más que la fluir de horas sucesivos:

“Después de Aristóteles, todas las discusiones del concepto del tiempo se atienen fundamentalmente a la definición aristotélica, es decir, tematizan el tiempo tal como éste se muestra en la ocupación circunspectiva. El tiempo es lo “numerado”, esto es, lo expresado y —aunque sólo sea atemáticamente— mentado en la presentación del puntero (o de la sombra) en movimiento”<sup>6</sup>

Si el tiempo es entendido como la pura sucesión de horas, entonces queda encubierto, para Heidegger, el horizonte que hace posible el mundo, y con ello las estructuras mismas de la temporalidad<sup>7</sup>. De igual forma, la visión vulgar provoca que, a la par que un ahora anule o desvanezca el ahora anterior, haga latente la constante presencia del ahora. De aquí resulta, para Heidegger, lecturas del tiempo como las de Platón, pues en virtud de esta constancia “se vio forzado a llamar al tiempo la imagen de la eternidad” y a reconocer que “la secuencia de los horas no tiene interrupción ni lagunas. Por ‘más’ que progrese en la ‘división’ del ahora, éste seguirá siendo un ahora”<sup>8</sup>. En otras palabras: si el

---

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Trad. J. Rivera, Editorial Trotta. 2003. §81 p. 433.

<sup>5</sup> ARISTOTELES, *Física*. Trad. Guillermo de Echandía. Madrid Gredos. 1995. 219b.

<sup>6</sup> *Ser y Tiempo*. §81 p. 434.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 436.

tiempo es sucesión de este tipo, será imposible hallar en ella comienzo o fin, pues el ahora es ya siempre, el tiempo es infinito.

Heidegger no agota las consecuencias de esta visión vulgar del tiempo. En efecto, va a resaltar que con ella el tiempo no le pertenece a nadie, pues estamos “en” el tiempo<sup>9</sup>. No obstante, en la concepción vulgar se encierra, aunque de manera impropia, el tiempo esencial del mundo cuando hablamos del *pasar* de éste, pues ahí ya se revela la imposibilidad y -el deseo- de poder detenerlo. Pese a este alcance del tiempo que hace de la sucesión de ahora imparabile e irreversible, la muerte -y la finitud del Dasein- continúa oculta y con él las estructuras esenciales del tiempo, por lo que el tiempo se comprende de suyo como algo ‘en sí’, es decir, como algo en lo cual estamos. Con esta caracterización Heidegger reconoce que esta noción vulgar tiene un origen natural en la temporalidad del Dasein, y por ello se comprende porqué la filosofía ha manifestado vínculos particulares entre esta noción vulgar con el ‘alma’ y el ‘espíritu’ que, no obstante, siguen siendo impropias ya que “se encuentran aún muy lejos de buscar su primaria y expresa orientación en el ‘sujeto’”<sup>10</sup>. Luego de la exposición de lo que para Heidegger es una concepción vulgar del tiempo, nos interesa cuestionar el lugar que le da a Hegel en esta discusión. Una primera aproximación lo muestra como aquel que intenta conectar esta concepción vulgar con el espíritu y debido a ello, Heidegger le dedica el párrafo siguiente con el fin de demostrar el origen del tiempo del mundo en el Dasein en *confrontación* con la visión del tiempo en Hegel.

*b) Concepto de tiempo en Hegel según Heidegger:* El §82 mostrará este intento de conexión entre la visión vulgar y el ‘espíritu’ en Hegel, evaluando desde la perspectiva del tratamiento heideggeriano de la relación del Dasein y el tiempo como

---

<sup>9</sup> Ibid. p. 437.

<sup>10</sup> Ibid. p. 440.

temporeidad. En él se dirá que la historia del espíritu transcurre *en* el tiempo<sup>11</sup>. Así, el propósito de Hegel según Heidegger es el de exponer cómo es posible que el espíritu ‘caiga’ dentro del tiempo, esto es, la manera como el tiempo logra ‘acoger’, en tanto pura abstracción, al espíritu. Por tales motivos resultará pertinente, para Heidegger, esclarecer la esencia del tiempo y la esencia del espíritu que hace posible su inmersión en el tiempo. Frente al problema de la esencia del tiempo, Heidegger vincula lo expuesto en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* con la concepción filosófica tradicional del tiempo iniciada por Aristóteles en la *Física*:

“La tradición nos ofrece en la *Física* de Aristóteles, es decir, en el contexto de una ontología de la *naturaleza*, la primera interpretación temáticamente detallada de la comprensión vulgar del tiempo. El ‘Tiempo’ aparece allí en conexión con el ‘lugar’ y el ‘movimiento’. Fiel a la tradición, el análisis hegeliano del tiempo tiene su lugar en la segunda parte de la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*, titulada ‘Filosofía de la Naturaleza’<sup>12</sup>.

El punto que permite establecer este puente entre la concepción vulgar del tiempo expuesta por Aristóteles y la filosofía del tiempo en Hegel tiene que ver con la importancia que tiene el espacio en la explicación del tiempo. Para Heidegger, la alusión al espacio no es arbitraria pues el tiempo no está ‘junto al’ espacio, como si se tratase de una sucesión temática, sino que el tiempo constituye la verdad de este. Por dicha relación, Heidegger se concentra en exponer la caracterización del espacio como primera determinación de la naturaleza. Así, destaca la definición de §254 “La primera o inmediata determinación de la naturaleza es la abstracta *universalidad de su ser-afuera-de-sí*”<sup>13</sup> según la cual el espacio corresponde a la inmediata multiplicidad -ideal- de puntos

---

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Ibid. p. 441.

<sup>13</sup> HEGEL, G, W, F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Valls Plana. Alianza Editorial. 2005. § 254. p. 312.

indiferentes unos de otros, sin decir por ende que el espacio es punto, ya que el punto es precisamente la negación del espacio (ya que en un sentido diferencia algo en él [es el ser-fuera-de-sí inmediato e indistinto] sin dejar de ser, a su vez, espacial), y cuyas sucesivas determinaciones corresponden a la línea y la superficie, de allí que Heidegger asocie el espacio, más que al punto, a la ‘puntualidad’. El tiempo aparece como la superación de esta ‘pura indiferencia’ de un punto frente a otro que reflejaba el carácter estático del espacio:

“La superación de la puntualidad como indiferencia significa un no quedar ya en la ‘quietud paralizada’ del espacio. El punto ‘se pavonea’ frente a todos los otros puntos. Esta negación de la negación como puntualidad es para Hegel el tiempo”<sup>14</sup>.

Así las cosas, la realidad del espacio debe superar su simple estar, [su ser-en-sí para convertirse en para-sí], de modo que el punto se comprende como un ahora: “el ponerse-para-sí de todo punto es un ahora-aquí, ahora aquí y sucesivamente”<sup>15</sup>. De igual manera, el tiempo corresponde a algo puramente ideal, de carácter abstracto: constituye el *devenir solamente intuitivo*, en palabras de Hegel “Es el ser que *siendo no es* y que *no siendo es*”<sup>16</sup>. Para Heidegger, esta expresión significa que el ser del ahora también contiene el no ser, pues en toda realidad del ahora está el no haber sido y el dejar de ser y a su vez, revela que éste consiste en “el paso no pensado que simplemente se presenta en la secuencia de los ahora”<sup>17</sup>. Así, Heidegger concluye que el tiempo en Hegel es *comprendido primordialmente desde el ahora* y que en virtud de ello no resulta necesario entablar una exhaustiva discusión acerca de la relación entre esta noción del tiempo -como idealidad de un

---

<sup>14</sup> *Ser y tiempo*. §82 p. 442.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Enciclopedia*. §258. p. 316.

<sup>17</sup> *Ser y tiempo*. §82. p. 443.



ahora frente a otro-, y la noción vulgar del tiempo: prueba de ello es el privilegio que posee el ahora frente al pasado y el futuro, de allí que estas últimas determinaciones subsistan como representaciones subjetivas de recuerdo o esperanza. Por último, Heidegger señala que Hegel habla en ocasiones del tiempo como ‘abstracción del consumir’, pero, más que poner en tela de juicio su noción del tiempo priorizando el ahora como punto, manifiesta que esta es la radicalización de la noción vulgar. Desde esta perspectiva, Hegel no habría podido fundamentar dialécticamente la primacía de la destrucción en el tiempo y compaginarlo con la lectura ‘natural’ del ahora como punto, por lo que éste se inclina por la noción abstracta del tiempo<sup>18</sup>.

c) *Relación entre tiempo y espíritu según Heidegger*: Según Heidegger, si la esencia del espíritu es el concepto, y éste último no es otra cosa que el pensar que busca conocerse a sí mismo, el recorrido del espíritu para conocerse como concepto corresponde a un proceso negativo, esto es, debe superarse a partir de su propia negación, y ya que el tiempo es también negatividad, pero abstracta, el movimiento del espíritu es posible gracias a que comparte la misma estructura formal del tiempo (comparten el ser negatividad) y por eso cae en ella:

“Hegel muestra la posibilidad de la realización histórica del espíritu ‘en el tiempo’ apelando a la *mismidad de la estructura formal del espíritu y del tiempo como negación de la negación* [...] el tiempo se presenta frente al espíritu pura y simplemente como algo que está-ahí. Por eso el espíritu *no puede sino llegar* a caer dentro del tiempo”<sup>19</sup>.

Heidegger señala que si bien Hegel busca ‘conceptualizar’ la concreción del espíritu, la concepción de Hegel del tiempo no es

---

<sup>18</sup> Ibid. p. 444.

<sup>19</sup> Ibid. p. 447.

suficiente, mientras que su propio análisis existencial del Dasein parte de la experiencia concreta misma para, desde adentro, revelar la temporeidad como originaria. Visto así, no tiene caso hablar del espíritu caído en el tiempo, sino de la historia como aquella que aparece en el horizonte de la temporeidad originaria.

d) *Críticas a la lectura de Heidegger*: Al hablar del espíritu contenido *en* el tiempo, Heidegger está omitiendo justamente una de las indicaciones de Hegel cuando dice que el tiempo no debe entenderse como algo del cual fuera posible abstraer su contenido para conservar así un ‘tiempo’ vacío, al modo como se habla del ‘espacio’ vacío:

“Pero no es *en* el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo mismo es ese devenir, ese surgir y ese perecer, el *abstraer-que-está-siendo*; es Cronos que lo para todo y devora sus partes. Lo real es desde luego distinto del tiempo, pero de manera igualmente esencial todo es idéntico al tiempo”<sup>20</sup>.

De esta manera, no debe pensarse al tiempo como distinto del devenir y mucho menos como al espíritu contenido *en* el tiempo. De hecho, pensar al espíritu y al tiempo como elementos aislados solo conectables por su carácter negativo revela un problema mucho mayor, que consiste en la omisión del movimiento dialéctico mismo del tiempo y la manera como está articulado en el sistema. En efecto, Heidegger no profundiza acerca de la Naturaleza -lugar donde el espacio y el tiempo surgen como la exteriorización del concepto-, sino que considera al tiempo como distinto del espíritu sin tener en cuenta la realidad de la naturaleza como negación del concepto:

“Hegel claimed to have set forth the truth in the form of a *system*, a dialectically developed form of knowledge in which the full meaning and significance of any specific moment is revealed

---

<sup>20</sup> *Enciclopedia*. §258. p. 317.

only in its connection with the whole”[...]”“Our objection, then, will be that Heidegger fails to take sufficient account of the *location* of the discussion of time in the system and of the operative character of time throughout the system; it will not be that Heidegger simply misreads Hegel”<sup>21</sup>.

De todas formas, la primacía del ahora atribuida a Hegel merece ser revisada. Según esta lectura, *sólo si* se comprende el tiempo desde el presente resulta necesario concebir el pasado y el futuro bajo las figuras del recuerdo y la esperanza, es decir que estas dimensiones del tiempo no tienen la subsistencia suficiente y por ende se convierten en determinaciones del espíritu psicológico o subjetivo. Sin embargo, estas mismas determinaciones deben ser negadas para que sea posible darle tránsito a la historia como movimiento del espíritu mismo, y no sólo como momentos de un individuo particular. En consecuencia, pensar al tiempo solo como sucesión de ahora excluye la relación que para Hegel tienen el tiempo y el espíritu en su movimiento dialéctico: la alusión a la Naturaleza como exterioridad se encuentra en el marco de la discusión acerca de cómo el concepto, que se ha negado a sí mismo, se reconoce en el espíritu, es decir, no tiene en cuenta que la pregunta por las condiciones que hacen posible la externalidad de la naturaleza está en el marco de la pregunta por la manera como la experiencia concreta del espíritu se hace inteligible: “Hegel’s discussion of time occurs only by virtue of the activity of *Geist* as it manifests itself in concrete and immediate experience”<sup>22</sup>.

Para recoger las críticas planteadas, podemos decir que Heidegger: 1) no tiene en cuenta el papel de la naturaleza dentro del movimiento del concepto (No tiene la noción de naturaleza

---

<sup>21</sup> SURBER, J, P. *Heidegger’s Critique of Hegel’s Notion of Time*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 39, No. 3 (Mar. 1979), p. 367.

<sup>22</sup> Sorber p. 371

como exteriorización de la idea), sino que simplemente los vincula en razón de la negatividad 2) no reconoce que el interés por definir el concepto de tiempo está enmarcado en el propósito de dar cuenta de la experiencia concreta del espíritu y 3) asume una primacía del ahora que encubre el carácter finito de la existencia, pues se va decir: el ahora es eterno. Es justamente esta última lectura la que quisiéramos revisar teniendo en cuenta que Heidegger asocia esta lectura del tiempo y la eternidad con lo dicho por Platón en el *Timeo*. A nuestro parecer, ambos autores (Platón y Hegel), buscan entramar la difícil relación entre devenir temporal y concepto sin apelar a una doble realidad, y, como consecuencia, la lectura del tiempo como presente no agota su complejidad, expresada en la relación entre el ser y el no ser de la temporalidad (y de la cual los 3 filósofos terminan cuestionando).

## II. Hegel y las dimensiones del tiempo. Superación del tiempo natural

a) *Tiempo natural*: La lectura de Heidegger no explora la negatividad presente en el tiempo, pues al ser negativo, el tiempo se ‘expande’ en pasado y futuro “El despliegue de lo negativo en el tiempo explana ciertamente sus dimensiones”<sup>23</sup>, y aún más, el presente y su carácter singular -que en otros momentos Hegel también llama simple- encierra a su vez lo negativo de su simplicidad, es decir, el ahora se hace futuro y se reencuentra en el pasado. Por tanto, el ahora no niega un ahora inmediatamente anterior como si se tratase de una sucesión de horas a la manera del punto, sino que la negación del ahora y la superación de dicha negación, son futuro y pasado. Lo anterior puede aclararse una vez se revise la manera como Hegel expone tales dimensiones. En un primer momento Hegel afirma que es un error considerar al futuro

---

<sup>23</sup> HEGEL, G, W, F. *Filosofía real*. Traducción de José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica de España. Madrid. 2006. 11-10. p. 11.

como *algo*, es decir, como si tuviera la dimensión de *ser* como el ahora, y con respecto a éste último asegura que “el ahora consiste en negar inmediatamente su propio ser, lo negativo consiste en negar inmediatamente <y ser> este su no-ser”<sup>24</sup>. De esta manera ocurre una doble inversión: El ser se vuelve no-ser (el presente se hace futuro) y éste último se vuelve ‘ser’ -aunque de modo impropio-, de manera que sólo en este sentido tiene caso hablar de un ahora que sucede a ‘otro’:

“El futuro es con respecto al ahora la superación, *que es*, del ser, determinada como la superación *que no es*. *Este no-ser*, al superarse inmediatamente, es ciertamente algo que es, y es ahora; pero su concepto es otro que el del ahora inmediato y propiamente tal”<sup>25</sup>.

De igual modo, el pasado puede leerse en dos sentidos, por un lado, en tanto una de las dimensiones del tiempo, es la negación del futuro, convirtiéndose así en el *resultado* del transcurrir negativo del tiempo. Por otro lado, se convierte en la *totalidad* misma del tiempo, porque constituye la superación y el reencuentro desde su negación del ahora inicial -de allí que conserve su grado de ‘ser’:

“El pasado es el tiempo cumplido; por una parte como pasado, o sea como dimensión, es el puro resultado o la verdad del tiempo; pero también es el tiempo como totalidad, el pasado es él mismo sólo dimensión, negación inmediatamente superada en él, o es *ahora*”<sup>26</sup>.

De esta manera, la lectura del ahora también se ve afectada, pues no sólo constituye la puntualidad en la que se manifiesta el ser del tiempo, sino aquella que otorga unidad a las dimensiones

---

<sup>24</sup> Ibid. 12-9 p. 12.

<sup>25</sup> Ibid. 11-16. p. 11.

<sup>26</sup> Ibid. 13-31. p. 12.

de ésta, hecho sólo posible por la contradicción que le es inherente: Aquella unidad del presente se ve inevitable -e inmediatamente trastocada por una división, una fractura en futuro y pasado. Así, no tiene caso hablar de primacía, pues, así como el futuro y el pasado se leen como negaciones del 'ahora', éste último sólo puede comprenderse a la luz de estas dos dimensiones. En otras palabras, si bien las determinaciones del pasado y futuro no *son*, y aún si se llegase a hablar de '*ser*' en estas dimensiones sólo se da en la medida que corresponden a momentos negativos del ahora -punto sobre el cual Heidegger se basa para concluir una radicalización de la primacía del ahora- se desconoció un segundo momento: Aquel en el cual el ahora sólo tiene sentido -su grado de simplicidad y realidad- cuando se examina como unidad de las dimensiones de futuro y pasado, es decir, el presente se comprende al reconocer en la inexistencia -las dimensiones que no son- aquello que en últimas permite su movimiento negativo, y con ello el tiempo mismo. Si esto es así, el ser del tiempo sólo tiene sentido a la luz del no-ser, un proyecto sobre el ahora sólo tiene caso bajo la mirada de las determinaciones del tiempo.

En consecuencia, el tiempo no puede ser entendido como una mera sucesión de horas (como en la concepción vulgar), ni Hegel afirma que el pasado y el futuro *sean* ahora -ello sería considerarlas como si tuvieran grado de ser igual al presente- ocultando con ello su rasgo contradictorio; el tiempo corresponde tanto a la simplicidad del presente, como a la negación inmediata de ésta, a sus dimensiones, de allí que Hegel afirme que su realidad no se encuentra resuelta, la esencia del tiempo radica pues en este sentido contradictorio. Sin embargo, este carácter contradictorio no es en modo alguno una dificultad examinada a luz del concepto. En efecto, Hegel asegura que este rasgo inestable del tiempo -que usualmente se le contrapone a la estabilidad del ser- corresponde al Concepto mismo, es decir, todo lo que es, es temporal y por ello, el concepto solo puede rastrearse a través de su negatividad, no

porque comparta una misma ‘estructura’ con el tiempo, sino porque el Concepto es Tiempo:

“Cuando se dice del tiempo que, visto desde el Absoluto, desaparece, se le está reprochando en primer lugar su fugacidad o carácter negativo; ahora bien, esta negatividad es el concepto absoluto mismo [...] el tiempo es por ello el supremo poder de todo lo que es, y el verdadero modo de considerar todo lo que es consiste por ello en considerarlo en su tiempo, es decir, en su concepto, en el cual todo es sólo momento evanescente”<sup>27</sup>.

El énfasis debe ponerse entonces en este rasgo contradictorio y no en el ser del presente. Por tal razón, cuando Hegel afirma que las dimensiones del tiempo *no son* a la manera de momentos contiguos unos a otros, como si de ‘bloques temporales’ se tratara, no por ello se está desacreditando o restando valor al futuro y al pasado, pues esta división es necesaria para que logre superarse la inmediatez del ahora. Inclusive, que Hegel reitere que la verdad del tiempo sea el pasado es muestra del modo como la superación del tiempo desde sí misma, esto es, a partir de su propia inmediatez y simplicidad, expresa la fuerza de su contradicción:

“El tiempo se *hunde él mismo* en el pasado como su *totalidad*, o esta dimensión es la expresa superación de ella. El que ésta sea su verdad, se debe a la inmediatez con que se superan los momentos lo que empero quiere decir: a su inconsistencia. Pero el tiempo es sólo este distinguir; *no está determinado*, en tanto en cuanto sus diferencias no son; y no son en esta inmediatez del superarse; el tiempo es la pura mediación que, mejor dicho, se desploma en la inmediatez”<sup>28</sup>.

De esta manera, la ‘inmediatez’ resultante de este proceso dialéctico, en modo alguno corresponde al ahora inicial, pues éste

---

<sup>27</sup> Ibid. 13-1. p. 13.

<sup>28</sup> Ibid. 14-35. p. 13.

último carece de mediación. El resultado o la superación del tiempo, es pues su hundimiento en el pasado. Si esto es así, ¿Cómo comprender entonces la relación entre concepto y tiempo en Hegel si en este último se manifiesta la contradicción entre el ser (presente) que se hace no-ser (pasado y futuro)?

*b) Superación del tiempo natural:* El movimiento dialéctico del tiempo ha revelado al pasado como la totalidad y resultado del tiempo. El pasado es entendido como historia en tanto que pueda analizarse desde el pensamiento para hallar la razón detrás de las ocurrencias, y Hegel le da un papel fundamental a la historia porque encuentra en esta el fin que es propio del espíritu<sup>29</sup>: “El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la vuelta en sí. El espíritu es libre. Hacer real esta su esencia, alcanzar esta excelencia es la aspiración del espíritu universal en la historia universal”<sup>30</sup>. La realización del espíritu tiene entre sus medios principalmente a los individuos y su relación con la naturaleza, esta relación, cuando es efectiva, es el autoconocimiento del espíritu del pueblo, porque un pueblo comprende su libertad en términos de universalidad, dejando de lado los intereses particulares de los individuos; en la *Enciclopedia* está articulada la relación entre el espíritu y la naturaleza, donde dice “*Para nosotros el espíritu tiene a la naturaleza como presuposición* suya, de la cual es él la *verdad* y, por tanto, lo *absolutamente primero* de ella”<sup>31</sup>. El comienzo (como base) de la historia de los pueblos es la naturaleza,

---

<sup>29</sup>“Cuando el espíritu tiende a su centro, tiende a perfeccionar su libertad; y esta tendencia le es esencial. Cuando se dice en efecto que el espíritu es, esto tiene, ante todo, el sentido de que es algo acabado. Pero es algo activo. La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu” *Introducción*. p. 77.

<sup>30</sup> HEGEL, G, W, F. *Introducción general y especial a las <<Lecciones sobre la filosofía de la historia universal>>*. Versión de José Gaos. Alianza editorial. Madrid. 2013. p. 99.

<sup>31</sup> *Enciclopedia*. §381. p. 436.



ya que las configuraciones geográficas de los territorios donde se asientan determinan el carácter del espíritu de ese pueblo “La naturaleza física interviene también en la historia universal y habremos de prestar atención, desde el primer momento, a esta relación fundamental de la determinación natural”<sup>32</sup>.

### III. Platón y la relación entre tiempo y Concepto

Se pueden rastrear las raíces de la relación entre el Concepto y el tiempo en el sistema de Hegel en el diálogo de Platón que trata acerca de la generación del universo, el *Timeo*. La primera parte del diálogo se centra en establecer el papel de la razón en la generación de lo sensible. En principio, Platón alude a la bondad del hacedor para mostrar que su propósito de generar el universo es el de hacerlo lo más semejante posible al modelo, y se asegura de dejar claro que no le es posible hacer otra cosa diferente a lo bueno y a lo bello, pero Platón tiene que acercarse más al razonamiento mientras se aleja de lo mítico para explicar que la generación del universo no es producto del azar, sino que tiene un propósito, por lo cual asume que el universo posee razón, remitiéndose a las virtudes que le atribuye a lo que es bello:

“Después de reflexionar, descubrió que, de las cosas por naturaleza visibles, ningún todo carente de inteligencia podría nunca llegar a ser más bello que un todo provisto de inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo por separado del alma. Gracias a estas reflexiones, situó la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, al construir el universo, para que su obra fuera por naturaleza la más bella y la mejor”<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> *Introducción*. p. 70.

<sup>33</sup> PLATÓN. *Filebo, Timeo, Crítias*. Diálogos VI. Maria Angeles Durán y Francisco Lisi. Gredos, Madrid. 2008. *Timeo*. 30b.

Ahora que el universo es concebido como dotado de razón, Platón procede a describir la manera como se organizó la materia respecto a la razón simbolizada por el modelo. En la descripción de la generación es importante entender que la ‘división’ entre la razón y lo sensible o material, es una división temática, en lugar de ser una ontológica. Hegel rescata esta lectura de Platón planteado de la manera anterior, ya que lo importante es la perspectiva introductoria al tema filosófico, más no los aspectos mitológicos -o que Hegel llama representaciones (Hacedor, modelo)- dentro de los cuales se desarrolla el diálogo, considerar que hay una diferencia entre el ordenador y lo ordenado es asumir por filosófico lo que es una representación: “No se trata de dogmas filosóficos de Platón, que éste tomara en serio, lo que en Platón se demuestra, de este modo más bien ingenuo, es la verdadera determinación de la idea, que no surge hasta más tarde”<sup>34</sup>. En consecuencia, el modelo y el mundo generado no deben pensarse como dos realidades diferentes; el verdadero problema que el *Timeo* busca resolver es cómo la Idea está en lo sensible. Las razones para considerar la unidad de la realidad -y no una aparente división- se remiten a la insistencia en que el universo es único, en tanto que el modelo a partir del cual fue generado no es esencialmente otro. Así, una lectura apresurada entiende que una cosa es el modelo y otra lo generado a partir de él; pero desde una lectura juiciosa de esta misma división se ve que esta no pretende separar ontológicamente el modelo del mundo generado, sino que distingue las características inherentes de una sola realidad, partiendo de la distinción entre lo inteligible (las ideas) y lo sensible (la materia):

“Pues bien, en mi opinión hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿qué es lo que es siempre y no deviene y que, lo que deviene continuamente, pero nunca es? Uno puede ser

---

<sup>34</sup> HEGEL, G, W, F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Volumen II. Traducción de Wenceslao Torres. México. 1995. p. 200.

comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento, el ser siempre inmutable; el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional, nace y fenece, pero nunca es realmente”<sup>35</sup>.

Por otra parte, con relación a la pregunta por el ser y no ser, la labor propia de la dialéctica en Platón no reside en contraponer estas posiciones, sino en encontrar la unidad en la pluralidad, en desentrañar la estructura del ser a partir de lo que está a la mano, de lo mutable. Este propósito es claro también en el *Sofista* donde defiende la idea de que el ser no puede ubicarse unilateralmente en lo material o en las ideas, pues de hacerlo en este último, se le estaría negando la vida, citando a Platón: “... al verdadero ser no se le puede negar el movimiento, la vida, el alma ni el pensamiento, y que la sagrada razón no puede darse nunca ni en nada, si se trata de algo inmóvil”<sup>36</sup>. De conservar la realidad dividida, tendríamos que abandonar el intento por conocerla y limitarnos a la opinión. Por tal razón, a la realidad no puede negársele la mutabilidad, el cambio, por lo que el no-ser posee un grado de existencia, ya que al analizar la expresión ‘no-ser’, Platón reconoce que ella no puede entenderse como la simple oposición del ser, pues ésta igual refiere a algo (ya que si no fuera así no podría ni mencionarse ni concebirse<sup>37</sup>. Para Hegel, Platón expresa aquí la importancia del ‘no-ser’, la necesidad de lo otro para que se logre la determinación propia del ser. En palabras de Hegel:

“La forma suprema, en Platón, es la identidad del ser y el no ser: lo verdadero es lo que es, pero este ser no es sin la negación. Platón se halla, pues, interesado en poner de manifiesto que el no ser es una determinación esencial del ser y que lo simple, lo igual a sí mismo, participa de la alteridad”<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> *Timeo*.28a.

<sup>36</sup> *Lecciones*. p. 190.

<sup>37</sup> *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Diálogos V. Traducción de María Isabel Santacruz, Alvaro Vallejo Campos y Nestor Luis Cordero. Gredos, Madrid. 2008. *Sofista* 238c, 258b-d

<sup>38</sup> *Lecciones*. p. 193.

De modo que, concluye Platón, el no-ser no puede pensarse como la oposición al ser, sino lo diferente, lo otro que existe.

Otro punto por considerar dentro de la narrativa del diálogo es la manera en la que debe entenderse que el hacedor contempló el modelo para organizar la materia: Al recurrir a “contemplación” en un sentido literal es fácil dividir entre lo contemplado y lo generado, pero como admitimos anteriormente -que las divisiones son puramente narrativas- se puede afirmar que la contemplación no refiere a algo diferenciado e inalcanzable. Así, dentro del mismo discurso, Platón se pregunta si debe comprenderse la realidad como una o como múltiple, a lo cual responde con una rotunda determinación negando la existencia de más de un universo:

“¿es verdadera la afirmación de la unicidad del universo o sería más correcto decir que hay muchos e incluso infinitos mundos? Uno, si en realidad ha de estar fabricado según su modelo. Pues lo que incluye todos los seres vivos inteligentes existentes nunca podría formar un par con otro porque sería necesario otro ser vivo adicional que los comprendiera a estos dos, del que serían partes, y entonces sería más correcto afirmar que este mundo no se asemeja ya a aquellos sino a aquel que los abarca”<sup>39</sup>.

Para poder dividir el modelo del mundo generado a la luz del anterior párrafo, tendríamos que asegurar que ambos son de naturaleza diferente, y si lo hacemos, debemos asumir la existencia de un tercer participante de distinta naturaleza a las dos anteriores que los abarque. El siguiente paso en la narración es la identificación del alma, y como se relaciona con el cuerpo del mundo: si bien en el relato se habla en un cierto orden (primero el cuerpo del universo, después el alma) Platón se refiere al alma como primigenia, siendo esta la racionalidad, siguiendo la tesis de que lo más viejo es lo más sabio, y lo más viejo no puede ser gobernado por lo más joven, debido a su falta de sabiduría:

---

<sup>39</sup> *Timeo*. 31a.

“Una vez que, en opinión de su hacedor, toda la composición del alma hubo adquirido una forma racional, este entramo todo lo corpóreo dentro de ella, para lo cual los ajustó reuniendo el centro del cuerpo con el del alma”<sup>40</sup>.

Teniendo ya el cuerpo del universo y el alma descritos en el relato, se procede a darle vida y movimiento a la generación, es aquí donde el tiempo entra en el relato. El mundo generado todavía puede asemejarse más al modelo: la relación de semejanza entre estos dos se da cuando Platón busca explicar el transcurrir del tiempo, la imposibilidad que supone determinar cuándo se acabará (si es que tiene que acabarse) y la dificultad de encontrar el comienzo del tiempo aparte del mismo comienzo del universo, problemas que surgen cuando se indaga por la naturaleza del tiempo. El modelo es eterno, no perece ni deviene, mientras que el mundo generado sí, entonces a Platón le corresponde explicar cómo lo generado participa de la Idea. El tiempo como imagen móvil de la eternidad no es simplemente un intento de representación de la eternidad, es, de hecho, la manera en que la eternidad del modelo es expresada lo mejor posible en el universo generado. Posteriormente, Platón señala que el pasado y el futuro no deben aplicarse ‘irreflexivamente’ al ser eterno y por tal razón éstos deben entenderse como ‘predicados de la generación que procede en el tiempo’, es decir que éstas surgen “cuando el tiempo imita la eternidad y gira según el número”<sup>41</sup>. Hegel entiende esta expresión como aquella en que propiamente el ser del tiempo se expresa en el presente, que es eterno, “la sustancia no es anterior ni posterior; y el tiempo, como imagen directa de lo eterno, no tiene tampoco como partes el pasado ni el futuro”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Ibid. 36e.

<sup>41</sup> *Timeo*. 37e.

<sup>42</sup> *Lecciones*. p. 209.

Sin embargo, tanto en Hegel (cuando rescatamos cómo el concepto requiere hacerse su otro, o que el tiempo es finalmente la contradicción entre un ahora que debe inmediatamente negarse en pretérito y pasado) como en Platón (al enunciar que la realidad no puede instalarse unilateralmente en el ser o en el no ser, y que el punto de la filosofía reside en hallar la unidad en la alteridad, en la negación), la conclusión no puede ser pensar al pasado y al futuro como ficciones del tiempo, irrupciones accidentales del momento en que el tiempo ‘imita’ lo eterno, sino expresiones de la negatividad del tiempo que le dan sentido al ser presente. Pensar el tiempo como presente -en su rasgo solamente positivo- termina anulando la propiedad particular de éste, su carácter dialéctico.

## Referencias bibliográficas

**ARISTOTELES**, *Física*. Trad. Guillermo de Echandía. Madrid Gredos. 1995.

**HEGEL**, G, W, F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Valls Plana. Alianza Editorial. 2005. / *Introducción general y especial a las <<Lecciones sobre la filosofía de la historia universal>>*. Versión de José Gaos. Alianza editorial. Madrid. 2013. / *Filosofía real*. Traducción de José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica de España. Madrid. 2006. / *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Volumen II. Traducción de Wenceslao Torres. México. 1995.

**HEIDEGGER**, M. *Ser y Tiempo* Trad. J. Rivera, Editorial Trotta. 2003.

**PLATON**. *Filebo, Timeo, Crítias*. Diálogos VI. Maria Angeles Durán y Francisco Lisi. / *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Diálogos V. Traducción de Maria Isabel Santacruz, Alvaro Vallejo Campos y Nestor Luis Cordero. Gredos, Madrid. 2008.

**SURBER**, J, P. Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 3 (Mar. 1979), pp. 358-377  
Published by: International Phenomenological Society

# El silogismo de la libertad: el saber enciclopédico como totalización dialéctica\*

José Félix Hoyo Arana \*\*

## El Sistema de la libertad: La estructura silogística de la obra filosófica hegeliana

En el I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel presenté mi texto “El sistema de la libertad: la enciclopedia de las ciencias filosóficas”,<sup>1</sup> en el que mostraba que G.W.F. Hegel concibe la *Enciclopedia* como un sistema dialéctico, de tal manera que los grandes temas abordados en la *Ciencia de la Lógica*, la *Fenomenología* y la *Filosofía del derecho*, así como en sus *Lecciones sobre Estética*, *Filosofía de la religión*, *Historia de la filosofía* y *Filosofía de la historia* constituyen momentos estructurales de ese sistema. Presentaremos aquí tales momentos estructurales de la *Enzyklopädie*. Me fundamento en la concepción formulada por G. Jarczyk en su *Système et liberté*, donde plantea que “la ciencia, sistemática por su naturaleza

---

\* Ponencia / comunicación presentada en el II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 24-26.10.2017

\*\* José Félix Hoyo Arana, Dr. en Sciences politiques, Univ. Paris 8; Dr. en Filosofía, FF y L, UNAM; Prof.-Inv. Posgrado, Dpto. Sociología UACH; Prof.-Inv. U. A. M -X, Dpto. Rel. Soc.; ex Prof. Posgrado FCPS-UNAM. e-mail [felixhoar@att.net.mx](mailto:felixhoar@att.net.mx)

<sup>1</sup> HOYO, J.F., *El sistema de la libertad: la enciclopedia de las ciencias filosóficas*, in Actas del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, Bs Aires, ediPUCRS - φ editora fi, págs. 783-820

misma, es en Hegel... idéntica a la libertad” de manera que, en la obra del filósofo encontramos una “conjunción orgánica entre sistema y libertad.”<sup>2</sup> Así pues, manifiesto mi deuda y mi reconocimiento con P.-J. Labarrière, G. Jarczyk, y B. Burgeois, cuyas obras constituyen el fundamento de mi propia concepción.

La *Enciclopedia* fue publicada en 1817, diez años después de la *Fenomenología*, cinco de la *Ciencia de la lógica*, y cuatro antes de la *Filosofía del Derecho*. En esa obra se presenta el *sistema filosófico* hegeliano, en el cual se establece la *estructura silogística* y se determina el *lugar estructural* de cada una de sus obras. Heidegger sostenía que “la Enciclopedia...es el *todo* del nuevo sistema.”<sup>3</sup> R. Valls Plana muestra la evolución del concepto de *sistema* y de la propia *Enciclopedia*, concluyendo que “la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es la única exposición completa del sistema de la filosofía hegeliana.”<sup>4</sup> E. Álvarez, afirma que “la *Enciclopedia* de Hegel es un sistema donde cada ciencia constituye una totalidad.”<sup>5</sup> André Doz sostenía que “para Hegel la palabra « sistema » toma una significación a la vez « óntica » y « lógica »... (pues) sólo la filosofía es esencialmente sistemática.”<sup>6</sup> El filósofo francés Bernard Bourgeois tradujo y editó la versión francesa integral de la *Enzyklopädie*, en cuyos volúmenes publica excelentes introducciones o “Presentaciones” a cada uno de los grandes temas que comprende el sistema: la *Lógica*, la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> JARCZYK, G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, p. 7 ; cf. JARCZYK, G., *La liberté ou l'Être en négation*, Éd. Kimé, Paris, 2010.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 55

<sup>4</sup> VALLS PLANA, R., “La Enciclopedia en la vida y obra de Hegel”, en HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia...*

<sup>5</sup> ÁLVAREZ, E., *El saber del hombre...*, p. 145

<sup>6</sup> DOZ, A., “Hegel et l'idée de système”, in *Parcours philosophique. Avec Hegel*, L'Harmattan, 2001, p. 9 ss

<sup>7</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »*, v. I., II y III



## I - La lógica de la libertad

### 1.- La *Lógica ontológica*

Heidegger sostenía que “El concepto genuino de la Lógica hegeliana es la unidad de teología especulativa y ontología.”<sup>8</sup> H. Marcuse en su *Ontología de Hegel* destacaba, el carácter *ontológico* de la *Lógica* hegeliana. Analizando los conceptos formulados por nuestro filósofo, demuestra minuciosamente: “la “*Lógica*” representa la elaboración definitiva de la ontología hegeliana... El concepto como tal es un modo del ser... “*El concepto es lo intrínseco a las cosas mismas...el concepto... ha cobrado una realidad tal que es objetividad.*”<sup>9</sup> En *Razón y revolución* asumía que “la *Ciencia de la Lógica* trata de la estructura ontológica general que tienen las entidades... la dialéctica se ha presentado como una ley ontológica universal.”<sup>10</sup>

Jean Hyppolite afirmaba que “es esta conciencia de sí universal del Ser, este dicho del Ser, el que define exactamente la *Lógica* hegeliana; ella es, en el sentido propio del término, el poema riguroso del Ser, desvelándose por y a través del hombre...Este *Logos* del Ser, este es el Ser mismo que se piensa... La lógica de Hegel, como la lógica de la filosofía, es la expresión misma del Ser absoluto.”<sup>11</sup> Por consiguiente, “dicha lógica, que es el pensamiento de sí mismo de lo absoluto, resulta, por tanto, una ontología.” B. Bourgeois, uno de los filósofos hegelianos más reconocidos en nuestros días comparte esta concepción: “Es solamente el idealismo hegeliano el que va a afirmar la identidad lógica de la lógica y de la ontología y a constituir la lógica

---

<sup>8</sup> HEIDEGGER, M., *La fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 50

<sup>9</sup> MARCUSE, H., *La Ontología de Hegel*, pp.46, 121, 127, 138

<sup>10</sup> MARCUSE, H., *Razón y revolución*, pp. 129, 148

<sup>11</sup> HYPPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique*, cap. 7, *Essai sur la « Logique »...*, pp. 158, 165, 166

ontológica en tanto que portadora de todo el sistema... la lógica ontológica de Hegel es el nuevo *organon* de la filosofía acabada como sistema enciclopédico del saber.”<sup>12</sup> André Doz desarrolla detalladamente estas cuestiones en *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, siguiendo paso a paso el despliegue conceptual en cada uno de los capítulos de esa obra.<sup>13</sup> E. Álvarez sintetiza conceptuando “la verdad como coincidencia del ser consigo mismo a través del concepto”.<sup>14</sup>

Hegel ya anunciaba ese proyecto desde la *Propedéutica filosófica*, cuando formulaba el título de la primera sección como *Lógica ontológica*.<sup>15</sup> Con más precisión se refiere a esta cuestión en una carta dirigida a Niethammer el 5 de febrero de 1812: el filósofo identifica como “*lógica metafísica u ontológica*” a su primer libro sobre el Ser y al segundo sobre la Esencia.<sup>16</sup> Los conceptos desarrollados por el filósofo ya se encuentran esbozados en su *Lógica de Iena*.<sup>17</sup> En la *Fenomenología* se expresaba con claridad planteando que “es en esta naturaleza de lo que es, de ser en su ser su concepto, que consiste en general la *necesidad lógica*.”<sup>18</sup> En el mismo sentido se expresaba en un agregado a la tercera edición de la *Encyclopädie*: “*El concepto es aquello que es inmanente a las cosas mismas; aquello por lo cual ellas son lo que son, y concebir un objeto significa, por consiguiente, ser consciente de su concepto (...)* La dialéctica... tiende a considerar las cosas en y para sí mismas...”<sup>19</sup>

---

<sup>12</sup> BOURGEOIS, B., *Hegel: les actes de l'Esprit*, pp. 276, 286

<sup>13</sup> DOZ, A., *La Logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie* ; cf. DOZ, A., “*La logique de Hegel comme ontologie rénovée*”, in *Parcours philosophique. Avec Hegel*, L'Harmattan, 2001, pp. 91-102

<sup>14</sup> ÁLVAREZ, E., *El saber del Hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, pp. 130 y sig.

<sup>15</sup> HEGEL, G.W.F., *Propedéutica filosófica*, pp. 124, 166; *Propedeutique philosophique*, pp. 133, 203

<sup>16</sup> HEGEL, G.W.F., *Correspondance*, v. I, 198, p. 349; cf. KERVÉGAN, J-F./MABILLE, B. (dir.), *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, CNRS, París, 2012

<sup>17</sup> HEGEL, G.W.F., *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*

<sup>18</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología*, p. 38 (corr.); *Phénoménologie*, p. 114; *Phanomenologie*, s. 54-55

<sup>19</sup> HEGEL, G.W.F., *Encyclopedie... I- La Science de la Logique, Add.* § 81, p. 513 ; *Add* §166, p. 595 ;

## 2.- La *Lógica* de la vida

En su *Ciencia de la Lógica* el filósofo propone dimensiones radicalmente novedosas: en la sección dedicada a la *Idea* abre un primer capítulo que denomina *La vida*, subrayando y justificando el carácter extraordinario de este tema: “La Idea de la vida corresponde a un objeto tan concreto, y, si se quiere, tan real, que con ella puede parecer excedido el ámbito de la lógica, según la habitual representación de la misma. Por cierto, si la lógica no tuviera que contener nada más que formas del pensamiento vacías, muertas, entonces no podría en ella tratarse ningún contenido tal como la *Idea* o la *vida*.”<sup>20</sup> El filósofo vuelve a abordar esta cuestión en la *Enciclopedia*, planteando sus implicaciones: “Si las formas lógicas del concepto fueran recipientes muertos, pasivos e indiferentes de representaciones y pensamientos, su conocimiento sería un relato redundante y, para la verdad, superfluo. Pero en realidad, en cuanto formas del concepto, estas formas son por el contrario *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*.”<sup>21</sup>

En el *Prefacio a la segunda edición*, en 1831, el filósofo formulaba una aguda ironía sobre la lógica tradicional: “Para exponer por lo tanto el reino del pensamiento de una manera filosófica, es decir, en su propia actividad inmanente, o, lo que es lo mismo, en su desarrollo necesario, había que emplear ya desde el comienzo un nuevo procedimiento; pero ese material adquirido [la lógica formal] que consiste en las formas conocidas del pensamiento, debe considerarse un modelo sumamente importante, o más bien una condición necesaria, y tiene que ser aceptado con gratitud como una premisa, aunque ésta sólo ofrezca

---

*Encyclopädie...*, b. I, *Zusatz* § 81, s 173 ; *Zusatz* §166, s. 318, »

<sup>20</sup> *C.L.*, p. 671

<sup>21</sup> *Enc.*, § 162, p 247-248

a veces un hilo exiguo, o los huesos sin vida de un esqueleto arrojado en desorden.”<sup>22</sup> Este tema fundamental había sido asumido ya por el joven Hegel, en sus *Escritos de juventud*, en los que planteaba que “pensar la vida pura equivale a la tarea de alejar todos los actos, todo lo que el hombre fue o será. [La autoconciencia pura es el apartamiento de todo lo muerto]. La conciencia de la vida pura [la autoconciencia pura] sería la conciencia de lo que el hombre es... la vida, puesta fuera de nuestra vida limitada es una vida infinita... Puesto que entonces la vida, como infinitud de los vivientes, o como una infinitud de configuraciones, es, por tanto, en cuanto naturaleza, algo infinitamente finito, algo ilimitadamente limitado... Se puede llamar “espíritu” a la vida infinita, en oposición a la multitud abstracta [de lo muerto], puesto que el “espíritu” es la unión concordante, viviente de lo múltiple... la vida es la unión de la unión y de la no-unión... porque lo finito es en sí vida, lleva consigo la posibilidad de elevarse a la vida infinita.”<sup>23</sup> En la *Fenomenología* el filósofo presentaba el concepto de *vida* como el soporte o fundamento de la conciencia y la autoconciencia: “A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido *vida*... En el médium fluido universal, que es un despliegue quieto de las figuras, la vida deviene precisamente por ello el movimiento de las mismas, se convierte en la vida como *proceso*... Todo este ciclo constituye la vida... el todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simple en este movimiento.”<sup>24</sup>

### 3.- La *Lógica* especulativa

Pierre-Jean Labarrière, traductor al francés de la *Phenomenologie* y de la *Science de la Logique*, autor de una amplia

---

<sup>22</sup> *Ciencia de la Lógica...*, p. 31

<sup>23</sup> *Escritos de juventud*, pp.344, 400-402

<sup>24</sup> *Fenomenología*, p. 108, 111; cf. MARCUSE, H., *Ontología...*, 2ª. p., D'HONDT, J., *Hegel...*, cap. 1

obra sobre la filosofía hegeliana, en su «*Introduction*» a la *Science de la Logique* sostiene que “el término de «especulación» no significa, entonces, en Hegel, el ejercicio abstracto del conocer por oposición a cualquier saber «práctico». Significa, en su identidad a lo dialéctico, el movimiento del concepto, dicho de otra manera, el auto-desarrollo de lo real entendido como totalidad más acá de la oposición sujeto/objeto.”<sup>25</sup> En consecuencia, remite a la formulación de la *Phénoménologie de l’Esprit*, donde Hegel establece que «La naturaleza de lo que es consiste en ser en su propio ser su propio concepto... Ella es saber del contenido al mismo título que ese contenido es concepto y esencia, en otros términos, ella sola es lo *especulativo*.»<sup>26</sup>

En su *Ciencia de la Lógica* Hegel se expresa de manera clara y explícita acerca del carácter especulativo de la propia *Lógica*: “Lo *especulativo* está en este momento dialéctico... y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo.”<sup>27</sup> Puntualiza con diáfana claridad que “la naturaleza del pensar especulativo... consiste sólo en el comprender los momentos opuestos en su unidad.”<sup>28</sup> Así se expresa acerca de la necesidad del “filosofar especulativo”<sup>29</sup> Por consiguiente, se deduce que la lógica especulativa se manifiesta también en el “concepto especulativo.”<sup>30</sup>

#### 4.- La *Lógica* de la *libertad*

La radical y revolucionaria novedad de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel se manifiesta en la conciliación de la *Lógica* y la *Libertad*,

---

<sup>25</sup> LABARRIÈRE, P.-J., “«Introducción», in HEGEL, G.W.F., *Science de la Logique*, 1er. tome, 1er. livre, «L’être», p. 29, n.105

<sup>26</sup> *Phänomenologie des Geistes*, 47/11

<sup>27</sup> *Ciencia de la Lógica*, v. I, p. 52, 3º, 1.; *S. Logique*, v. I, p. 29; *W. Logik*, Bd. I, s. 52, 2º.

<sup>28</sup> *C. Lógica*, p. 134, 2º; *S. Logique*, I, p. 222; *W. Logik*, I, s. 168, 2º

<sup>29</sup> *C. Lógica*, II, p. 525; *S. Logique*, II, p. 58; *W. Logik*, Bd. II, s. 267, 1º.

<sup>30</sup> *C. Lógica*, II, p. 522; *S. Logique*, III, p. 52, 2º; *W. Logik*, Bd. II, s. 261, 2º.

o mejor dicho, en la construcción conceptual de la *Lógica de la Libertad*. El filósofo planteaba esta cuestión con una diáfana formulación: “en el *concepto* se ha abierto el reino de la *libertad*, y la libertad es la verdad de la necesidad.<sup>31</sup> Esto significa que el *concepto*, como ámbito de la *subjetividad*, es justamente el terreno de la *Libertad*: “Esto es el *concepto*, el reino de la *subjetividad*, o de la *libertad*”<sup>32</sup> En la *Enciclopedia* formulaba esta cuestión con una particular claridad: “El concepto es lo *libre*, en tanto *poder sustancial* que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad*, en la que *cada uno* de los momentos es *el todo* que *el concepto* es...; el concepto es, en su identidad consigo, *lo determinado en sí y para sí*”<sup>33</sup> Esto significa, consiguientemente, que “el concepto mismo es *para-sí* la potencia de la necesidad y la libertad *efectiva*.”<sup>34</sup>

## II - La Naturaleza como presupuesto de la Libertad

Hegel troquelaba sus conceptos desde el inicio 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 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*.”<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.513-515

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.506

<sup>33</sup> *Enciclopedia*, § 160, p.245

<sup>34</sup> *Enciclopedia*, § 159, p.244

<sup>35</sup> HEGEL, G.W.F., *Enc.*, §247-248, p. 305-306;

En consecuencia, procede a enunciar la división y estructura de los momentos del concepto de naturaleza: “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 determinidad 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: *organología*.”<sup>36</sup>

Resulta muy 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*.”<sup>37</sup> Así muestra el vínculo y transición existente 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 corresponde, tiene al concepto como *existencia* suya: el *Espíritu*.”<sup>38</sup> B. Bourgeois explica así que “la *Filosofía de la Naturaleza* estudia “la Idea en la forma del ser-otro”, la Idea alienada o naturalizada. La naturaleza no es solamente exterior,

---

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

<sup>36</sup> *Ibid.*, § 252, p. 311

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 337, p. 402

<sup>38</sup> *Ibid.*, § 376, p. 430

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.”<sup>39</sup>

Hegel tiene bien clara la relación 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”<sup>40</sup> Así explica con 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.”<sup>41</sup> Empero, precisa las limitaciones de la esfera de la naturaleza: “La naturaleza exterior... es racional, divina, es una exposición de la Idea... Sin embargo... en la 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 determineidad... En el animal, el alma no es todavía para el alma”<sup>42</sup>

### **De la Naturaleza al Espíritu**

Hegel explicita el tránsito de la naturaleza al espíritu sosteniendo que “a través de este ser-para-sí, él mismo todavía afectado por la forma de la singularidad y exterioridad, por

---

<sup>39</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « L'Encyclopédie... »*, v. I., p. 44

<sup>40</sup> HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, v. II, *Ph. de la nature*, p. 720; *Enzyklopädie*, B. II, § 376, Z., s. 538

<sup>41</sup> *Ibiden*, *Encyclopédie*, v. II, *Philosophie de la nature*, p.720; *Enzyklopädie*, B. II , § 376, Z., s. 538

<sup>42</sup> HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, v. III, *Philosophie de l'Esprit*, § 381, Add., p. 385-387 ; *Enz.*, s 18,



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”<sup>43</sup> Así pues, por consiguiente, el filósofo explica con mayor precisión 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.”<sup>44</sup>

El filósofo desarrolla y puntualiza 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 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.”<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, III, § 381, Add., p. 391; *Enzyk.*, s. 24 Durch dies selbst noch mit der Form der Einzelheit und n

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 391; *Enz.* s. 24-25

<sup>45</sup> HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie*, v. II, *Ph. de la nature*, p.721, Add.; *Enzyklopädie*, B.II, § 376, Z., s. 538

B. Bourgeois explica y precisa 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.”<sup>46</sup> Esto implica, entonces, 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 autoposición del espíritu.”<sup>47</sup> Por consiguiente, precisa que “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.”<sup>48</sup> De allí se deduce la función del espíritu en tanto explicitador y conceptuador del sentido de la naturaleza: “De esta 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”<sup>49</sup>

Hegel explicita 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.”<sup>50</sup> Consiguientemente, puntualiza que el espíritu “tiene, ciertamente, en sí mismo, el contenido total de la naturaleza.”<sup>51</sup> En

---

<sup>46</sup> BOURGEOIS, B., *Présentation « La Philosophie de l'Esprit »*, v. III, p. 18

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 22-23

<sup>48</sup> *Ibidem.*, p. 34

<sup>49</sup> *Ibidem.*, p. 24

<sup>50</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, § 381, p. 436; *Enz.*, s. 17 Der Geist hat für uns die Natur zu seiner

<sup>51</sup> 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*

consecuencia, el filósofo explica las implicaciones de esos 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 determineidad.”<sup>52</sup> B. Bourgeois explica así la *Aufhebung* del espíritu respecto de la naturaleza: “Cierto, todo el contenido de la naturaleza es retomado en el espíritu, quien, mediación absoluta, no es ante todo justamente sino como el Otro de sí mismo, “espíritu-naturaleza” o alma.”<sup>53</sup>

### III - La fenomenología y el sistema: el camino fenomenológico como libre auto-crítica del saber <sup>54</sup>

Hace ya cinco décadas Otto Poeggeler se cuestionaba *Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'esprit?* <sup>55</sup> Jean-Francois Kervégan – traductor de la versión francesa más cuidadosa de los *Grundlinien*–<sup>56</sup> se plantea también la cuestión de particular relevancia: “¿la *Fenomenología del Espíritu* es una doctrina del espíritu objetivo?”<sup>57</sup>

---

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE, Caron, M., (Dir.), et al, “HEGEL”, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 315-334

<sup>52</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, §380, p. 435

<sup>53</sup> *Op. cit.* III, p. 32

<sup>54</sup> Tomamos como base la traducción de W. Rocés. Ed. ABADA publicó la edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos [2010]. El FCE edito la traducción revisada por G. Leyva. Confrontamos la versión francesa de P.-J. Labarrière y G. Jarczyk – cuyos matices lingüísticos adoptamos. Consultamos la versión alemana en los pasajes más relevantes; en casos específicos presentamos el *concepto*, o citamos el texto en alemán.

<sup>55</sup> PÖEGGELER, O., *Qu'est-ce que la Phénoménologie de l'esprit?*, in *Archives de Philosophie*, 1966 t. XXIX, Cahier I, pp. 189-236

<sup>56</sup> HEGEL, G.W.F., *Principes de la philosophie du Droit*, Paris, PUF, 1998,

<sup>57</sup> KERVÉGAN, J.-F., “«¿La Phénoménologie de l'Esprit ´ est-elle une doctrine de l'esprit objectif? »», in *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'Esprit*, pgs. 23-37

Este estudioso de la obra hegeliana efectúa un recorrido a lo largo de los pasajes fundamentales que se refieren a la lucha por el reconocimiento, al reino de la vida ética, al estado de derecho y la religión, para concluir que “el punto culminante de los análisis... consagrados a las figuras del derecho es el descubrimiento de lo que Hegel nombra «el derecho de la *libertad subjetiva*» y, con ella, de otra manera de pensar el derecho, el sujeto y la eticidad.” (p. 37). G. Marmasse, en su artículo “*El camino fenomenológico como libre auto-crítica del saber*”, destaca el movimiento de una conciencia autoliberadora y autocrítica que impulsa el desarrollo de las figuras de la conciencia, puntualizando que “la *Fenomenología* no es otra cosa que la presentación filosófica de la autocrítica del saber inadecuado” de tal manera que “el pensamiento racional... se hace efectivo reaprehendiendo, libremente y sobre un modo crítico, las etapas de su advenimiento y la legitimidad de su punto de vista.”<sup>58</sup>

K. Marx afirmaba que “lo grandioso de la Fenomenología hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como el principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación; el que capta la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo y verdadero, porque real, como resultado de su *propio trabajo*.”<sup>59</sup> Sin embargo, no logró comprender plenamente su carácter de *ciencia de la experiencia de la conciencia*, ni tampoco el concepto de *Saber absoluto*.

Podemos plantearnos hoy la cuestión de la vigencia de las aportaciones de esta obra, o de la simple utilidad de revalorarla

---

<sup>58</sup> MARMASSE, G., «*Le chemin phénoménologique comme libre auto-critique du savoir*», in *La Phénoménologie de l'Esprit à plusieurs voix*, pgs. 50 y 65

<sup>59</sup> MARX, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 190. cf D'HONDT, J., *Marx et la Phénoménologie*, in « *Hegel. Phénoménologie de l'esprit* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, PUF, 2007, pp. 289-311 cf. FISCHBACH, F., « Marx, lecteur de *La Phénoménologie de l'Esprit* », in *Hegel. Bicentenaire de la Phénoménologie de l'Esprit*, p. 215-236

para comprender la relación de la ciencia con la filosofía, y específicamente la relación de esta concepción filosófica “dialéctica” con la *Filosofía del derecho*, del Estado y de la política. A lo largo de aquella obra se refiere a la *Fenomenología del Espíritu* explícita e implícitamente. Es decir, no se comprende aquella obra sin estudiar, comprender y asimilar la *Fenomenología del Espíritu*. Hegel precisó y conceptuó de manera sintética el significado de la *Fenomenología* en la edición de 1830 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Resulta particularmente esclarecedor de la valoración del filósofo acerca de los aportes fundamentales de aquella obra: “En mi *Fenomenología del Espíritu*, que por esta misma razón, al publicarse, ha sido designada como la primera parte del sistema, se ha tomado el camino [*Gang*], el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo”<sup>60</sup>. En el mismo sentido se había expresado ya en el *Prefacio* a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*: “De esta manera he procurado en la *Fenomenología del Espíritu*, representar la conciencia. 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. La conciencia, como espíritu que se manifiesta, y que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro conocimiento que se da por objeto a sí mismo esas puras esencias, tales como están en sí y para sí.”<sup>61</sup> Asimismo, en el prospecto de presentación de la obra el filósofo, en 1807, manifiesta su valoración de la misma: “La Fenomenología del

---

<sup>60</sup> HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia De las ciencias filosóficas*, p. 67, § 25; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 25, p. 91-92; cf. HEGEL, G.W.F., *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, t. I, *La Science de la Logique*, p.291

<sup>61</sup> *Op. cit.*, p. 30

Espíritu debe preceder a la fundación del saber... Considera la *preparación* a la ciencia de un punto de vista que hace de ella una nueva, interesante y la primera ciencia de la filosofía. Abarca en sí misma las diversas *figuras del espíritu* como las estaciones del camino por el cual deviene puro saber o Espíritu absoluto.”<sup>62</sup>

Es necesario efectuar un rápido recuento de las valoraciones formuladas por los estudiosos más connotados de esta obra: Heidegger, sostenía que “la *Fenomenología del espíritu* ocupa en el sistema de la Enciclopedia un doble lugar: en cierta forma es una parte fundadora y cimentadora *para* el sistema y, por otro lado, no es más que un ingrediente *interno* del sistema.”<sup>63</sup> J. Hyppolite proponía en sus estudios un balance global acerca de esta obra: “La *Fenomenología* no es una filosofía de la historia del mundo, es una filosofía de la cultura, es decir, una filosofía en la cual todos los logros ya asimilados por la humanidad tienen necesidad de ser reanimados.”<sup>64</sup> Asimismo plantea que “la *Fenomenología* de Hegel es la novela de la cultura filosófica, sigue el desarrollo de la conciencia que, renunciando a sus primitivas convicciones, alcanza a través de sus experiencias el punto de vista propiamente filosófico, el del saber absoluto... la *Fenomenología del Espíritu* es una verdadera historia concreta de la conciencia humana.”<sup>65</sup> Esto implica que “la *Fenomenología* ha tenido el mérito de exponer los *fundamentos del hecho* humano y de su racionalidad posible, de proponer una vía de acceso a estos fundamentos.”<sup>66</sup> Ernst Bloch propone en su *Sujeto-objeto* que “la *Fenomenología* es realmente no sólo la historia de la aparición del saber en proceso de constitución; igualmente es la exposición de la historia de la

---

<sup>62</sup> HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, p.593, « *Hegel Selbstanzeige* »

cf. LABARRIÈRE, P.-J., *Structures et mouvement dialectique...*, p. 33

<sup>63</sup> HEIDEGGER, M., *La fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 57

<sup>64</sup> HYPOLITE, J., *Figures de la pensée philosophique*, cap. 18, « *La première Phil de l'Esprit* », p. 328

<sup>65</sup> HIPPOLITE, J., *Génesis y estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p. 14 y 20

<sup>66</sup> *Figures de la pensée...*, 3, « *Situation de l'homme dans la « Phénoménologie » hegelienne* »

aparición (metamorfosis, manifestación) del hombre como alguien que hace su historia y aún está en proceso de reconocerse como tal.”<sup>67</sup> H. Marcuse planteaba que “la *Fenomenología del Espíritu* procede a fundir la esfera de la epistemología y el mundo de la historia, pasando del descubrimiento del sujeto a la tarea de dominar la realidad a través de la práctica autoconsciente.”<sup>68</sup> Consiguientemente, sostenía que “la *Fenomenología del Espíritu* es de arriba abajo una ontología general, pero fundada en el ser de la vida en su historicidad.”<sup>69</sup> H.G. Gadamer sostenía respecto de esta obra que “su movimiento es el movimiento de la superación de la diferencia entre saber y verdad, sólo a cuyo final surge la total mediación de la misma, la figura del saber absoluto... Es precisamente el camino que eleva la conciencia común a conciencia filosófica, en el curso del cual es abolida la distinción en la conciencia, la fisura entre conciencia y objeto, lo que constituye el *objeto* de la conciencia fenomenológica.”<sup>70</sup> R. Vals Plana propone que “la *Fenomenología del Espíritu*, como ciencia de la experiencia de la conciencia, es una introducción científica al saber absoluto.”<sup>71</sup> Por consiguiente, con estas conclusiones estructurales podemos confirmar que esta obra constituye una *premisa* de las posteriores, de manera que podemos validar su carácter metodológico y “propedéutico”. Otra discusión merece el lugar de la *Fenomenología* en la *Enciclopedia*.

## A. La ciencia de la experiencia de la conciencia

El filósofo resumía en una frase sintética, plasmada como subtítulo, el carácter de la obra que nos ha legado: “*Ciencia de la*

---

<sup>67</sup> BLOCH, E., *Sujeto-objeto*, p. 76

<sup>68</sup> MARCUSE, H., *Razón y revolución*, p. 112

<sup>69</sup> MARCUSE, H., *Ontología de Hegel*, cap. 20, p. 226

<sup>70</sup> GADAMER, G.H., *La dialéctica de Hegel*, p. 19-20

<sup>71</sup> VALS PLANA, R., *Del yo al nosotros*, p. 29

*experiencia de la conciencia*” [*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstsein*]. Este concepto será reafirmado a lo largo del *Prólogo*, después de concluir esa obra, recapitulando sus aportes filosóficos. La formulación resulta de una gran claridad: “Este devenir de la *ciencia en general* o del *saber* es lo que expone esta *Fenomenología* del Espíritu. El saber en su comienzo, o el *espíritu inmediato*, es lo carente de espíritu, la *conciencia sensible*. Para convertirse en auténtico saber o engendrar el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que seguir un largo y trabajoso camino (...) La ciencia de este camino es la ciencia de la *experiencia* que hace la conciencia... La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto objeto de su sí mismo.”<sup>72</sup>

## 1. El concepto de *Experiencia* [*Erfahrung*]

Este concepto constituye una clave fundamental para comprender el movimiento, desarrollo y superación de las figuras fenomenológicas, pues explica que las transformaciones que sufre la conciencia son precisamente resultado de su experiencia. Hegel formula el concepto de *experiencia* hacia el final de la *Introducción*: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia llega a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ente ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia [*Erfahrung*].”<sup>73</sup> Ya en el terreno del *Saber absoluto* el filósofo recapitula precisando este concepto y superando y recuperando lo que el empirismo tiene de validez. “Debe decirse, por esta razón, que nada es sabido que no esté en la experiencia... Pues la experiencia consiste precisamente en que el contenido –que

---

<sup>72</sup> HEGEL. G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 21, 26; *Phänomenologie des Geistes*, s. 31, 38; *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 89, 96-97, Trad. P-J. Labarrière / G. Jarczyk

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 58



es el espíritu- sea, en sí, sustancia y, por tanto, objeto de la conciencia”<sup>74</sup> Esta proposición se encuentra en perfecta consonancia con lo que el filósofo planteará en el *Prólogo* de la obra acerca de la *experiencia* de la conciencia: “La conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto *objeto* de su sí mismo”<sup>75</sup>

La conciencia ha logrado su realización, su explicitación, su autoconocimiento y su autocomprensión a través de la *experiencia* y de su recorrido por las figuras fenomenológicas, “depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia [*Erfahrung*] completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es”<sup>76</sup> Resulta significativo el hecho de que el filósofo concluya la *Introducción* precisando explícitamente el marco *espiritual o cultural* en el que se efectúa la *experiencia de la conciencia*: “La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu...”<sup>77</sup>

Es la *experiencia* la que conduce al reconocimiento del agotamiento o el fracaso de cada figura particular de la conciencia, el cual le obliga a efectuar el “sacrificio” para elevarse a una figura superior: “El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la exteriorización [*Entausserung*] en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma de *libre acaecer contingente*, intuyendo su *sí mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y, asimismo, su ser como espacio. Este último devenir del espíritu, *la naturaleza*, es su

---

<sup>74</sup> *Op. cit.*, p. 468

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 26

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 54

<sup>77</sup> *Op. cit.*, p. 60

devenir vivo e inmediato: la naturaleza, el espíritu exteriorizado, no es en su ser allí otra cosa que esta eterna exteriorización de su *subsistencia* y el momento que instaura al *sujeto*.”<sup>78</sup> Esta eterna exteriorización y la elevación de las figuras primarias hasta las figuras superiores sería el equivalente a la vida de la serpiente que se desprende de su vieja piel para posibilitar el crecimiento.

Bernard Rousset puntualiza este concepto en términos esclarecedores: “Este espíritu del cual el espíritu hace la experiencia como sustancia, está él mismo en su surgimiento en el mundo en el seno de la conciencia de sí... La verdad es la experiencia, pero la experiencia del espíritu en su verdad es la experiencia inmanente de su historia y de su verdad, es la experiencia de su historia y de su verdad inmanente: esto es la Fenomenología ... En el concepto de sí mismo como espíritu universal realizante, todo el contenido del espíritu en sí, la conciencia de sí hace en ella misma y hace sola la experiencia del espíritu”<sup>79</sup> Recordemos que el propio Hegel planteaba la cuestión del contenido de la experiencia cuando sostenía que “la conciencia sólo sabe y concibe lo que se halla en su experiencia, pues lo que se halla en ésta es sólo la sustancia espiritual, y cabalmente en cuanto objeto de su sí mismo.”<sup>80</sup> Constatamos así la gran riqueza y amplitud del concepto hegeliano de *experiencia*: este concepto no es equiparable al del empirismo, puesto que toda *experiencia* se efectúa en el marco del Espíritu deviniente. Así constatamos con mayor precisión que esa concepción hegeliana supera con creces tanto a las concepciones espiritualistas y subjetivistas como a las empiristas y materialistas. Veamos cómo formula el concepto de *conciencia*, para identificar sus diferencias radicales tanto con las concepciones espiritualista, subjetivistas, como frente a las empiristas y materialistas.

---

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p. 472

<sup>79</sup> ROUSSET, B., *Hegel, G.W.F., Le Savoir absolu.*, p.190-191

<sup>80</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 21, 26; *Phänomenologie des Geistes*, s. 31, 38; *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 89, 96-97, Trad. P-J Labarrière / G. Jarczyk

## 2. El concepto de conciencia [*Bewusstsein*]

A lo largo de centenares de páginas de la *Fenomenología* encontramos centenares de ocasiones la noción de *conciencia* [*Bewusstsein*] enunciando una gran cantidad de matices, connotaciones y experiencias de la *conciencia itinerante, universal e individual*. Sin embargo, no encontraremos una definición de la misma, sino una serie de acotaciones sucesivas de las determinaciones de la conciencia<sup>81</sup> Se trata justamente de evitar el apriorismo, para construir o explicitar el concepto sólo después de haber mostrado su devenir y explicitado pacientemente sus múltiples determinaciones.

El propio Hegel nos legó sus trabajos pedagógicos conocidos como *Propedéutica filosófica* [*Philosophische Propädeutik*]. No encontramos otra formulación más sintética del concepto de *conciencia* que aquella que nos presenta en esta obra: “la conciencia es la relación determinada del Yo a un objeto.” (§7)<sup>82</sup> Con esta conceptualización, que no podría haber sido escrita antes de escribir la *Fenomenología*, el filósofo supera todos los ensayos que se intentaron a lo largo de la historia de la filosofía para comprender y conceptualizar la conciencia, tanto en la tradición empirista como en la racionalista. Ya no se trata de suponer que la conciencia fuera una facultad del alma o una tabla rasa que registra lo que percibe en un mundo de objetos ajenos. *La conciencia es una relación: se trata de la relación sujeto-objeto*. Con esta formulación nos percatamos de que la pretensión de reducir la concepción hegeliana a un simple *idealismo, subjetivismo o espiritualismo* carece fundamento, y expresa la pobreza de los

---

<sup>81</sup> Véase el Apéndice “*Index de matières*”, p. 742-748 en *Phénoménologie de l'Esprit*, traducción francesa efectuada por G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, Ed. Gallimard

<sup>82</sup> “Das Bewußtsein ist die bestimmte Beziehung des Ich auf einen Gegenstand.” HEGEL, G.W.F., *Texte zur Philosophischen Propädeutik, Bewußtseinslehre für die Mittelklasse; Propedéutica filosófica*, § 7, p.---; *Propedeutique philosophique*, p. 74, § 7

conceptos planteados por los materialistas y los empiristas, quienes reducen el papel de la *conciencia* al de una simple *tabla rasa* o un *espejo* que sólo *refleja* la realidad.

### 2.1. La formación de la conciencia

De una manera muy precisa desarrolla el concepto de *formación* o *cultura* [*Bildung*]: “La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural [*Bildung*] al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo... Este pasado es recorrido por el individuo cuya sustancia es el espíritu en una fase superior... 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 [*Stufen*] de un camino ya trillado y allanado... y en las etapas progresivas pedagógicas reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras. Esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La cultura [*Bildung*], considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica”<sup>83</sup>

El filósofo muestra el proceso de la formación de la conciencia universal e individual: “La ciencia expone en su configuración este movimiento formativo, así en su detalle cuanto en su necesidad, como lo que ha descendido al plano de momento y patrimonio del espíritu. La meta [*das Ziel*] es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia se afana en lo que es imposible: en llegar al fin sin los medios. De una parte, no hay más remedio que resignarse a la *largura* de este camino, en el que

---

<sup>83</sup> *Op.cit.*, pp. 21-22; *Ph. G.*, p. 32-33

cada momento es necesario –de otra parte, hay que *detenerse* en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura total individual... Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo, ...el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto.”<sup>84</sup> Las obras de Jean Hyppolite y de P.-J. Labarrière sobre la *Fenomenología del Espíritu* se han convertido en clásicos para efectuar un estudio minucioso del despliegue de las figuras de la conciencia. Nos limitaremos a caracterizar sus aportaciones más relevantes y pertinentes.

## 2.2. Las *figuras [Gestalten]* de la conciencia

P.-J. Labarrière mostró que la categoría de *figura [Gestalt]* constituye el eje articulador o columna vertebral que atraviesa a lo largo de la obra; es decir, las *figuras de la conciencia* constituyen la *estructura y el movimiento de la conciencia* en su devenir fenomenológico, las *estaciones de tránsito o etapas [Stufen]* de la conciencia.<sup>85</sup>

Hegel desarrolla con claridad y precisión su visión sobre el devenir de la conciencia y de la ciencia: “Por esta razón debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta [*es erscheinenden Wissen*]. Ahora bien, puesto que esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta, no parece ser por ella misma la ciencia libre que se mueve bajo su figura peculiar, sino que puede considerarse desde este punto de vista, como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber, o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones [*Gestaltungen*] como otras tantas estaciones de

---

<sup>84</sup>*Ibid.*

<sup>85</sup>*Op. cit.*

tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia [*Erfahrung*] completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.”<sup>86</sup> Consiguientemente, precisa que “la conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero...este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación...La duda es, aquí, más bien la penetración consciente en la no-verdad del saber que se manifiesta... La serie de las configuraciones [*Gestaltungen*] que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la *formación* [*Bildung*] de la conciencia hacia la ciencia.”<sup>87</sup>

Hegel nos lleva de lleno al concepto de *figura*, que será desarrollado con mayor amplitud en la figura de la *Religión*: “Como primeramente se diferencian la autoconciencia y la conciencia en sentido propio, la *religión* y el espíritu en su mundo o el *ser allí* del espíritu, este último consiste en la totalidad del espíritu, en cuanto sus momentos se presentan como desgajados y cada uno para sí. Pero los momentos son la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu*; -el espíritu, en efecto, como espíritu inmediato, que no es todavía la conciencia del espíritu. Su totalidad *unificada* constituye el espíritu en su *ser allí* mundano en general; el espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones [*Gestaltungen*] en las determinaciones universales, en los momentos que más arriba señalábamos... Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo, y las figuras, que son figuras del *espíritu* total como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio y, por

---

<sup>86</sup> *Op. cit.*, p. 54; *Ph.G.*, p. 72-73

<sup>87</sup> *Ibidem.*

tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo. Pero los *momentos* del todo, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, no tienen, por ser momentos, ningún ser allí distinto los unos con respecto a los otros... Cada uno de aquellos momentos lo veíamos diferenciarse, en efecto, a su vez, en él mismo, en un propio discurrir y en diversas figuras: como, por ejemplo, en la conciencia se diferenciaban la certeza sensible y la percepción. Estos últimos lados se desdoblán en el tiempo y pertenecen a un *todo particular*. Pues el espíritu desciende desde su *universalidad* a la *singularidad* por medio de la *determinación*. La determinación o el medio es *conciencia, autoconciencia, etc.* Pero la *singularidad* la constituyen las figuras de estos momentos. Estos presentan, por tanto, el espíritu en su singularidad o *efectividad* [*Wirklichkeit*] y se diferencian en el tiempo, pero de tal modo que el siguiente retiene en él a los anteriores.”<sup>88</sup>

Este movimiento y desenvolvimiento de las *figuras* ya había sido planteado al iniciar la sección dedicada a la *figura* del Espíritu, texto esclarecedor de la concepción hegeliana: “El espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma. Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; Son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares... Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de *ser* como tales; pero su progresión y su retorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a desaparecer; y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos... dichos momentos eran la conciencia, la autoconciencia y la razón. El espíritu es, pues, conciencia en general, que abarca en sí la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, en tanto que el espíritu, en el análisis de sí mismo, retiene el momento según el cual es él mismo realidad *objetiva* que es y hace abstracción del hecho de que esta realidad es su propio

---

<sup>88</sup> *Op. cit.*, p. 397- 398; *Ph.E.*, p.586-587; *Ph.G.*, p.498-499

ser para sí... Pero, como la conciencia inmediata del *ser en sí y para sí*, como unidad de la conciencia y la autoconciencia, el espíritu es la conciencia que *tiene razón*...Esta razón que el espíritu *tiene* es intuita, finalmente, por él como la razón que es *realmente* en él y que es su mundo, y entonces el espíritu es en su verdad; el espíritu es la esencia *ética efectiva*. <sup>89</sup>.

## B. El concepto de *Espíritu [Geist]*

Este *concepto* había sido formulado por Montesquieu en *De l'Esprit des lois*,<sup>90</sup> obra estudiada por J.G. Herder, quien lo recupera en su *Otra filosofía de la historia*,<sup>91</sup> de donde pasa al bagaje hegeliano. A lo largo de la sección consagrada al *Espíritu* Hegel expresará las determinaciones fundamentales del *Espíritu*: “La esencia que es *en sí y para sí* y que, al mismo tiempo, es ella real como conciencia y se representa a sí misma, es el *espíritu* (...) el espíritu *es la realidad ética* ... El espíritu es la sustancia y la esencia universal...--el inmovible e irreductible *fundamento y punto de partida* del obrar de todos (...) El espíritu es así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma ... El espíritu es, pues, conciencia en general (...) el espíritu es la esencia *ética efectiva*. El espíritu es *la vida ética de un pueblo*...”<sup>92</sup>

En la figura de la *Autoconciencia* se presenta una primera formulación acerca del *Espíritu*: “En cuanto una autoconciencia es el objeto, este 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

<sup>89</sup> *Op. cit.* p 260-261; *Ph. E.*, p.404-405; *Ph. G.*, p. 325-326

<sup>90</sup> MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*; D'Hondt, J., et al, *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, Paris, 1974

<sup>91</sup> HERDER, J.G., *Otra filosofía de la historia*, en *Obra selecta*, pp. 273-368

<sup>92</sup> HEGEL, *Op. cit.*, p 259-261; *Ph. G.*, p. 324-326



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* el *yo*.”<sup>93</sup>

La formulación dialéctica de Hegel no se agota con estos enunciados. Recordemos los conceptos planteados al inicio de la figura de la *Religión*: “Su totalidad *unificada* constituye el espíritu en su *ser allí* mundano en general; el espíritu como tal contiene las anteriores configuraciones [*Gestaltungen*] en las determinaciones universales, en los momentos que más arriba señalábamos... Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo..., pues sólo lo total tiene realidad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad frente a lo otro que se expresa como tiempo”<sup>94</sup> Esto significa, como plantea el filósofo 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.”<sup>95</sup>

Pero necesitamos aun las precisiones formuladas en la figura del *Espíritu*, donde el filósofo muestra su historicidad concreta y efectiva: “El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo. Pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia, son figuras de un mundo.”<sup>96</sup> Ya no se trata entonces de *figuras de la conciencia*, sino que ahora

---

<sup>93</sup> HEGEL, *Fenomenología*, p. 113; *Ph. G.*, p. 145; *Ph. E.*, p. 216

<sup>94</sup> Op. cit., p. 397-398

<sup>95</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 59

<sup>96</sup> Op. cit., p. 261

se presentan figuras históricas reales de la efectiva historia del mundo creado por los hombres. El filósofo muestra la indisoluble relación del devenir de la ciencia y el devenir del espíritu: “Pero esta sustancia, que es el espíritu, es su devenir hacia lo que él en sí es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad, *el espíritu*. Es en sí el movimiento que es el conocer – la transformación de aquél en sí en 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”<sup>97</sup> Jean Hippolyte indica al final de su texto consagrado al estudio de esta obra que “lo que Hegel llama *Espíritu* [*Geist*] en la *Fenomenología* es la experiencia del espíritu objetivo que se convierte en espíritu absoluto.”<sup>98</sup>

### C. Las grandes articulaciones

P.-J. Labarrière se plantea la cuestión del *método de exposición* para elaborar una caracterización de la *Fenomenología del Espíritu*, y así determina “partir del todo como un todo”, asumiendo el legado de la dialéctica<sup>99</sup>. Esto implica, por consiguiente, abordar la cuestión de “las grandes articulaciones de la obra” (cap. III) así como el problema de la “unidad de la obra”, sus “correlaciones internas”, las “totalizaciones sucesivas”, el estudio de las “figuras y secciones” y “la organización de las experiencias”, tal como lo hace en su *Structures et mouvement dialectique...*<sup>100</sup> Consiguientemente, la articulación vertebral o estructural del movimiento y devenir de la conciencia está constituida por el despliegue de sus *figuras* [*Gestalten*]: “los

---

<sup>97</sup> *Op. cit.*, p 468-469;

<sup>98</sup> HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 291

<sup>99</sup> LABARRIÈRE, P.-J., *Introduction à une lecture de la « Phénoménologie de l'Esprit »*, p. 35 ;

cf. LABARRIÈRE, P.-J., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 31

<sup>100</sup> LABARRIÈRE, P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*

momentos son la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu*". Empero, cada una de estas figuras universales implican el movimiento y desarrollo de sus figuras particulares: en la conciencia se trata de *la certeza sensible, la percepción y el entendimiento*; etc.

Este método, legado de la dialéctica, resulta particularmente didáctico y eficaz para efectuar el estudio, el análisis, la exposición y la enseñanza de esta obra. Por nuestra parte, después de haber practicado el *método* de lectura, de análisis, de exposición y de enseñanza de la obra hegeliana tal como lo propone P.-J. Labarrière, nos limitaremos a presentar las *figuras de la conciencia fenomenológica*, con la finalidad de valorar el significado de esta obra en tanto fundamento de la teoría del Estado de Hegel. Con estos conceptos podemos confirmar y precisar el objetivo fundamental que se propone Hegel en esta obra: "La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en la que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber efectivo*... El demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia...he ahí lo que yo me propongo"<sup>101</sup>

#### **D. Saber [Wissen], verdad [Warheit] y Saber absoluto [Absolute Wissen]**

En esta distinción dialéctica se cristaliza y se supera la herencia milenaria de la filosofía griega que asume el filósofo en el conjunto de su obra. Se trata de aquella vieja distinción establecida por Heráclito y Parménides entre la *opinión (doxa)* y la *ciencia (episteme)*, la cual será desarrollada hasta sus últimas consecuencias: "recordamos antes las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia. Esta,

---

<sup>101</sup> *Op. cit.*, p. 9; *Ph. G.*, p. 14

en efecto, *distingue* de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, *se relaciona*; o, como suele expresarse, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relación* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. Pero, de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama *verdad*<sup>102</sup> Esto significa que las figuras que preceden al *Saber absoluto* son “*figuras de la conciencia incompleta*”, es decir, son un saber que todavía no deviene verdad, pues para que la conciencia pueda llegar a la verdad será necesario un “*largo y trabajoso camino*”. Pero justamente al final de este despliegue de las figuras, instalados ya en el *Saber absoluto*, la conciencia llega a su *Meta* [*das Ziel*]: “Su meta es la revelación de la profundidad y ésta es *el concepto absoluto... La meta* [*das Ziel*], el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino la reinteriorización de los espíritus como son en ellos mismos “ (...) “*la meta ... se halla 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*”, esto significa que el *saber* de la conciencia, en tanto resultado de la *experiencia* y del despliegue de sus figuras al final de su recorrido ha devenido *verdad*.

## 1. La paciencia del concepto

En *La patience du Concept* Gérard Lebrun destaca los temas y debates fundamentales frente a los cuales Hegel toma posición en su *Fenomenología*: la crítica de lo visible y las trampas de la representación, los cuales han sido recurrentes a lo largo de toda la historia de la filosofía propiamente dicha, desde Heráclito y Parménides, pasando por Platón y Aristóteles, por Descartes y

---

<sup>102</sup> *Op. cit.* p. 57; *Ph.G.*, p. 76

Kant.<sup>103</sup> La formulación hegeliana plasmada en la *Fenomenología* resulta de gran claridad y sencillez: “Por lo que respecta a la filosofía en el sentido propio de la palabra, vemos cómo la revelación inmediata de lo divino y el sano sentido común, que no se esfuerzan por cultivarse ni se cultivan en otros campos del saber ni en la verdadera filosofía, se consideran de un modo inmediato como un equivalente perfecto y un buen sustituto de aquél largo camino de la cultura [*langen Weg der Bildung*], de aquél movimiento tan rico como profundo por el cual arriba el espíritu al saber (...) Y, a la inversa, cuando discurre por el tranquilo cauce del sano sentido común, el filosofar natural produce, en el mejor de los casos, una retórica de verdades triviales (...) Cuando se busca una calzada real que conduzca a la ciencia, no se cree que hay otra más segura que el confiarse al buen sentido...Se marcha por este camino común con la bata de andar por casa...A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica sólo puede llegarse mediante el trabajo del concepto [*Arbeit des Begriff*]. Solamente este puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal.”<sup>104</sup>

## 2. Concepto y libertad

Sobre la relación del *concepto* y la *libertad*, como subraya P-J Labarrière, no es sorprendente que el *concepto* sea identificado por Hegel con la *libertad* (*Hegeliana*, p. 77), puesto que ya en la propia *Fenomenología* encontramos el despliegue de estos dos conceptos.<sup>105</sup> (68 ss.) En ese sentido, el filósofo francés sostiene concluyentemente que “toda la *Fenomenología del Espíritu* se

---

<sup>103</sup> LEBRUN, G., *La patience du concept. Essai sur le Discours hégélien*.

<sup>104</sup> HEGEL. G.W.F., *Fenomenología...*, p 45-46, *Ph.G.*, p. 63-65

<sup>105</sup> LABARRIÈRE, P-J-, « *Le concept hégélien, identité de la mort et de la vie* » in *Archives de Philosophie*, 1970, t. 33, pp. 579-604; cf. *Hegeliana*, pp. 77, 68, 59

presenta como un autodespliegue del concepto dentro y fuera de este elemento dualisante de la conciencia.” (p. 59) Así podemos localizar, identificar y constatar los pasajes de esta obra en los cuales explicita esa relación del *concepto* y la *libertad*:

## 2.1. El concepto

En el *Prólogo* de la esa magna obra Hegel muestra el *camino* o proceso fenomenológico a través del cual la *experiencia de la conciencia* lleva a ésta a descubrir y explicitar su propio *concepto*: “el camino por el que se llega al concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y total... este camino abarcará más bien, mediante el movimiento del concepto, el mundo entero de la conciencia en su necesidad.”<sup>106</sup>

Con una formulación de orden ontológico, el filósofo puntualiza la relación entre el *ser* y su *concepto*: “es en esta naturaleza de lo que es, de ser su *ser* su *concepto*, que consiste en general la *necesidad lógica*.”(p 38, 2º. 1) En ese mismo sentido concluye precisando que “el movimiento del concepto es aquello por lo que la ciencia existe.” (p 47, 1º.) Ubicado ya en la figura de la *Razón* el filósofo precisa que “el *entrar en escena inmediato* es la abstracción de su *ser-presente-allí*, cuya *esencia* y *ser-en-sí* es concepto absoluto, es decir, el *movimiento de su ser devenido*.” (p. 145,1º., l6-18; fr. p 255, 19-21).

Ya en pleno *Saber absoluto* el filósofo precisa con mayor claridad la cuestión: de la relación de la conciencia y la explicitación de su concepto: “El concepto lo reunifica, [de suerte] que el contenido es *obrar* propio del Sí; –pues el concepto es... el saber del obrar del Sí dentro de sí como de toda esencialidad y de todo existente, el saber de *este sujeto* como de la *sustancia*, y de la sustancia como este saber de su obrar.” p 466, 2º., 3-7, fr. p. 683, l. 4-9) Consiguientemente, el filósofo precisa que “en el concepto

---

<sup>106</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología...*, p 25, 2º.,4 y 12

que se sabe como concepto los momentos se presentan, por tanto, antes que el todo pleno cuyo devenir es el movimiento de estos momentos. Por el contrario, en la conciencia está el todo, pero no comprendido, con anterioridad a los momentos.” (pp. 468, l. 16ss.) Así muestra que en el *Saber absoluto* el *Espíritu* logra por fin conquistar su autoconciencia y su explicitación como *concepto* y como *ciencia*: “El espíritu ha conquistado el puro elemento de su existencia, el concepto... Una vez que el espíritu ha alcanzado el concepto, despliega el ser allí y el movimiento de este éter de su vida, y es *ciencia*.” p 471, 2º. Consiguientemente, el *Espíritu* capta su propio *concepto* y así se exterioriza y explicita como *concepto puro*: “La ciencia contiene en ella misma esta necesidad de exteriorizar de sí la forma del concepto puro y el tránsito del concepto a la conciencia. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la inmediata igualdad consigo mismo.” p 472, 2º., 2 y 4

## 2.2. La Libertad

En lo se refiere al concepto de *libertad* en la figura de la *Autoconciencia*, al iniciar el despliegue de la relación dialéctica del señor y el servidor, el filósofo sostenía que “solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia... que en ella no se da nada que no sea para ella... que la autoconciencia sólo es puro *ser para-sí*.” (p.116, 1º., 12)

En la misma figura de la *Autoconciencia*, en la figura particular de la *Libertad de la autoconciencia* el filósofo plantea que “en el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mí mismo... y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo.” (p.122., 20ss.) Ya en el inicio de la *conciencia estoica* el filósofo precisa que “la libertad en el pensamiento tiene solamente como su verdad el *pensamiento puro*... y es, por tanto, solamente el concepto de la libertad, y no la libertad viva misma.” (p.123, 2º, 9ss) En el terreno de la figura del

*Espíritu*, en la figura particular de la *moralidad*, el filósofo puntualiza que “la conciencia es absolutamente libre porque sabe su libertad, y precisamente este saber de su libertad es su sustancia y su fin y su único contenido.” (p. 352, L 1-3)

Ya en la plenitud del *Saber absoluto* el filósofo encuentra y subraya que “el espíritu ha conquistado el puro elemento de su existencia, el concepto. El contenido es, según la *libertad* de su *ser*, el mismo que se exterioriza o la unidad *inmediata* del saber en sí mismo.” (p. 471, 2º.) En consecuencia, el filósofo concluye que “este despojarse de sí para salir de la forma de su sí es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí.” (p.472, 2º., L 6-7) Esto significa que el despliegue y el camino de la *experiencia de la conciencia* a través de sus figuras fenomenológicas es un *proceso de liberación* de las figuras primarias hasta llegar a la plena explicitación de su *Concepto*, de la *Ciencia*, la *Filosofía*, es decir, de la *Libertad*.

### III - Las configuraciones objetivas de la Libertad: La *Filosofía del Derecho*

En los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* Hegel despliega los momentos, las categorías objetivas y las *configuraciones de la libertad*. Tal como sostiene André Lécrivain, esta obra da por supuestos y recupera los conceptos troquelados en la *Ciencia de la Lógica*;<sup>107</sup> pero, a su vez, la *Lógica* presupone a la *Fenomenología del Espíritu*.<sup>108</sup> Consiguientemente, en esta construcción conceptual desarrolla un movimiento conceptual que arranca de las determinaciones más abstractas y más simples –el Derecho abstracto– para pasar a dimensiones y conceptos cada vez

---

<sup>107</sup> LÉCRIVAIN, A., *Hegel et l'Éticité*, p. 24

<sup>108</sup> El filósofo cita explícitamente la *Fenomenología* en 7 ocasiones: §§ 35, 57, 124, 135, 140n, 140, 166; P. F. D., pp. 119, 142, 221, 232, 255n, 256, 286; G.Ph.R., ss. 94, 124, 234, 253, 278n, 280, 319



más *concretos* u *orgánicos*: la Moralidad, la Eticidad, la familia, la Sociedad civil, el Estado y la Historia.

### **La estructura lógica de la *Filosofía del Derecho***

Karl-Heinz Ilting planteó la cuestión de la *estructura* de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Sin embargo, consideramos que el autor se refiere más a la *forma* y la *organización* de la obra que a la *estructura lógica* propiamente dicha.<sup>109</sup> Empero sostiene que “la *Filosofía del derecho*... discute... los problemas de la filosofía política... como la historia del desarrollo de una conciencia que recorre una serie de diferentes puntos de vista (...) Es necesario comprender toda la *Filosofía del derecho* como una parte de esta «ciencia de la experiencia de la conciencia», cuya introducción debería ser en otro tiempo la *Fenomenología del Espíritu*. Es así que el «desarrollo de la Idea de la libertad» expuesto por Hegel en la *Filosofía del derecho* es primeramente el desarrollo de la conciencia de la libertad... este desarrollo debería ser como una serie de figuras concretas [*Gestaltungen*], es decir como el proceso del desarrollo de la conciencia de la libertad que comienza con la persona, que pasa al sujeto y que en fin se concluye con el espíritu... La exposición de la *Filosofía del derecho*...toma la forma lógica y sistemática de una serie de configuraciones de la conciencia [*Gestaltungen des Bewusstseins*]. Cada una de estas figuras representa un «punto de vista» de la conciencia de la libertad. La relación sistemática entre ellos es expuesta como un proceso de desarrollo que debe ser recorrido por la conciencia sobre el camino que lleva hacia una realización completa de la libertad”<sup>110</sup> Esta concepción es compartida por D. Rosenfield, quien muestra las “*figuras y determinaciones lógicas*” que constituyen las

---

<sup>109</sup> ILTING, K-H, *La estructura de la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, en *Estudios sobre la F.D.*

<sup>110</sup> « *La forme logique et systématique de la « Phil.du droit »* », dans *Hegel et la Ph. du Droit*, p. 52-56

premisas, el fundamento y la estructura lógica de la obra que nos ocupa, subrayando el “carácter indisoluble de las determinaciones lógicas y del movimiento de las figuras, en el que cada una de ellas deviene una nueva expresión temporal de las determinaciones lógicas que en ella actúan...La representaciones de la Idea de libertad, como lo son el “derecho abstracto”, la “moralidad”, y la “eticidad”, son todas y cada una, en el derecho que les es propio, determinaciones conceptuales y el ser allí de la libertad según los diversos grados de concreción.”<sup>111</sup>

### **Estructura y movimiento de la Filosofía del Derecho**

La *estructura lógica* y el *movimiento* de la *Filosofía del Derecho*, se corresponden con la *estructura* y el *movimiento* de la *Fenomenología del Espíritu*, que constituye un proceso de construcción conceptual de las *configuraciones* [*Gestaltungen*] de la conciencia, que se desarrollan desde las figuras abstractas hasta las concretas. Esta cuestión resulta patente en la formulación del párrafo 32, en el cual sostiene que “las determinaciones en el desarrollo del concepto son, por una parte, ellas mismas conceptos, y por otra, dado que el concepto es esencialmente como Idea, tienen la forma de la existencia; la serie de conceptos resultantes es por lo tanto al mismo tiempo una serie de configuraciones [*Gestaltungen*]; de esta manera se las debe considerar en la ciencia. En el sentido especulativo, el modo de existencia de un concepto y su determinación son uno y lo mismo... los momentos que tienen como resultado una forma ulteriormente determinada, lo preceden como determinaciones del concepto en el desarrollo científico de la Idea. Así, la Idea tal como se determina en la familia supone ciertas determinaciones conceptuales... Pero que estos supuestos internos existan también por sí como configuraciones –derecho de propiedad, contrato, moralidad, etc.–

---

<sup>111</sup> ROSENFELD, D., “Estructuras y determinaciones lógicas” en *Política y libertad*, pp. 61-63

constituye la otra cara del desarrollo, que sólo alcanza esta forma propia de la existencia de sus momentos en la civilización más alta y acabada... La moralidad, la eticidad, el interés del Estado... cada una de esas figuras [*Gestalten*] es una determinación y existencia de la libertad.”<sup>112</sup>

P-J Labarrière encontraba que el concepto de *Gestaltung* o *configuración* tiene una función fundamental en la *estructura* y el *movimiento* que adquiere *la conciencia* en su devenir fenomenológico. En la *Fenomenología* Hegel nos explicaba que “el conocer los conceptos puros de la ciencia bajo esta forma de figuras [*Gestalten*] de la conciencia constituye el lado de su realidad... a cada momento abstracto de la ciencia corresponde, en general, una figura [*Gestalt*] del espíritu que se manifiesta. (...) La serie de las configuraciones [*Gestaltungen*] que la conciencia va recorriendo por este camino constituye, más bien, la historia desarrollada de la formación de la conciencia misma hacia la ciencia... Solamente el espíritu en su totalidad es en el tiempo, y las figuras que son figuras del *espíritu* total como tal se presentan en una sucesión; pues sólo lo total tiene efectividad en sentido propio y, por tanto, la forma de la pura libertad...”<sup>113</sup> En el ámbito de la *Filosofía del Derecho* se trata de la estructura y movimiento del concepto de *libertad*.

Recordemos que en su *Introducción* a las *Lecciones de historia de la filosofía* planteaba que “las etapas (momentos) son diferentes, toda etapa siguiente es más concreta que la precedente. La etapa más inferior es la más abstracta... Nuestros primeros pensamientos son determinaciones más abstractas que nuestros pensamientos posteriores... y así se presentan solamente al comienzo tales determinaciones abstractas de nuestro pensamiento. Lo abstracto es simple y fácil. Las siguientes etapas son más concretas. Suponen las determinaciones de las etapas

---

<sup>112</sup> HEGEL, G.W.F., *Ppios. de la Fil. del Derecho*, §32 y §30, p.108, 109-110; *G.Ph.R.*, s. 85; *P.Ph.D.*, 121

<sup>113</sup> HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, pp. 472, 54 y 397; *Ph. G.*, ss. 589, 73 u. 498

precedentes y las continúan desarrollando. Toda etapa posterior... es también más rica, está acrecentada por estas determinaciones, por tanto es más concreta... La Idea es esencialmente concreta, porque lo verdadero no es abstracto; lo abstracto es lo no verdadero.”<sup>114</sup>

## **La lucha por el Reconocimiento como motor del despliegue de la Libertad**

La *Filosofía del Derecho* de Hegel está estructurada sobre la columna vertebral constituida por el concepto de *libertad*. Empero, no se ha destacado que el mismo concepto de *libertad* se encuentra indisolublemente vinculado con el concepto de *lucha por el reconocimiento*, de tal manera que, –en términos gramscianos– diríamos que son justamente las luchas históricas de las clases subalternas por sus propios intereses y por su *reconocimiento* las que impulsan el desarrollo de *la libertad*. Así pues, si analizamos detenidamente las formulaciones hegelianas sobre estos dos conceptos a lo largo de esta obra encontraremos que el despliegue del concepto de *libertad* a través de sus configuraciones está impulsado, justamente, por *las luchas por el reconocimiento*.

Desde la sección del *Derecho abstracto* recupera el concepto de *lucha por el reconocimiento* y remite a su formulación clásica en la propia *Fenomenología*: “La dialéctica del concepto y la conciencia todavía sólo inmediata de la libertad provoca la *lucha por el reconocimiento* y la relación de *señorío* y *servidumbre*. [*Fen...*, pp.115ss.; *Enc...*, §§ 352ss.]” (§57, p.142). En la *Transición al contrato* el filósofo sostiene que los contratos constituyen también una relación de reconocimiento: “El contrato supone que los que participan en él se *reconocen* como personas y propietarios; puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del reconocimiento ya está supuesto y contenido en él.” (§71*Obs.*,

---

<sup>114</sup> HEGEL, G.W.F., *Introducción a la historia de la filosofía*, pp. 64-65

p.160) Consecuentemente, cuando se desarrollan los conceptos de *justicia e injusticia* muestra que constituyen también relaciones de *reconocimiento*: “Surgen los *conflictos jurídicos*. Este conflicto en el que se reivindica la cosa *por* un fundamento jurídico, y que constituye la esfera de los *procesos civiles*, contiene el *reconocimiento* del derecho como lo universal y decisivo, de manera que la cosa debe pertenecer a quien tenga derecho a ella.” (§84 y §85, p.176) Así pues, “el reconocimiento del derecho está ligado en las partes a las opiniones e intereses particulares opuestos.” (§86, p.176)

Al desarrollar *La conciencia moral* muestra que ésta consiste en una relación de *reconocimiento*: “La conciencia moral expresa la absoluta justificación de la autoconciencia subjetiva, que asegura que ella sabe, en su propio interior y a partir de sí, qué son el derecho y el deber, y que sólo reconoce lo que de esa manera sabe que es el bien, con lo que al mismo tiempo afirma que lo que ella sabe y quiere es en *verdad* el derecho y el deber. Por ser esta unidad del saber subjetivo y de lo que es en y para sí, la conciencia moral es algo sagrado, cuya ofensa constituye un sacrilegio.” (§137 *Obs.* p. 234)

Cuando despliega la *Administración de justicia* muestra que ésta se fundamenta en una relación de *reconocimiento*: “Lo relativo a la relación recíproca de las necesidades y del trabajo para ellas tiene en primer lugar su *reflexión sobre sí* en la personalidad infinita, *en el derecho* (abstracto). Pero es esta misma esfera de lo relativo la que , en cuanto *cultura*, da *existencia* al derecho, al ser algo *universalmente reconocido, sabido y querido*, y tener validez y realidad objetiva por la mediación de este ser sabido y querido.” (§209, p.327) Así pues, precisa que el *derecho individual descansa* en una relación de *reconocimiento*: “Así como en la sociedad civil el derecho en sí deviene ley, así también la existencia *inmediata* y *abstracta* de mi derecho individual toma el significado de ser reconocido como una *existencia* en el saber y en la voluntad universales existentes.” (§217, p. 338)

Cuando caracteriza *la corporación* puntualiza que consiste también en una relación de *reconocimiento*: “En la corporación la familia no sólo *tiene* su suelo firme [§170], es decir, una *riqueza* firme, puesto que le asegura su subsistencia con la condición de la *capacitación*, sino que además ambas cosas le son *reconocidas*.” (§253, p. 365)

Tanto el *Derecho político interno* como el propio *Estado* consisten de relaciones de *reconocimiento* y constituyen, la totalidad concreta y el ámbito, soporte y resultado *de las luchas y relaciones de reconocimiento*: “El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último de su actividad*.” (§260) p. 379)

Las luchas y relaciones de *reconocimiento* se manifiestan también en las propias relaciones entre los *Estados* en el ámbito del *Derecho político externo*: “El pueblo es, en cuanto Estado, el espíritu en su racionalidad sustancial y en su efectividad inmediata, y por lo tanto el poder absoluto sobre la *tierra*. Como consecuencia de ello un Estado tiene frente a otro una autonomía soberana. Ser en cuanto tal *para los otros*, es decir, ser *reconocido* por ellos, en su primera y absoluta legitimación.” (§331, p. 483)

La propia *guerra* consiste en una *lucha por el reconocimiento* entre los Estados beligerantes: “En la medida en que las voluntades particulares no llegan a un acuerdo, las disputas entre los Estados sólo pueden decidirse por la *guerra*... y en las multilaterales relaciones de sus súbditos deben ser consideradas como una ruptura determinada de los tratados o como una lesión del reconocimiento y del honor.” (§334, p. 486) En consecuencia, los Estados luchan por obtener su *reconocimiento* por otros Estados:

“la idea del Estado consiste precisamente en que en ella se elimina la contraposición entre el derecho como libertad abstracta y el bienestar como contenido particular que debe satisfacerse, y que el primer reconocimiento de los Estados se les efectúe como totalidades concretas.” (§336, p.487) Durante las propias guerras se mantienen *relaciones de reconocimiento* entre los estados beligerantes: “El recíproco reconocimiento como tales de los Estados se mantiene *incluso en la guerra*, en la situación de falta de derecho, de violencia y contingencia. Esto constituye un *vínculo* por el que cada uno de ellos vale para el otro como existente en y por sí, de manera tal que en la guerra misma ella se determina como algo que debe ser pasajero.” (§338, p. 488)

La propia *Historia* ha consistido en el despliegue de las luchas por el reconocimiento: “Antes del comienzo de la historia real hay, por una parte, una apática inocencia, que carece de un interés que la guíe, y, por otra parte, está el valor de la lucha formal por el reconocimiento y la venganza. [*cfr.* §331 y §57 *Obs.*]” (§349 *Obs.* p. 494)

## **El despliegue del concepto de *libertad* como columna vertebral de la obra**

En una hojeada a la *Filosofía del derecho* encontramos que el concepto de *libertad* atraviesa toda la obra, desde el *Prefacio* hasta el último párrafo. J-F Kervégan registra 88 menciones, más formulaciones especiales en 56 párrafos, en 12 de los cuales plantea cuestiones estructurales fundamentales. Observemos ese despliegue:

Desde *Prefacio* plantea el filósofo que “el hombre *piensa* y busca en el pensamiento su libertad y el fundamento de la eticidad” (p.49) En la *Introducción* propone una de sus tesis fundamentales: “El sistema del derecho es el reino de la libertad realizada” (§4, p.77) Así propone que “el derecho es... la libertad en cuanto Idea.” (§29, p.106) En el *Derecho abstracto* plantea que “el derecho es

ante todo la existencia inmediata que se da la libertad de un modo también inmediato.” (§40, p.121). Ya en la *propiedad* plantea que “la persona, para existir como Idea, debe darse *para su libertad una esfera exterior.*” (§41, p.125). Lo cual conduce a que “la dialéctica del concepto y de la conciencia todavía sólo inmediata de la libertad provoca *lucha por el reconocimiento.*” (§57, p.142) En el tránsito al *contrato* plantea que “esta relación de la voluntad con la voluntad es el campo propio y verdadero en que la libertad tiene *existencia.*” (§71, p.160)

En el tránsito a la *Moralidad* propone que “la subjetividad de la libertad, que es de esta manera para sí infinita, constituye el principio del *punto de vista moral.*” (§104, p.194). Ya en el campo de la *Moralidad* [*Moralität*] sostiene que “la moralidad, expone, por lo tanto, en conjunto, el lado real del concepto de libertad. (...) Se ha determinado así un *terreno* más elevado para la libertad (...) Este movimiento es el cultivo del nuevo terreno que ha conquistado la libertad: la subjetividad.” (§106, p.199-200). En *La intención y el bienestar* el filósofo plantea que “el hecho de que en la acción esté contenido y realizado este momento de la *particularidad* del agente constituye la *libertad subjetiva* en su determinación más concreta, el *derecho del sujeto* de encontrar *su satisfacción en la acción.*” (§121, p.216). Así, consiguientemente, “el derecho de la *particularidad* del sujeto a encontrarse satisfecho, o lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva* constituye el punto central y de transición en la diferencia entre la *antigüedad* y la época *moderna.*” (§124, p.219)

En la transición a la *Eticidad* sostiene que “para el *bien*, por ser lo universal sustancial de la libertad [y] para la *conciencia moral...* la identidad *concreta* del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la *Eticidad.*” (§141, p.259) Así precisa que “la existencia de la libertad, que se presentaba inmediatamente como *derecho*, se ha determinado como *bien* en la reflexión de la autoconciencia... Esta Idea es la *verdad* del concepto de libertad.” (§141, p.260). Ya en la *Eticidad* sostiene que “la eticidad es la *Idea de la libertad...* la



eticidad es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia.*” (§142, p. 265) En consecuencia, “la subjetividad... constituye el campo de existencia del concepto de libertad.” (§152 *Obs.*, p.273) En consecuencia, en *La administración de justicia* plantea que “el derecho de la autoconciencia, [es] el momento de la *libertad subjetiva...*” (§228, p. 349)

Ya en el terreno del *Estado* el filósofo sostiene que “el Estado es la efectividad de la libertad concreta, pero la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan en efecto su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho.” (§260, p.379). Consiguientemente, “estas instituciones constituyen, en lo particular, la *Constitución*, es decir, la racionalidad desarrollada y realizada, y son por ello el fundamento firme del Estado... en tanto son pilares de la libertad pública, pues en ellas se realiza y asume carácter racional la libertad particular, con lo que en ellos se da también *en sí* la unión de libertad y necesidad” (§265, p.385) Por consiguiente, “como el espíritu sólo es lo efectivo, lo que se sabe, y el Estado, como espíritu de un pueblo, es a la vez la ley que *penetra todas las relaciones* , las costumbres y la conciencia de los individuos, la Constitución de un pueblo determinado depende del modo y la cultura de su autoconciencia, en ella reside su libertad subjetiva y por tanto la efectividad de la constitución.” (§274, p. 418) En consecuencia, “esta libertad real de la Idea, que consiste ... en dar a cada momento de la racionalidad su realidad propia, presente y *autoconsciente*, es la que asigna a una conciencia la función de ser la certeza última que se determina a sí misma y que constituye la cúspide del concepto de voluntad. Sin embargo, esta autodeterminación última sólo puede recaer en la esfera de la libertad humana, como si tuviera la posición de una cúspide que se *distinguiera para sí y se elevara por encima de toda particularidad y condición*, sólo así es efectivamente real según su concepto.” (§279, p. 428) El filósofo sabía que la libertad de un pueblo se

estructura en el *Estado*, en la *Constitución*, en el *derecho* y en las *leyes*, pero no ignora ni omite que todo Estado se encuentra en relación con otros Estados: “como excluyente *ser-para-sí*, la individualidad, aparece como *relación con otros Estados*, cada uno de los cuales es independiente frente a los otros. Dado que en esta independencia tiene su existencia el *ser-para-sí* del espíritu efectivo, ella es la primera libertad y el honor más elevado de un pueblo.” (§322, p. 285)

Finalmente, reconociendo la historicidad del Estado y de la libertad, concluye que es justamente el *despliegue de la Idea de libertad* la clave del sentido de la historia: “La historia universal... es, por el sólo *concepto* de su libertad, el desarrollo necesario de los *momentos* de la razón y en consecuencia de su autoconciencia y de su libertad, el despliegue y la *realización del espíritu universal*.” (§342 p. 490)

Cada una de las grandes obras del *Sistema filosófico* hegeliano, como *Sistema de la libertad*, constituye un *momento estructural* del *Silogismo de la libertad*. La conceptualización formulada en esas obras tiene hoy una gran pertinencia para comprender esta época de desgarramientos, decadencia y catástrofes, generadas por el capitalismo neoliberal totalitario que padecemos en el planeta. Esta filosofía constituye un legado que permite fundamentar la *Utopía concreta*, es decir, refundar de estructuras de *reconocimiento y reconciliación*, o sea, de *Libertad concreta*, para responder a los grandes desafíos y amenazas de la época, para lograr la reconstrucción de las instituciones y la refundación de la *vida estatal*, que pudieran permitirnos la reconstrucción y la refundación de la *Libertad*, antes de que el capitalismo totalitario neoliberal anule el potencial liberador de las clases subalternas. Ernst Bloch advertía que “la filosofía tendrá que tener conciencia moral del mañana, tomar partido por el futuro, saber de la esperanza, o no tendrá ya saber ninguno.”<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> BLOCH, E., *El Principio Esperanza*, v. I, Prólogo, pp. 25-43

## Bibliografía

### OBRAS DE HEGEL en ESPAÑOL

HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza Ed., Madrid, 1997

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971, Trad. W. Roces.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017, Rev. G. Leyva.

HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, S.A., 1968.

HEGEL, G.W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho*, Barcelona, Ed. EDHASA, 1987.

### OBRAS DE HEGEL en ALEMÁN

HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, (I) *Die Wissenschaft der Logik*;

(II) *Die Naturphilosophie*; (III) *Die Philosophie des Geistes* ; Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970.

HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1973.

HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, Band I, Erster Teil, *Die objective Logik*. Erstes Buch; Band II, Erster Teil, *Die objective Logik*. Zweites Buch, *Die Lehre vom Wesen*; Zweiter Teil, *Die Subjektive Logik oder Die Lehre vom Begriff*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1969

HEGEL, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 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*; v. II, *Philosophie de la nature*; v. III, *Philosophie de l' Esprit*, (Trad. B. Bourgeois), Vrin, Paris, 1979, 2004, 2004.

HEGEL, G.W.F., *Phénoménologie de l'Esprit*, París, Éd. Gallimard, (Trad. G. Jarczyk / Labarrière), 1993.

HEGEL, G.W.F., *Science de la Logique*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, (Trad. G. Jarczyk / P-J. Labarrière)

*L'être*, (1972); *La doctrine de l'essence*, (1976); *La logique subjective ou doctrine du concept*, (1981)

HEGEL, G.W.F., *Principes de la Philosophie du Droit*, (Trad. J.-F. Kervégan) , PUF, Paris, 1998

# Filosofia enciclopédica e o ciclo do auto-conhecimento: para uma apreciação crítica da concepção de sistema de Hegel

*Konrad Utz*<sup>1</sup>

## O problema da autoconsciência

Kant formula, na sua famosa definição da vontade como razão prática: “Toda coisa na natureza age conforme leis. Apenas um ser racional tem a faculdade de agir *sob a representação* de leis.”<sup>2</sup> De forma análoga, a gente pode formular: “Todo objeto está numa relação consigo mesmo. Apenas um sujeito tem a faculdade de referir-se a si mesmo.”

A principal relação que qualquer objeto tem consigo mesmo é a relação da identidade (existem outras, como, p.ex., a relação de ter algumas propriedades iguais). Contudo, como ele é objeto e não relação, essa relação da identidade é distinta dele mesmo. A relação da identidade é *instanciada* pelo objeto. E o resultado dessa instanciação é o *estado-de-coisa* ou o *fato* que o objeto é idêntico a si mesmo. Objeto individual, relação e estado-de-coisa são distintos. Eles são distintos da maneira mais fundamental possível: eles são *categorialmente* distintos, eles pertencem a categorias diferentes.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Ceará, Fortaleza; utz@ufc.br

<sup>2</sup> GMS, AA 4, 412.

Essa diferença entre a relação da identidade e o objeto dessa relação que é ou pelo menos pode ser uma diferença categorial impede que essa relação em si já constitua autoconsciência ou subjetividade. Um objeto qualquer não já é sujeito apenas em virtude de uma relação que ele tem consigo mesmo, p.ex., em virtude de sua identidade.

O que é, então, este “a mais” que é exigido para constituir subjetividade autoconsciente? Não basta acrescentar a mera consciência enquanto tal. Eu posso ter consciência de um objeto junto com a relação da identidade que ele tem consigo mesmo sem que este objeto seja eu, i.e., que ele seja idêntico a *mim*. Eu posso ter a consciência de *qualquer* objeto junto com sua identidade. Mas isso implica que, quando eu tenho consciência de mim mesmo *como objeto*, a relação da identidade que este objeto tem consigo mesmo, não constitui, em si, automaticamente, a consciência que este objeto sou eu mesmo – mesmo se essa relação for consciente também. A prova simples disso é que é possível que eu veja me mesmo no espelho sem identificar-me *como* eu mesmo. Este é o famoso exemplo do filósofo austríaco Ernst Mach.<sup>3</sup> Mas a consciência do objeto no espelho não se torna consciência de mim mesmo pelo simples acréscimo da consciência da identidade deste objeto consigo mesmo. I.e., a *relação* da identidade, mesmo quando ele for consciente, nunca é suficiente para constituir autoconsciência. Ela nunca é suficiente para *identificar-me* com algum objeto dado. A ato da auto-identificação não pode fundamentar-se na relação da identidade. Por isso não pode realizar-se numa mera *reflexão* sobre si mesmo, na qual eu encontro um objeto, que, depois identifico como sendo eu. É isso que Dieter Henrich chamou “a inteligência original de Fichte”.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Mach, E. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Jena, 1886, p. 3.

<sup>4</sup> Cf. Henrich, D. Fichtes ursprüngliche Einsicht, em: *Subjektivität und Metaphysik* (FS Wolfgang Cramer). D. Henrich, H. Wagner, org. Frankfurt a.M., 1966, p. 188-233.

A partir deste problema alguns pensadores desenvolveram a ideia que o fundamento da autoconsciência seja *alguma outra* relação, diferente da mera relação da identidade ou da relação; ou que seja alguma *qualidade fenomenal* específica. Vamos começar com o primeiro. A questão é: qual poderia ser essa *outra relação*. Não poderia ser a relação da autoconsciência enquanto tal, pois essa não garante *minha* autoconsciência na consciência dessa relação. Eu posso ter consciência de uma *outra pessoa* que tem essa relação da autoconsciência consigo mesma. A consciência objetual *da* autoconsciência não é, por si, autoconsciência.

Mas como é, então, que uma relação poderia garantir *minha* autoconsciência e, com isso, *constituir* autoconsciência? Além de informar sobre alguma relação e sobre algum objeto, essa relação teria que informar sobre seu próprio pertencer: sobre o fato que ela mesma pertence exclusivamente a mim. Mas isso quer dizer que essa relação não poderia ser simplesmente uma relação entre seus relatos ou, no caso, entre seu único relato. Ela teria que ser, ao mesmo tempo, uma relação entre este relato e si mesmo. Ela teria que ser tal que sua consciência não seja apenas consciência de uma relação, mas que sua consciência seja aquela dessa própria consciência *ser* ou *envolver* essa relação. Mas isso é categorialmente impossível – e, além disso, levaria a um regresso ao infinito. A categoria da relação não pode ir para além de se mesmo e *ser* ou *instituir* sua própria instanciação. Portanto, a autoconsciência não pode ser a simples instância de uma relação. Ela precisa ser algo mais que isso. Ela precisa ser, para assim dizer, auto-relacionante, no sentido fundamental que ela não precisa de uma relação no sentido categorial para ser relacional ou referencial. Isso quer dizer: A autoconsciência precisa *consistir* em auto-referencialidade *não-relacional* – onde “não-relacional” deve ser entendido no sentido da categoria da relação. Ele precisa consistir num referir-se originário que não pode ser entendido como instanciação de uma relação.

Mas por que a autoconsciência não pode consistir ou pelo menos basear-se numa certa qualidade fenomenal? Parece que as sensações de nosso próprio corpo têm justamente essa qualidade. Quando sinto uma dor, p. ex., eu sei *sem mais nada* que essa dor é minha. Seria absurdo perguntar: “De quem é essa dor que estou sentindo?”. Neste caso, a “minhaedade”, o pertencer-a-mim, parece auto-evidente. Aqui o problema é o seguinte: A “minhaedade” da dor não pode ser simplesmente a autoconsciência do próprio sentimento da dor. Pois se a autoconsciência fosse o mero saber *do* sentimento da dor *que* ele é sentimento da dor, i.e., se ela fosse mera consciência da consciência da dor de si mesma, ela seria nada mais que *dor* autoconsciente e não poderia ser outra coisa que dor autoconsciente. Mas quando estou sentindo dor, minha consciência não é que eu consisto completa e unicamente neste sentimento. Bem pelo contrário, eu tenho a consciência que meu estado *poderia ser diferente* – e, de fato, deveria ser diferente, pois eu não gosto da dor. Portanto, a dor indica, para assim dizer, que ela pertence a algo que *não é* simplesmente idêntico a ela, i.e., que não é simplesmente dor. Ela não é *pura* autoconsciência, i.e., consciência exclusiva daquilo que é autoconsciente. Portanto, sensações como a dor podem ser indicadores da autoconsciência, mas não podem constituí-la. Pois elas mesmas se articulam não como sendo o *autos* da autoconsciência, mas como meramente pertencendo a este *autos*. Elas apresentam, para assim dizer, uma *predicação* do *autos* da autoconsciência. Mas com isso, eles pressupõem que este *autos* já seja dado antes deles e que ele seja autoconsciente independentemente deles: que essa autoconsciência possa continuar, p.ex., na transição de uma sensação de dor ao alívio dessa dor.

Se a qualidade fenomenal de tais sensações deveria conter essa diferença em si mesma, ela teria que ser, outra vez, algo categoricamente impossível: Teria que ser uma qualidade que fosse, ao mesmo tempo, relação. Outra vez, a consciência dessa qualidade teria que informar à consciência não apenas sobre si



mesma e sobre sua identidade, mas sobre a relação que ela, a qualidade, tem a essa própria consciência. Mas isso é impossível. Uma qualidade não pode ser, ao mesmo tempo, a relação dessa qualidade a algo, e, ainda mais, aquela relação que indica que, na consciência desta qualidade, a consciência está consciente do *autos* de sua autoconsciência. Isso quer dizer, as sensações de meu próprio corpo não podem servir como explicação da autoconsciência, mas, antes disso, precisam de uma explicação que só pode basear-se numa autoconsciência original.

### De Fichte a Hegel

Fichte pensou que ele poderia resolver este problema da autoconsciência por um ato original do Eu, por um assim chamado estado-de-ação.<sup>5</sup> O Eu *é*, mas ele não é da maneira como são os objetos. Ele é de maneira *referencial*, i.e., seu próprio ser é atividade referencial – e não apenas: é um ser que (depois) age e se refere. O Eu não é um ser que *entra* em alguma relação, p.ex., na relação da identidade consigo mesmo. Ele não é um algo que *instancia* uma relação. Ele é este próprio relacionar-se ou melhor: este referir-se originário. Este ato referencial do *ser* do Eu é *auto-referencial*, ele consiste no pôr do Eu, pelo Eu. O Eu não é apenas *resultado* deste ato, ele *consiste* neste ato, ele não é nada fora e nada diferente deste ato, deste estado-de-ação auto-referencial.

Isso – talvez – possa resolver a questão do *ser* do Eu. A existência da subjetividade é um existir *sui generis*, completamente diferente do existir das coisas. Trata-se de uma existência não-categorial, como já havia dito Kant. Contudo, mesmo se aceitamos a ideia de Fichte como solução do problema da autoconsciência, surge outro problema. Pois a partir dessa noção torna-se incompreensível como este mesmo eu possa ter *allo*-consciência,

---

<sup>5</sup> Cf. Fichte, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Lauth, R. Jacob, H., org. Stuttgart-Bad Canstatt 1965, vol. I, 2, p. 91s.

i.e., a consciência de coisas que são diferentes dle mesmo. Decerto, Fichte oferece uma solução para este problema. Ele acrescenta ao primeiro princípio da auto-existência ou do auto-pôr do Eu um segundo princípio do auto-opor do Eu, pelo qual o próprio Eu abre o espaço daquilo que é diferente dele mesmo.<sup>6</sup> O problema é: se este ato do opor é diferente do ato do pôr, como é o caso na *Doutrina da Ciência* de 1794, então o Eu deste ato não pode ser idêntico ao Eu do primeiro princípio que consiste completamente e exclusivamente no ato do auto-pôr, como acabamos de explicar. Portanto, ou Eu autoconsciente não poderia ser o mesmo Eu que tem consciência de coisas diferentes de si. Mas, evidentemente, justamente isso é o caso.

A solução de Hegel é, para assim dizer, juntar os dois atos num único só. Ao mesmo tempo, Hegel precisa duplicar este ato, para poder articular os dois aspectos da consciência, a autoconsciência e a allo-consciência. Este ato simples que junta em si o pôr e o opor de Fichte é a negação. Isso pode parecer surpreendente, pois a negação parece ser algo ainda mais simples que o opor a algo mais pobre que o pôr. Mas justamente isso é a solução: o ato originário precisa ser algo ainda mais basal que o estado-de-ação de Fichte.<sup>7</sup>

O primeiro passo de Hegel é, então, reduzir os princípios de Fichte ao princípio da negação. O segundo passo é a inversão da ordem dos princípios fichteianos, que agora se tornam meros *momentos* de um desenvolvimento dialético. O primeiro passo não é o pôr, mas o negar. A relação de opostos é o resultado da ação de negar. Contudo, parece que, para poder negar, a gente já precisa pressupor algo que possa ser negado. Num primeiro instante, de fato, é assim. Este é o instante do começo da Ciência da Lógica que

---

<sup>6</sup> Ibid., 101ss.

<sup>7</sup> Publiquei uma apresentação pormenorizada do método dialético de Hegel e do papel da negação nele em: Utz, K. *Die Notwendigkeit des Zufalls. Hegel spekulative Dialektik in der „Wissenschaft der Logik“*. Paderborn, 2001. Cf. também: Utz, K. *O método dialético de Hegel*. Em: Veritas, v. 51 (2005), p. 165-185.

parte de algo simplesmente dado, completamente abstrato, puramente imediato: com o Ser puro.<sup>8</sup> Porém, em seguida, Hegel quer mostrar que mesmo este começo puramente imediato e positivo pode e precisa ser compreendido como *resultado* da negação. Isso vamos ver a seguir.

O segundo passo de Hegel é a duplicação e auto-aplicação da negação: a negação da negação.<sup>9</sup> A negação da negação é, sob um ponto de vista formal, afirmação, i.e., ela constitui justamente aquele pôr que era o primeiro princípio em Fichte. Contudo, estruturalmente, a negação da negação hegeliana não é apenas a dupla negação *abstracta* que simplesmente reconduz ao primeiro positivo, pressuposto. A negação da negação nega a relação meramente negativa e excludente entre os opostos que eram o resultado da primeira negação, i.e., ela une estes opostos que numa unidade superior, na qual eles são, ao mesmo tempo, diferenciados e conservados. Eles são compreendidos numa relação que a própria unidade superior institui, na forma de um ato ou de uma atividade. O primeiro tal ato no sistema de Hegel é o devir que une em si Ser puro e Nada puro. Evidentemente, o devir ainda não é ato no sentido verdadeiro, ele é, para assim dizer “pré-ato”, um mero efetivar-se ao qual ainda falta a noção da espontaneidade. Mas ele já contém o elemento essencial da espontaneidade e do referir-se sujeitual: a dinamicidade.

Essa positividade que é resultado da dupla negação pode servir como base de uma nova negação, e assim o método dialético de Hegel continua a desenvolver-se. Mas o importante é: a negação da negação consegue não apenas constituir ou pôr uma *nova* positividade. Ela também consegue substituir justamente aquele primeiro positivo do qual a primeira negação partiu como simples pressuposto.<sup>10</sup> É absolutamente necessário para o funcionamento

---

<sup>8</sup> WdL, GW 21, 68s.

<sup>9</sup> Cf. WdL, GW 12, 246s.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, 297s.

do sistema de Hegel que ela consiga fazer isso, i.e., que o método dialético consiga pôr seu próprio começo. Pois sem isso, este sistema permaneceria dependente de algum pressuposto. Ele nunca poderia articular-se como sistema absoluto, como Hegel quer. É, então, de suma importância que o movimento dialético não apenas possa continuar-se, mas que ela possa fechar-se em si mesmo, que ele possa formar um *círculo*, um ciclo. O sistema hegeliano é *enciclopédico* por sua essência. Ele precisa consistir num ciclo que, por sua vez, é constituído por ciclos, um “círculo de círculos”, como formula o próprio Hegel.<sup>11</sup>

### Filosofia enciclopédica idealista

O ponto crucial aqui é que tal círculo só pode existir de maneira “sujeitual”, como mostrou Fichte. Nenhum mero objeto pode existir deste modo. Um objeto só pode *ser inserido* numa relação de auto-referencialidade a si mesmo. Mas ele não pode *ser* este próprio referir-se. Ele só pode existir de maneira categorial. Ele não pode *existir* de forma referencial. Isso só o sujeito pode. Mas isso quer dizer que, em última instância, apenas o sujeito pode formar este círculo que Hegel precisa para constituir sua ciência filosófica.<sup>12</sup> Por isso, essa filosofia precisa ser *idealista*. Apenas o sujeito é capaz dessa auto-referencialidade “existencial” que precisa ser o fundamento de tudo. O círculo da enciclopédia filosófica só pode fechar-se *enquanto* sujeito. Este círculo precisa *ser* sujeito, ele precisa constituir-se *como* sujeito. Toda realidade precisa ser compreendida, essencialmente, sujeito. Não é apenas o caso que toda realidade precisa ser percebida ou pensada por um sujeito. Este era o idealismo subjetivo de Berkeley que Hegel rejeita. O próprio *ser* da realidade, o *modo da realidade*, precisa ser existência ou efetividade conforme o modo da subjetividade, e não

---

<sup>11</sup> Ibid. 252.

<sup>12</sup> Cf., p.ex., *ibid.*, 15ss, 283ss.

existência conforme o modo da objetividade, i.e., existência categorial. Este segundo modo de existência é secundário, a existência objetiva aparece apenas *dentro* do círculo do existir ou da efetividade sujeital como uma das formas unilaterais, insuficientes, nas quais este círculo se desdobra. Só pode haver existência objetual, categorial *dentro* da auto-referência da subjetividade. Com relação a isso, Hegel concorda completamente com Fichte.

Contudo, em Fichte, essa auto-referência se fecha num círculo *apenas* no auto-pôr puro do Eu, no qual ele põe exclusivamente a si mesmo. O desenvolvimento dialético que, na filosofia de Fichte, se realiza depois deste primeiro princípio, a partir do segundo princípio do opor, não se fecha num círculo, mas consiste numa aproximação infinita do Eu a si mesmo, num processo de libertação. Com isso, não pode haver filosofia científica enciclopédica. Na verdade, contra Fichte, não pode haver filosofia científica alguma, nem consciência unida de autoconsciência e alloconsciência, como acabamos de discutir. Por isso, Hegel desvincula aquela subjetividade em cujo círculo auto-referencial a realidade se constitui, do Eu que somos nos seres humanos finitos, você e eu. Este passo já foi feito por Schelling, mas não posso entrar nos aspectos históricos aqui. Hegel quer mostrar que ser sujeito é, essencialmente, ser espírito. E ser-espírito não tem apenas uma forma subjetiva, mas uma forma objetiva e uma forma absoluta.<sup>13</sup> O espírito efetiva-se, de maneira pura, nas ideias que pensa. A ideia da auto-referencialidade sujeital que engloba todo o pensar puro é a ideia absoluta lógica.<sup>14</sup> Portanto, conforme Hegel, o sujeito finito que somos você e eu está sistematicamente inserido entre o absoluto *lógico* num lado, que é mais basal que nos, e o absoluto *espiritual* pelo outro lado, que é mais perfeito que nos. Apenas deste modo o círculo das ciências filosóficas pode fechar-se. A

---

<sup>13</sup> Cf. Enc , GW 13, §§483ss, 553ss.

<sup>14</sup> Cf. WdL, GW 12, 283ss.

filosofia enciclopédica de Hegel só funciona com a concepção da ideia absoluta no espírito absoluto,<sup>15</sup> pois apenas esta pode estabelecer aquele círculo de auto-referencialidade dentro do qual toda a realidade, junto com a lógica, pode ser acomodada. Nós, espíritos subjetivos finitos, evidentemente não conseguimos cumprir essa tarefa.

Quando queremos apreciar a concepção hegeliana da ideia absoluta no espírito absoluto, precisamos compreender, primeiramente, que essa concepção não é um relapso à metafísica antiga. Esta quis demonstrar que a existência dos seres condicionados exige a existência de um ser incondicionado. Hegel, ao contrário disso, quer mostrar que o próprio conceito comum da existência, i.e., o conceito da existência categorial é defeituoso. Não pode haver existência *simplesmente*. Existência só pode ser pensada em algo maior, dentro do qual ela apresenta apenas um momento. Este maior precisa ter estrutura circular-dinâmica. Ele precisa consistir num auto-referir-se, como mostramos em cima. A ideia absoluta de Hegel não é absoluta no modo do Deus da metafísica antiga. Antes, ela é absoluta no sentido do transcendental em Kant, embora ela vai além da concepção de um mero transcendental. Mas a ideia absoluta não é um incondicionado *em* uma cadeia de relações de condicionar, mas é, como as formas transcendentais de Kant, aquilo que, antes de mais nada, é preciso para constituir tais cadeias. Tudo é conectado pela auto-referencialidade da ideia absoluta no espírito absoluto e *em* essa auto-referencialidade do espírito.

É interessante que já em Kant encontramos a inteligência que aquela existência que o eu transcendental atribui a si mesmo não pode ser existência categorial – assim como a unidade da síntese da apercepção transcendental não pode ser unidade categorial.<sup>16</sup> Precisa haver existência e unidade pré-categoriais. E

---

<sup>15</sup> Cf. Enc, GW 13, §§ 574, 577.

<sup>16</sup> Cf. KdrV, AA 3, B131.

essas são o fundamento e a origem de toda unidade e existência categorial, de toda forma lógica e da própria lógica transcendental como também formal. Mas Kant não desenvolve mais essa noção do modo pré-categorial da existência e da unidade. Apenas Fichte faz isso, como acabei de mostrar.

Este passo que Fichte faz para além de Kant tem uma consequência muito importante: Quando Fichte acomoda essa existência pré-categorial no ato auto-referencial do Eu, pelo qual este põe a si mesmo, ele consegue desvincular o mundo empírico kantiano da condição da coisa-em-si kantiana. O mundo empírico simplesmente é a realidade, não há mais uma “segunda realidade” além da realidade empírica, fenomênica, i.e., a realidade numênica das coisas-em-si. Em Hegel, a mesma concepção continua, apenas com a modificação que o Eu original é a ideia absoluta no espírito absoluto em vez do sujeito finito.

Mas, com isso, este absoluto de Hegel continua diretamente vinculado à realidade. Este absoluto não é um absoluto transcendente como o Deus da antiga metafísica. Isso já foi observado muitas vezes. Mas ele também não é um absoluto imanente, propriamente dito. Antes, ele é o absoluto que constitui a interioridade do mundo, que constitui, por sua auto-referencialidade dinâmica, o círculo pelo qual a realidade pode ser compreendida como um interior e as coisas reais como imanentes. Dentro de seu círculo, o espírito absoluto *aparece* na forma de espíritos finitos. Estes podem ser subjetivos, como você e eu; ou podem ser objetivos, como o direito e os estados. Mas o próprio espírito absoluto nem se encontra fora do círculo da realidade, nem se encontra dentro dele, mas ele é aquilo que constitui este círculo – e justamente por isso, mas apenas por isso, é maior que aquilo que este círculo inclui em si.

Com isso, o espírito absoluto de Hegel tampouco é o absoluto de Espinoza, um deus panteísta. A primeira diferença fundamental é que o absoluto hegeliano é sujeito, o que o espinozano não é. Essa

é a diferença que o próprio Hegel enfatiza várias vezes.<sup>17</sup> A segunda diferença, diretamente ligada a essa, é que o espírito absoluto não é simplesmente idêntico ao conteúdo dos círculos da realidade. Sua *existência* ou *efetividade* não é simplesmente a *existência* objetual-categorial do real dentro deste círculo. Seu existir é radicalmente diferente desta segunda existência. Ele é um existir auto-referencial e dinâmico, como acabei de explicar.

Encontramos, então, em Hegel uma concepção radicalmente nova do absoluto, que nem é mais aquela da metafísica tradicional nem aquela de Espinoza, mas também não é *apenas* um absoluto no sentido transcendental de Kant, embora seja mais próximo a este. Encontramos a compreensão do mundo como momento de auto-efetivação deste absoluto e de nos mesmos como momentos de sua auto-realização enquanto espírito, sua volta a si mesmo na história. Encontramos a nos mesmos num mundo que, em seu fundo, é espírito. Encontramo-nos, para assim dizer, num mundo-irmão, onde tudo está numa constante comunhão dinâmica, num cambalear ébrio da verdade que, ao mesmo tempo, sempre permanece igual a si mesmo.<sup>18</sup> O sentimento existencial desse idealismo talvez encontre sua expressão melhor na “Ode à alegria” de Schiller.

*Alegria, bela faísca divina,  
Filha vinda de Elíseo,  
Ébrios de fogo entramos,  
Celeste, em teu santuário!*

...

*Todos os homens tornam-se irmãos  
Onde pairar tua suave vontade.*

---

<sup>17</sup> Cf., p.ex., WdL, GW 11, 376ss, GW 12, 14.

<sup>18</sup> Cf. PhG, GW 9, 35.



Toda a realidade é santuário do absoluto. Apenas precisamos trocar a palavra “alegria” por “liberdade”, pois na filosofia hegeliana é essa a mais alta destinação e a mais profunda verdade da existência – não apenas humana, mas do todo. Pois a liberdade é a mais perfeita efetivação da existência sujeitual, i.e., da auto-referencialidade dinâmica, não-relacional e pré-categorial que precisa ser o princípio de tudo. A mera auto-consciência contemplativa é apenas um momento da liberdade.

### Considerações críticas

Qual é o problema com essa concepção? O problema existencial ou espiritual é que não conseguimos permanecer na euforia da liberdade, no cambaleiar ébrio num lado e ns simples tranquilidade, no santuário do espírito absoluto que deve ser nosso mundo, e na auto-compreensão de nos mesmos como realizações deste espírito absoluto em espaço e tempo.<sup>19</sup> Mais cedo ou mais tarde, o carnaval acaba, como também a tranquilidade, a euforia se dissipa.

O problema teórico é que a identificação de mim mesmo com a auto-efetivação do espírito absoluto, enquanto momento dessa efetivação, é forçada, artificial – e que, em última análise, ela não se sustenta. Hegel defende que o espírito, seja ele subjetivo, objetivo ou absoluto, é marcado por uma estrutura conceitual de auto-referência. Essa estrutura é justamente aquela da ideia absoluta da Lógica hegeliana. Essa ideia absoluta é efetivada na realidade espaço-temporal *no espírito*. É essa estrutura conceitual de auto-referência que une todas as formas do espírito. Ela é realizada de maneira plena apenas no e pelo espírito absoluto. Mas ela já se encontra, de maneira incompleta, nas formas finitas do espírito. Essa estrutura é justamente a estrutura da autoconsciência e da liberdade. Mas isso quer dizer que, em Hegel,

---

<sup>19</sup> Cf. Enc, GW 13, §482 nota.

a autoconsciência torna-se numa *estrutura conceitual*. De fato, ela precisa ser *pressuposta* ao espírito como estrutura conceitual lógica, abstrata, enquanto ideia. Isso, a meu ver, não funciona.

Para entender essa crítica, precisamos, primeiro, compreender o que ela não diz. Essa crítica não alega que Hegel recai no mal entendimento da auto-consciência como estrutura categórico-real, como estrutura de um objeto junto com uma relação que este objeto tem consigo mesmo. O mal entendimento de Hegel vai, para assim dizer, na direção oposta. Ele quer suprassumir a estrutura da autoconsciência numa estrutura não categórico-real, mas lógico-conceitual. Ele pretende desvincular a estrutura da autoconsciência e da liberdade do Eu individual. Ele quer atribuí-la *originariamente* a uma estrutura lógica: ao conceito e à ideia absoluta. E ele quer atribuí-la *finalmente* a uma estrutura de espírito transindividual, ao espírito objetivo e depois ao espírito absoluto.

Contudo a concepção hegeliana da subjetividade pré- e trans-individual não resolve o problema da autoconsciência, i.e., da autoconsciência *nossa*, de seres finitos em espaço e tempo. Nessa autoconsciência, eu tenho a consciência que essa própria autoconsciência seja absolutamente e exclusivamente minha. Conforme Hegel, este é um engano. Minha autoconsciência não é alguma coisa privada, algo apenas meu, incomunicável e intransponível. Pelo contrário, é justamente por essa autoconsciência que pertencço junto a outros, a outros sujeitos e, finalmente, a toda realidade. É em virtude dela que estou, desde minha origem, em constante comunicação e comunhão com toda realidade. Eu mesmo sou, para assim dizer apenas um momento dessa comunicação, que começa na Lógica, na comunicação dos conceitos lógicos entre si e em sua auto-compreensão na ideia absoluta; e que continua para além de mim nas formas do espírito objetivo e no espírito absoluto.

Contudo, com isso, Hegel explica como sendo um mal-entendimento ou uma compreensão ainda subdesenvolvida

justamente aquilo que era o ponto de partida de nosso inquérito. Decerto, Hegel nos oferece uma explicação como este mal-entendimento ou essa forma primordial, ainda não desenvolvida da auto-compreensão do sujeito pode e até precisa surgir. Mas ele insiste que ela precisa e que ela pode ser superada. Mas isso, nós não conseguimos fazer. Nós podemos até atribuir subjetividade aos conceitos e à ideia absoluta, ao estado e ao espírito absoluto. Nós podemos conceder a Hegel que todos sejam auto-referenciais de maneira sujeitual, que eles possuam auto-compreensão e até liberdade. Mas é impossível que nós identifiquemos nossa própria autoconsciência com a subjetividade deles. Na verdade, é impossível que eu identifique a autoconsciência minha com autoconsciência alheia *qualquer*.

A autoconsciência não pode ser um conceito que aplico a mim mesmo ou que eu encontro como aplicado a mim mesmo. Um conceito pode bem aplicar-se a si mesmo e, com isso, instanciar a si mesmo. O exemplo paradigmático disso é o conceito do conceito. Ele efetiva sua própria auto-instanciação. Como isso era justamente uma das marcas do Eu, Hegel, à primeira vista, parece justificado a atribuir subjetividade ao conceito. Ainda mais que isso: o conceito do conceito consegue abarcar, além de si mesmo, muitos outros conceitos. Portanto, ele não é *apenas* auto-referencial, mas também allo-referencial. E como os outros conceitos, embora diferentes do conceito do conceito, também são *conceitos*, o conceito do conceito pode *encontrar a si mesmo* nestes outros conceitos, assim como o Eu autoconsciente encontra a si mesmo em toda consciência que ele tem de outras coisas. De fato, há paralelas fortes entre o conceito e o eu autoconsciente. Contudo, elas não são suficientes para identificar estes dois.

Posso apresentar aqui apenas *um* argumento contra a subjetividade do conceito. Este não exclui completamente a possibilidade que o conceito lógico seja sujeito de alguma forma. Mas mostra claramente que não pode ser sujeito da mesma forma como você e eu somos sujeitos. Este argumento é muito simples:

um conceito nunca pode ser indexical. Ele nunca pode indicar um isto, um aqui ou um agora. Se os *termos* “isto”, “aqui” ou “agora” são tomados como conceitos, eles se esvaziam. Isso Hegel mostra em sua FdE, no capítulo sobre a *Certeza Sensível*.<sup>20</sup> Com isso, ele quer demonstrar a superioridade do conceito sobre a certeza imediata – ou melhor: pretensamente imediata, e a superioridade do universal sobre o individual. Mas um conceito nunca consegue fixar um aqui e agora, ele nunca consegue *localizar a si mesmo* em espaço e tempo. Conceitos só conseguem estabelecer *relações* em espaço e tempo. Mas como espaço e tempo não possuem uma matriz absoluta, meros conceitos não conseguem estabelecer uma posição em espaço e tempo.

Contudo, essa localização em espaço e tempo, enquanto localização *finita*, é justamente aquilo que diferencia nos, espíritos subjetivos, da ideia absoluta por um lado e do espírito absoluto pelo outro. Aos olhos de Hegel, essa localização é uma mera limitação. Mas, na verdade, essa localização limitante constitui algo que nem a lógica nem o espírito absoluto conseguem fornecer. A localização consciente em espaço e tempo é uma contribuição original, irreduzível, não derivável.<sup>21</sup>

Essa contribuição é justamente aquela de nossa autoconsciência comum, de espíritos subjetivos, finitos. Nossa autoconsciência é *originariamente* autoconsciência indexical. Ela não é apenas autoconsciência *apriórica*, no sentido de ser incondicionada e não-relativa. Ela *também* é autoconsciência que se localiza aqui e agora. O *fato* dessa localização é tautológico. Que eu existo aqui e agora é tão absolutamente certo como é absolutamente sem conteúdo informacional. O interessante é o *ato* dessa localização. Quando tenho autoconsciência indexical, eu localizo *a mim mesmo* em espaço e tempo. Eu coloco a pura estrutura da auto-referencialidade que pode e precisa ser

---

<sup>20</sup> Cf. PhG, GW 9, p. 63-70.

<sup>21</sup> Cf. Koch, A.F. *Subjektivität in Raum und Zeit*. Frankfurt a.M., 1990, p. 34-45.

compreendida como estrutura lógica ou pelo menos apriórica, naquilo que justamente não é lógico e não é conceitual, como bem mostrou Kant: em espaço e tempo. Quando olhamos bem, nossa capacidade de autoconsciência não é a mera capacidade do ato auto-referencial dinâmico-existencial como descrito em cima. Este ato, naquela autoconsciência que é nossa, é inseparavelmente ligado à consciência de sua inserção em espaço e tempo, aqui e agora. Essa ligação *precisa* ser originária, ela não pode ser acrescentada a nossa autoconsciência posteriormente. E justamente por isso, ela *nunca* pode ser acrescentada aos conceitos enquanto tais.

De fato, essa indexicalidade originária de nossa autoconsciência é a condição da possibilidade de toda e qualquer indexação. Os termos indexicais da linguagem só ganham seu sentido a partir daquilo que pode indicar. Mas quem pode indicar originariamente somos nós, os sujeitos finitos em espaço e tempo. Uma subjetividade pré-individual ou trans-individual não pode explicar-nos essa capacidade.

## **De volta para Kant, sem jamais esquecer Hegel**

Qual pode ser, então, aquela concepção da autoconsciência que possa superara os problemas da concepção da subjetividade de Hegel e que possa acomodar tanto o aspecto incondicionado, transcendental quanto o aspecto indexical? Não posso mais entrar nisso aqui. Apenas posso indicar que, a meu ver, nós precisamos voltar a Kant, mais precisamente a sua síntese originária na apercepção transcendental.<sup>22</sup> Essa possui estes dois momentos juntos, embora o próprio Kant talvez não tenha desenvolvido isso suficientemente. Fichte e depois Schelling e Hegel focaram no aspecto do ser-incondicionado, i.e., no aspecto da espontaneidade da apercepção transcendental e contribuíram muito para

---

<sup>22</sup> Cf. KdrV. AA 3, B132ss.

compreender este melhor. Eles libertaram o sujeito de sua condição empírica. Mas, destarte, roubaram-no de sua capacidade originária de localizar-se. Essa capacidade pode aparecer tão fraca que seja negligenciável. Pois apenas permite ao sujeito saber que ele existe *aqui* e *agora*, o que, por si só, é uma informação completamente vazia. Mas apenas essa auto-localização vazia em espaço e tempo permite ao sujeito referir-se a seu outro não apenas de maneira geral, conceitual, mas de maneira espaço-temporal. E como qualquer relação espaço-temporal precisa de um ponto de partida fixado, essa capacidade é absolutamente fundamental para nosso conhecimento empírico, como também para nosso relacionamento para outros sujeitos, enquanto alteridades irreduzíveis. Não há conhecimento empírico nem intersubjetividade sem autoconsciência indexical, sem subjetividade que originariamente se localiza em espaço e tempo, i.e., cujo ato de auto-constituição seja um ato concreto em espaço e tempo.

Na minha compreensão, este tipo de ato pode tornar-se compreensível a partir da síntese originária da apercepção em Kant. Fichte e Hegel nos ajudam a compreender o aspecto da espontaneidade, da auto-compreensão e da liberdade neste ato, que o próprio Kant não tinha explorado suficientemente. Mas precisamos voltar a Kant para melhor entender aquele aspecto que os idealistas objetivos depois de Kant deixaram de lado: a intransponível subjetividade particular da autoconsciência, do eu aqui e agora, do eu que somos nós, você e eu.

Decerto, nós, sujeitos finitos, não conseguimos mais fechar o círculo da realidade e do espírito em nossas ideias ou em uma ideia absoluta que seja nossa. Mas nós conseguimos uma outra coisa: temos a capacidade de pôr um centro em espaço e tempo. Na verdade, nossa autoconsciência implica justamente isso: compreender a si mesma como egocêntrica em espaço e tempo. Essa centricidade é absoluta num sentido fraco. Ela é originária e apriórica, mas ao mesmo tempo, ela si limita radicalmente a *minha*

*própria* autoconsciência, em sua atualidade aqui e agora. *Você* já é um outro centro, uma outra ego-centricidade que jamais pode entrar na minha. Mas essa egocentricidade finita é suficiente para estabelecer um centro para os círculos da reflexão e para a compreensão da realidade nestes círculos. Essa compreensão permanecerá sempre incompleta, assim como os círculos. Mas isso agora não é mais um problema para a compreensão da realidade *enquanto tal*. Pois o círculo não se fundamenta mais em sua completitude, mais em seu centro, junto com a capacidade deste centro de estender-se, i.e., de referir-se a um outro. Isso, nos, sujeitos finitos conseguimos fazer. E isso basta.

## **Bibliografia**

Fichte, J.G. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Lauth, R. Jacob, H., org. Stuttgart-Bad Canstatt 1965.

Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 1968ff. Sigla: GW (Gesammelte Werke).

Henrich, D. Fichtes ursprüngliche Einsicht, em: *Subjektivität und Metaphysik* (FS Wolfgang Cramer). D. Henrich, H. Wagner, org. Frankfurt a.M., 1966, p. 188-233.

Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: vol. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, org., vol. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, org., a partir de vol. Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, org. Berlin 1900ffs. Sigla: AA (Akademieausgabe).

Koch, A.F. *Subjektivität in Raum und Zeit*. Frankfurt a.M., 1990.

Mach, E. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Jena, 1886.

Utz, K. *Die Notwendigkeit des Zufalls. Hegel spekulative Dialektik in der „Wissenschaft der Logik“*. Paderborn, 2001.

Idem. *O método dialético de Hegel*. Em: *Veritas*, v. 51 (2005), p. 165-185.

### **Siglas:**

AA: Akademieausgabe (cf. Bibliografía, Kant, I.)

Enc: Enciclopedia das Ciências Filosóficas em Epítome

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentação da Metafísica dos Costumes)

GW: Gesammelte Werke (cf. Bibliografía, Hegel, G.W.F)

KdrV: Kritik der reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)

PhG: Phänomenologie des Geistes (Fenomenologia do Espírito)

WdL: Wissenschaft der Logik (Ciência da Lógica)



# La reformulación de la fenomenología del espíritu en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel

Luis Mariano de la Maza <sup>1</sup>

Es sabido que la *Fenomenología del espíritu* que Hegel expone en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* ocupa un lugar sistemático muy diferente al que tenía la primera versión escrita en Jena y publicada en Bamberg en 1807, 10 años antes de la primera edición de la *Enciclopedia* y 20 años antes de su segunda edición de 1827, a la que seguiría una tercera y última edición en 1830. Hegel caracteriza la *Fenomenología del espíritu* de 1807 como un camino de formación de la conciencia humana hacia la ciencia a partir de un estado inicial de naturalidad informe, es decir de un saber que no coincide con la verdad por estar mezclado de apariencia. Pero inscribe el desarrollo de la conciencia en un todo más amplio, la historia del desarrollo histórico-cultural de la humanidad que pugna por alcanzar la plena conciencia de sí y con ello la plenitud del verdadero saber. Esta primera Fenomenología culmina en los capítulos finales sobre el Espíritu que toma conciencia de sí mismo en las dos formas de la Religión y el Saber absoluto. En cambio la Fenomenología de la *Enciclopedia* excluye estos capítulos, y ya no se presenta como un preámbulo al sistema, sino como parte de su doctrina del Espíritu subjetivo, que ocupa un lugar entre la Antropología y la Psicología. En lo que sigue procuraremos hacer

---

<sup>1</sup> Instituto de filosofía; Pontificia Universidad Católica de Chile; sdel4@puc.cl

un aporte a la comprensión del sentido, las razones y los alcances de la transición de la primera a la segunda Fenomenología, así como de algunos de los problemas que lleva aparejada.

## Conciencia y espíritu en la Fenomenología de Jena

Para adentrarnos en nuestro tema debemos empezar por aclarar lo que Hegel entiende en la *Fenomenología* de Jena por conciencia y espíritu. El concepto de conciencia se presenta en un sentido que no es el que corresponde a la tercera parte del sistema, que Hegel está esbozando sin llegar a publicar sino hasta años más tarde. Se trata solamente de introducir a la primera parte del sistema, la lógica o filosofía especulativa, como la denomina en ese período. En ese contexto introductorio el concepto de conciencia tiene el carácter de una estructura más bien formal y operativa, no deducida de ningún concepto anterior, y que consiste únicamente en la referencia a algo distinto de sí (el objeto o lo verdadero), que a la vez es algo para ella (el concepto o el saber de ese algo).<sup>2</sup> La introducción del libro define su tema como “ciencia de la experiencia de la conciencia”, lo que quiere decir que la conciencia así entendida recorre un proceso o un camino de formación que pone a prueba la presunta correspondencia entre los dos polos de la conciencia, el de la verdad y el del saber, y se ve obligada a reconfigurar la relación que establece entre ambas cada vez que constata una diferencia que desacredita el saber aparentemente verdadero, pues hay algo en el objeto que no está siendo recogido en el concepto que la conciencia se forma de él. Cada vez que esto ocurre hay una negación respecto de lo que antes se consideraba un saber verdadero, lo que constituye una forma de escepticismo.

---

<sup>2</sup> “Y es que ésta [la conciencia] *distingue* de sí algo a lo que, a su vez se *refiere*; o como se suele expresar, hay algo que es para *ella*; y el lado determinado de este referir, o del *ser* de algo para la *conciencia*, es el saber. Sin embargo de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo que se halla referido al saber se diferencia asimismo de él, y está puesto como *ente* también fuera de esa referencia; el lado de este en sí se llama *verdad*.” HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Edición bilingüe. Trad. de A. Gómez Ramos. Madrid: Abada /UAM, 2010, GW 9, 58.

Pero se trata, en palabras de Hegel de un escepticismo que se consume a sí mismo, pues no termina en el vacío de la negación de la verdad sino en la propuesta de un nuevo saber con pretensión de verdad. La inversión de la conciencia que se produce con cada una de estas reconfiguraciones es lo que Hegel denomina aquí “experiencia”, y la exposición de esta experiencia de la conciencia es “ciencia” en la medida que la sucesión de las figuras que marcan este recorrido obedece a una necesidad cuyo sentido no es advertido por la conciencia que hace la experiencia formativa, pero sí lo es por un sujeto designado en primera persona plural: “nosotros”. Se trata del propio Hegel, pero también de aquellos que ya han sido iniciados en las claves fundamentales de su sistema de filosofía. Para “nosotros” es claro que la ciencia o el saber absoluto no es solo el resultado al final del camino que recorre la conciencia natural. El camino no es ajeno ni está separado de su meta; ella está contenida en él, aunque pase desapercibida para la conciencia que no se ha depurado todavía de las apariencias que envuelven el saber mientras no logre superar su diferencia con la verdad.<sup>3</sup> El título proyectado inicialmente de “Ciencia de la experiencia de la conciencia” fue reemplazado al final por el de “Ciencia de la Fenomenología del Espíritu”. El concepto de espíritu no elimina, sino que complementa el de la conciencia en el sentido de que integra el proceso de formación de la conciencia individual en un todo más amplio, la historia del desarrollo histórico-cultural de la humanidad que pugna por alcanzar la plena conciencia de sí y con

---

<sup>3</sup> “Así es como, en la *Fenomenología del espíritu*, he intentado exponer la conciencia. La conciencia es el espíritu en cuanto objeto concreto; pero su movimiento progresivo 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. La conciencia, en cuanto espíritu que aparece y que se libera en su camino de su carácter inmediato y compacto, viene a ser saber puro, que tiene por objeto aquellas esencialidades puras mismas, tal como en y para sí son. Ellas son los pensamientos puros, el espíritu que piensa su propia esencia. El automovimiento de esos pensamientos es su vida espiritual, y es aquello por lo cual se constituye la ciencia y de lo cual es ella exposición.” HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Edición de F. Duque. Madrid: Abada /UAM, 2011, I. La Lógica Objetiva. 1. El Ser (1812) Prólogo, GW 11,8; cf. 20, 24.

ello la plenitud del saber verdadero.<sup>4</sup> Sin esta referencia, la formación de la conciencia aparece como un movimiento meramente particular, y por tanto unilateral e incompleto.

Esta nueva perspectiva, que integra todas las figuras particulares de la conciencia en la totalidad histórica del espíritu se encuentra formulada en la Introducción al capítulo Religión. Al caracterizar a la religión como “autoconciencia del espíritu” le contrapone “el espíritu en su mundo, o el estar ahí del espíritu”. De este último dice que consiste en la “totalidad del espíritu”, cuyos “momentos” son Conciencia, Autoconciencia, Razón y Espíritu (entendido de un modo parcial e inmediato, es decir que todavía no ha alcanzado la conciencia de sí.<sup>5</sup> La sucesión de estos momentos no tiene un sentido temporal; se trata más bien de aspectos en los que se descompone analíticamente la totalidad del espíritu desde ciertos puntos de vista que permiten realzar ciertas dimensiones del mismo.<sup>6</sup> Hegel los agrega junto con el cambio del título general del libro como divisiones superpuestas a la división primera en ocho capítulos. Aquí el concepto de conciencia aparece en un segundo sentido, más estrecho que el anteriormente mencionado, pues abarca solamente los tres primeros capítulos del libro, como también será el caso en la posterior Fenomenología de la *Enciclopedia*. Los capítulos reunidos en la sección Conciencia, Certeza sensorial, Percepción, Fuerza y entendimiento, enseñan el carácter ilusorio de la concepción según la cual el objeto verdadero es una realidad singular, separada e independiente de la conciencia,

---

<sup>4</sup> Cf. GW 9, 24): “[...] la tarea de conducir al individuo desde su punto de vista no formado hasta el saber había que aprehenderla en su sentido universal, y al individuo universal, al espíritu del mundo, había que considerarlo en el proceso de su formación cultural”.

<sup>5</sup> GW 9, 365 s.

<sup>6</sup> En el Prólogo de la *Fenomenología* Hegel afirma que se está gestando un cambio de época, en el que el lento desmoronamiento de la cultura anterior es súbitamente interrumpido por un mundo nuevo que aún debe desplegar toda su potencialidad (Cf. GW 9, 14 s). Dado que la formación de la conciencia individual se inscribe en el proceso más amplio de la formación del espíritu del mundo, los momentos en los que Hegel desglosa este último tienen que indicar los principios generales de la nueva filosofía que se abre paso en la exposición del espíritu que se manifiesta.

que esta última debería limitarse a representar del modo más fiel posible. El capítulo con el que concluye esta sección, Fuerza y entendimiento, pone de manifiesto que la verdad del objeto no se diferencia del sujeto, el cual lo constituye.<sup>7</sup>

La sección siguiente, Autoconciencia, corrige una visión unilateral e insuficiente de la subjetividad, en la que toda sustancialidad es negada en aras de un yo puro que no deja subsistir nada objetivo. La tesis central de la filosofía de Hegel es que hay que “aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*”.<sup>8</sup> “En la misma medida” quiere decir que el sujeto *es también* sustancia, como se revela al final de la figura de la conciencia desdichada, con la que culmina la sección Autoconciencia, para dar paso a La Razón, en la que se despliega ampliamente el principio de la identidad entre sujeto y objeto como identidad que no anula las diferencias, sino que las integra, tanto en el plano del conocimiento teórico de la naturaleza como en el plano de la acción moral. Sin embargo esta integración no se logra cumplir cabalmente desde la perspectiva moral del individuo que, al modo de la filosofía kantiana, legisla y examina leyes en forma autónoma. Según Hegel, para que la razón práctica sea verdaderamente objetiva tiene que encarnarse en un mundo ético, el cual se despliega en la sección El Espíritu. Las distintas figuras del espíritu inmediato o carente de desarrollo representan diversas modalidades de confrontación entre potencias opuestas irreconciliables que, como tales, conducen a callejones sin salida que acaban en la mutua destrucción o la locura. Este proceso culmina en el ámbito de la moralidad, cuando el mal es reconocido como algo constitutivo y no ajeno al espíritu; por lo tanto, ningún sujeto está enteramente eximido del mal, ni tampoco excluido del

---

<sup>7</sup> La identidad objeto-sujeto corresponde a la categoría de la vida, que tiene en sí misma la tendencia al autoconocimiento, tal como ya lo había formulado Aristóteles en su *Metafísica* al identificar a Dios con la vida que es al mismo tiempo conocer que se conoce a sí mismo. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Edición Trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1987, libro XII.

<sup>8</sup> GW 9, 18.

perdón. Al reconciliarse el espíritu consigo mismo, se establece la condición para que Dios se manifieste en medio de los hombres.<sup>9</sup>

La Religión es el haz que abarca y reúne todas las anteriores manifestaciones del espíritu, el cual aparece en el camino formativo de la conciencia por primera vez como una totalidad que despliega la plenitud de su contenido, aunque lo hace en el lenguaje todavía imperfecto de la representación, que requerirá una última depuración conceptual en el capítulo siguiente, El Saber absoluto.<sup>10</sup> Hegel considera que la aparición histórica del espíritu total es condición de posibilidad para que este pueda conocerse a sí mismo como realidad efectivamente existente en el tiempo, antes de alcanzar la forma de una autoconciencia puramente conceptual. La Religión cumple dentro de la *Fenomenología* una tarea fundamental, que consiste justamente en exponer una visión del conjunto de la historia universal en el horizonte de la historia de las religiones, de modo tal que se manifieste plenamente el contenido esencial del espíritu en su despliegue temporal, sin el cual no es posible llevar a cabo el saber filosófico como saber absoluto:

"[...] mientras que el espíritu no esté acabado y completo *en sí*, no se haya consumado como espíritu del mundo, no puede alcanzar su compleción como espíritu consciente de sí mismo. Esa es la razón por la que el contenido de la religión pronuncia en el tiempo antes que la ciencia lo que el *espíritu es*, pero sola y únicamente ésta última es su verdadero saber de sí mismo."<sup>11</sup>

Theodor Haering defendió la tesis de que la intención original de Hegel en Jena habría sido terminar con el capítulo sobre la Razón como en la *Enciclopedia*, pero que en la confusión que le produjeron una serie de contingencias relacionadas con la falta de claridad sobre el sistema de filosofía que estaba elaborando y

---

<sup>9</sup> GW 9, 362: "El Sí que reconcilia, en el que ambos yo es se desasen de su *existencia* contrapuesta [...] es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro."

<sup>10</sup> GW 9, 426 ss.

<sup>11</sup> GW 9, 429 s.

también con situaciones personales e históricas de la época en que le tocó escribir su libro, terminó improvisando un tejido compuesto de retazos tomados de diferentes partes del sistema que estaba bosquejando sin conectarlos lógicamente entre sí.<sup>12</sup> Esta interpretación ha sido claramente desmentida por Otto Pöggeler, quien además destacó el hecho de que para Hegel cada figura fenomenológica está en correspondencia con un momento de la lógica que sirve de base a su sistema de filosofía.<sup>13</sup> De estos momentos de la lógica solo nos ha quedado la huella dejada por Hegel en las últimas páginas de su *Filosofía real* de 1805-06, donde menciona de modo muy grueso el contenido de la “Filosofía especulativa: ser absoluto, que se convierte en otro (*relación*), vida y conocer; y saber sapiente, Espíritu, saber del Espíritu acerca de sí”.<sup>14</sup> La correspondencia de estas categorías lógicas con capítulos de la *Fenomenología* ha terminado por prevalecer sobre la tesis inicial de Hans Friedrich Fulda -para quien las bases lógicas de la *Fenomenología* estaban dadas en la Lógica de la Propedéutica que Hegel desarrollara hacia 1808/09 en Nuremberg- y Johannes Heinrichs, quien creía poder demostrar una correspondencia

---

<sup>12</sup> Cf. HAERING, TH: “Die Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*”, en *Verhandlungen des 3. Hegelkongresses*. Hrsg. von B. Wigersma. Haarlem/ Tübingen: Mohr/ Tjeenk Willink, 1934, 118-136 .

<sup>13</sup> GW 9, 432. Cf. PÖGGLER., O. “Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins”, en *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/ München: Alber, 1973, 231-298.

<sup>14</sup> HEGEL, G.W. F. *Filosofía Real*. Edición de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, GW 8, 286. Los momentos o categorías de la filosofía especulativa se correlacionan *grosso modo* con la división de la *Fenomenología* en capítulos: I. Certeza sensorial (Ser); II. Percepción y III. Fuerza y Entendimiento (Relación), IV. La Verdad de la Certeza de Sí mismo (Vida y Conocer); V. Certeza y Verdad de la Razón (Saber sapiente), VI. Espíritu (Espíritu); VII. Religión y VIII. Saber absoluto (Saber del Espíritu acerca de sí). Pero esta división en capítulos no es la única que se encuentra en el libro que nos ocupa. A ella se superpone una segunda división en siete secciones, que Hegel añadió cuando estaba finalizando su obra. (A) Conciencia, (B) Autoconciencia, (C) (AA) Razón (BB) El Espíritu, (CC) La Religión (DD) El Saber Absoluto. Este añadido refleja el hecho de que Hegel modificó en parte su proyecto inicial, sin llegar a contradecirlo. Esta modificación se expresa también en un cambio de título. El título original, que Hegel justifica en la Introducción de la *Fenomenología*, era “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. En cambio, el título que le superpuso posteriormente, y que figura tanto en el Saber absoluto como en el Prólogo escrito al concluir su libro es el de “Ciencia de la Fenomenología del espíritu”.

bastante exacta entre la *Fenomenología* y el esbozo hegeliano de *Lógica y Metafísica* de 1804/05.<sup>15</sup>

## El tránsito hacia la Enciclopedia

Muchas de las características señaladas no se encuentran en la nueva versión de la *Fenomenología* que comienza a gestarse en los cursos propedéuticos de Nuremberg y alcanza su forma definitiva en la *Enciclopedia* de Berlín. En el programa de un curso sobre “Doctrina del espíritu e Introducción a la filosofía” de 1808/09, Hegel todavía planea exponer el conjunto de los temas abordados en la *Fenomenología* de 1807.<sup>16</sup> Sin embargo, durante la realización de ese curso abandona el plan original y llega solamente hasta el comienzo de la Razón, pasando luego directamente a la *Lógica*. Ello coincide con la concepción original de la *Fenomenología* como una Introducción a la *Lógica* en tanto que base de su sistema de filosofía, pero no justifica la eliminación de las partes correspondientes al Espíritu, la Religión y el Saber absoluto. ¿Cómo se explica este cambio? En su biografía de Hegel, Terry Pinkard, siguiendo los estudios de Udo Rameil, señala que “contingentes circunstancias académicas vinieron fortuitamente a coincidir con sus cambios de idea [de Hegel] sobre la estructura de su propio sistema aún en desarrollo”<sup>17</sup>. Esas circunstancias contingentes se relacionan con la doble función que tras dejar la Universidad de Jena tuvo que desempeñar Hegel como profesor y Rector del Ägidien- Gymnasium de Nuremberg. En esa calidad debió ajustar su concepción de la filosofía elaborada en Jena a la

---

<sup>15</sup> Cf. FULDA, H. F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1965; HEINRICHS, J. *Die Logik der “Phänomenologie des Geistes”*. Bonn: Bouvier, 1974. Un intento de reconstrucción de la *Lógica* o Filosofía especulativa de esta época se encuentra en: DE LA MAZA, L.M. *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como Introducción a la Filosofía Especulativa*. Santiago de Chile: Ediciones UC, 2004.

<sup>16</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. “Geisteslehre als Einleitung in die Philosophie”, en GW 10/1, § 6.

<sup>17</sup> PINKARD, T. *Hegel*. Madrid: Acento, 2001, 432.



normativa que regula el plan de estudios para los cursos de nivel básico (1 año), medio (dos años) y superior (1 año). Esta normativa establece, entre otras cosas, que los alumnos del nivel más básico deben tener un curso sobre doctrina del derecho, la moral y la religión, que a los alumnos del nivel medio se les deben ofrecer en el primer año un curso de ejercicios lógicos y en el segundo año un curso de Introducción a la Filosofía o alternativamente un curso de Psicología, y los alumnos nivel superior deben recibir una visión enciclopédica acerca de la conexión general de las ciencias.

En el curso antes señalado sobre “Doctrina del Espíritu e Introducción a la Filosofía”, Hegel procura cumplir con la normativa para el segundo año del nivel medio, aprovechando el material ya elaborado de su *Fenomenología del Espíritu*, que justamente había sido concebida por él como una introducción al sistema de filosofía especulativa. Pero en vez de exponer todas las partes de la *Fenomenología*, se detiene en la Razón observadora que descubre las leyes lógicas. Podría pensarse que la reducción del contenido de la *Fenomenología* se debió al poco tiempo disponible y a la dificultad de exponer temas de alta complejidad a estudiantes de enseñanza media. Pero de ese modo no se explica por qué dicha reducción se confirma en los años siguientes, en el marco de exposiciones sistemáticas sobre la doctrina del espíritu, que ya no introducen a la lógica, sino que la presuponen, tal como ocurrirá posteriormente en la *Enciclopedia*. Por lo tanto, el cambio debió obedecer a razones más profundas de índole sistemática.

En un informe privado dirigido en octubre de 1812 a su amigo y mentor Niethammer, Hegel se refiere retrospectivamente a sus cursos sobre “Doctrina del Espíritu” o “Psicología”, diciendo que lo divide en dos partes, la primera de las cuales está dedicada al espíritu que aparece, y la segunda al espíritu en y para sí. La primera parte corresponde a la *Fenomenología*, pero reducida a las primeras tres secciones: Conciencia, Autoconciencia y Razón, pues en ellas se aborda las tres formas en que la conciencia se relaciona con su objeto: 1) como objetividad contrapuesta a la conciencia, 2)

como yo o subjetividad que se identifica con la conciencia, y finalmente 3) como la unión de objetividad y subjetividad.<sup>18</sup> En cambio la segunda parte se ocupa del espíritu en lo que Hegel califica como su “sentido más propio”, el cual se refiere a la actividad mediante la cual se hace a sí mismo independiente y libre.<sup>19</sup> Estas indicaciones permiten advertir que el cambio de enfoque se relaciona con una manera diferente de entender el concepto de espíritu, que tanto en la *Fenomenología* de Jena como en los cursos propedéuticos de Nuremberg constituye un segundo movimiento complementario a la primera diferenciación de las tres formas que tiene la conciencia de relacionarse con su objeto. En la *Fenomenología*, el concepto de espíritu se refiere a realizaciones concretas de la razón en la historia, que Hegel justifica como necesarias para una exposición completa del progreso de la conciencia que alcance hasta el Saber absoluto.<sup>20</sup> En cambio, en la *Psicología*, el concepto del espíritu “en su sentido propio” no se refiere ahora a formas más concretas de aparición del espíritu, sino a un concepto del espíritu que ya no pertenece a la aparición, puesto que ha superado la oposición entre sujeto y objeto o entre certeza y verdad. En la medida en que para introducir a la ciencia filosófico-especulativa el camino de la *Fenomenología* debía ser

---

<sup>18</sup> GW 10/ 2, 825. Cf. también los apuntes del alumno Ch. S. Meinel del curso “Psicología” de 1811-12, en GW 10/2, §§ 6-8, 525, 550 s.

<sup>19</sup> GW 10/2, 525, 549, 825.

<sup>20</sup>Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (1830). Edición de R. Valls-Plana, Madrid: Alianza, 1997, 1930, § 25: “En mi *Fenomenología del espíritu*, la cual por esta causa, en su primera edición, fue rotulada como primera parte del sistema de la ciencia, se adoptó el camino de empezar por el primero y más simple fenómeno del espíritu, la conciencia inmediata, y de desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra en este proceso. Para lograr tal cosa no era, sin embargo, posible detenerse en lo formal de la conciencia pura, pues el punto de vista del saber filosófico es al mismo tiempo el más rico y lleno de contenido en sí mismo y el más concreto; así pues, produciéndose como resultado, el saber filosófico presuponia también las figuras concretas de la conciencia, como, por ejemplo, la de la moral, de la eticidad, del arte, de la religión. Por consiguiente, el desarrollo del haber [o sea,] de los objetos [que pertenecen] a partes propias de la ciencia filosófica, cae a la vez dentro de aquel desarrollo, por así decirlo, ha de suceder a espaldas de la conciencia, por cuanto el contenido se comporta como como el en-sí respecto de la conciencia. La exposición se hace por ello más detallada y lo que pertenece a las partes de la concretas [de la filosofía] coincide ya parcialmente con aquella introducción.”

recorrido por completo desde las formas más primitivas y abstractas de la conciencia hasta las más desarrolladas y concretas en las que aparece como espíritu hasta llegar al saber absoluto, se justificaba el camino largo que incluía las formas concretas de realización de la conciencia como espíritu en la historia. Pero hacia 1808-1809 Hegel revisa su concepción acerca de la forma más adecuada de introducir a la ciencia filosófica. En la primera edición de la *Enciclopedia*, publicada en Heidelberg en 1817, se refiere retrospectivamente a la *Fenomenología del espíritu* de Jena como una forma “anterior” de “producción” (*Erzeugung*) de la filosofía como ciencia pura.<sup>21</sup> La trata como una forma pasada, es decir que ya no cumple esa función, y entonces cabe preguntar si considera que esa función introductoria ya no es necesaria o si debe cumplirse de otra manera.<sup>22</sup> Para responder esa pregunta hay que partir de la constatación de que la referencia al carácter pasado de la función introductoria de la *Fenomenología* se encuentra en una nota al antepenúltimo párrafo de lo que Hegel denomina a partir de esa primera edición de la *Enciclopedia* “El Concepto previo de la Ciencia de la Lógica”. Ello permite conjeturar que aquella “función anterior” es delegada ahora a este “Concepto previo”. Esta conjetura se ve confirmada con la lectura del § 25 de las ediciones segunda y tercera de la *Enciclopedia*, pues allí se afirma que “las posiciones dadas al pensar respecto de la objetividad deben ser ahora consideradas como introducción más exacta con el fin de explicar y originar el significado y el punto de vista que aquí se da a la lógica.”<sup>23</sup> Lo que Hegel llama aquí “posiciones del pensar respecto de la objetividad” es justamente el contenido central del “Concepto previo”, que en la formulación definitiva de las dos últimas ediciones de la *Enciclopedia* corresponde, en primer lugar,

---

<sup>21</sup> Cf. HEGEL. *Zyzyklopädie* (1817), GW 13, § 36, 34.

<sup>22</sup> Cf. LUCAS, H.-Ch. “El problema de una introducción al sistema enciclopédico de Hegel”, en *Escritos de Filosofía*, Academia Nacional de Ciencias, Centro de Estudios Filosóficos, N. 25-26 Buenos Aires (1994): *El Sistema Filosófico de Hegel*, 183-207.

<sup>23</sup> *Zyzyklopädie* (1827), GW 19, 50; *Zyzyklopädie* (1830), GW 20,68.

a la metafísica moderna, en segundo lugar a su negación por parte del empirismo y la filosofía crítica y, en tercer lugar, al saber inmediato del romanticismo. Con la nueva manera de entender la introducción al sistema de su filosofía desaparece la concreción de la conciencia en una totalidad del espíritu que se despliega históricamente desde su comienzo en el mundo oriental hasta la modernidad ilustrada y romántica. Hegel considera esta nueva introducción a la lógica -y por tanto al sistema de la filosofía- como más adecuada que la anterior, porque se ha dado cuenta que en aquella había una “mezcla de lo formal y de lo concreto” que complicaba innecesariamente la exposición.<sup>24</sup> En cambio, en el “Concepto previo” se exponen más brevemente las diferencias fundamentales entre las formas de concebir la relación entre el pensamiento y sus objetos que en ese tiempo pueden entrar en disputa con el punto de vista hegeliano acerca de esta relación. Esas formas se reducen a las tres posiciones antes señaladas, y su exposición crítica le permite a Hegel perfilar por contraste la peculiaridad de la concepción filosófico-especulativa que comienza a desplegar con la *Ciencia de la Lógica* inmediatamente después de esa introducción.<sup>25</sup>

En este nuevo contexto, los conceptos de la conciencia y el espíritu han sido depurados de su carácter de meros fenómenos de conciencia contaminados de saber ilusorio, por lo que ya no corresponde exponerlos en una primera fase previa al sistema de la filosofía especulativa, sino que se reservan para el tercer momento del sistema, la Filosofía del Espíritu, que presupone la unidad del saber y la verdad. No obstante, hay que señalar que, a pesar del

---

<sup>24</sup> GW 20, § 25, 69.

<sup>25</sup> La interpretación de Gerhard Schmidt, según la cual la segunda Fenomenología tendría la función de realizar una “crítica histórico-filosófica” preparatoria de la filosofía del espíritu propiamente tal, no parece congruente con el sentido de la introducción del “Concepto previo”, que viene a reemplazar justamente en este sentido a la primera Fenomenología. Cf. SCHMIDT, G. “Die zweite ‘Phänomenologie des Geistes’ als philosophiehistorische Kritik”, en *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der ‘Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse’*. Hrsg. von L. Eley. Stuttgart/ Bad Cannstatt: Frommann/ Holzboog, 1990, 155-172.

cambio de enfoque, Hegel no reniega por completo de la primera *Fenomenología*, puesto que varias de las figuras que ella expone son aludidas en su obra tardía. Además, poco antes de morir, proyecta reeditarla sin cambios, reconociéndole valor como etapa previa al saber propiamente científico de la filosofía.<sup>26</sup>

## La nueva estructura de la Filosofía del espíritu

La estructura bipartita del espíritu se mantiene en los cursos del nivel superior sobre “Enciclopedia Filosófica” hasta la tercera reelaboración de la Introducción a la Filosofía del Espíritu, cuando Hegel comienza a incluir en su división del espíritu un tercer elemento que antecede a los dos señalados: la Antropología, como doctrina del espíritu en su fase natural.<sup>27</sup> El sentido de la introducción de la Antropología es explicado por Hegel en el comienzo del capítulo sobre la Idea del Conocer de la *Ciencia de la Lógica*, que corresponde al volumen sobre la Lógica del Concepto, publicado en 1816. Distingue allí el espíritu considerado en la forma pura que compete a la lógica y otras formas, que menciona “al pasar”: el espíritu como alma, como conciencia y propiamente como espíritu. La Antropología se ocupa del primer sentido, en tanto que lo considera en su “identidad sustancial con la vida”, o en su aspecto irracional en tanto que se encuentra “hundido en la exterioridad” del cuerpo, “aquella región oscura en que como espíritu natural, vive en *simpatía* con la naturaleza [...] dentro del cerebro, del corazón, de los Schmidt, quien ganglios, del hígado, etc.”<sup>28</sup> Respecto del espíritu como conciencia, objeto de la

---

<sup>26</sup> GW 9, 448.

<sup>27</sup>Cf. GW 10/1, 341; HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik II: Die subjektive Logik* (1816). Hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke. Hamburg. Meiner, 1981, GW 12, 197; *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1969, II, 102. Cf., al respecto: RAMEIL, U. “Die Entstehung der ‘enzyklopädischen’ Phänomenologie in Hegels propädeutischer Geisteslehre in Nürnberg”, en *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler. Berlin: Akademie Verlag, 1998, 243-287.

<sup>28</sup> GW 12, 197.

*Fenomenología del espíritu*, dice que ocupa un lugar intermedio entre la Antropología y la Psicología, en el que el yo que toma distancia de la objetividad pero a la vez se refiere al objeto en tanto que lo otro de sí, de modo que la Fenomenología “considera al espíritu como *aparece*, [es decir] exponiéndose como lo contrario de sí”.<sup>29</sup> Finalmente “la verdadera y propia *doctrina del espíritu*” es aquella de la que se ocupa la Psicología, en la que se expone la forma en la que el espíritu se libera de su determinación empírica finita actuando sobre sus sentimientos, representaciones y pensamientos, “avanzando a la comprensión de su verdad, [que es la] de ser espíritu infinito.”<sup>30</sup>

En la *Enciclopedia*, los conceptos de alma, conciencia y espíritu son sistemáticamente deducidos desde los conceptos más básicos de la *Ciencia de la Lógica* y su posterior concreción en el mundo empírico de la naturaleza. Para Hegel la naturaleza es el presupuesto básico del espíritu.<sup>31</sup> Pero el espíritu es a su vez la verdad de la naturaleza, en la que ésta es superada, transformándose en vida que se relaciona reflexivamente consigo misma mediante la inteligencia y la voluntad (espíritu subjetivo); y que luego se despliega en el mundo de las formaciones culturales, costumbres e instituciones históricas (espíritu objetivo) para alcanzar finalmente su máxima realización en el conocimiento de sí mismo como espíritu absoluto a través del arte, la religión y la filosofía.<sup>32</sup> Lo propio del espíritu es según Hegel la actividad negadora de todo lo finito y limitado, pero sin destruirlo, sino conservándolo en un nivel superior que integra esas realidades limitadas como momentos complementarios. Esta actividad presupone un continuo diferenciarse de sí mismo que retorna una

---

<sup>29</sup> GW 20, 198.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

<sup>31</sup> *Enciclopedia* (1830), § 381.

<sup>32</sup> Cf. *Op. cit.*, §§ 385-386.

y otra vez a una identidad cada vez más elevada y compleja.<sup>33</sup> Lo que define esencialmente al espíritu en general es la libertad. Esta no es algo que el espíritu pueda tener o no tener, sino que corresponde a su ser más propio, que se realiza en el momento culminante del espíritu subjetivo, la Psicología.

La Fenomenología de la *Enciclopedia* ya no expone una experiencia que pueda ser calificada como de escepticismo que se consume a sí mismo, ni trata de dar cuenta de un proceso del espíritu en su totalidad histórica, sino que expone las condiciones estructurales posibilitadoras del tránsito del alma desde una forma de existencia natural que apenas supera la animalidad hasta la constitución del espíritu libre dotado de inteligencia y voluntad, de las cuales depende, a su vez la posibilidad de realización de la libertad en el mundo. La libertad no es para Hegel mero arbitrio opuesto a la necesidad, sino que es la necesidad propia de la voluntad racional, la necesidad de superar la oposición entre objetividad y subjetividad, para que el espíritu tenga su centro siempre en sí mismo y no fuera de sí, como la materia. Su realización en el mundo desde su forma más elemental, el derecho abstracto, como Hegel llama al derecho civil privado y penal, hasta las formas superiores de la organización interna del Estado y de las relaciones externas con otros Estados es el tema del que se ocupa luego el Espíritu objetivo, cuyo contenido coincide con la exposición de los *Principios de la filosofía del derecho* (1821)

## **Función mediadora de la Fenomenología y Lógica de la Esencia**

La nueva función de la Fenomenología del espíritu como articulación intermedia entre la Antropología y la Psicología tiene

---

<sup>33</sup> “El espíritu solo tiene su realidad efectiva si se escinde en sí mismo, se da un límite y finitud en las necesidades [*Bedürfnisse*] naturales y en la conexión de esa necesidad [*Notwendigkeit*] exterior, y penetrando en ellas se forma, las supera y conquista así su existencia objetiva.” HEGEL, G.W.F. *Principios fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducción de J. L. Vermal. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 2004, §187, Obs.

una explicación relacionada con la estructura lógico-especulativa que está en la base de la Filosofía del espíritu subjetivo.

La correlación entre figuras de la conciencia y momentos lógicos del sistema que existía en la *Fenomenología* de Jena cambia de sentido, porque la función de la *Fenomenología* ya no es ya la de introducir a las bases lógicas del sistema, sino que las presupone, y porque además la Lógica que Hegel tiene en cuenta al escribir la *Enciclopedia* ha experimentado transformaciones que no permiten conservar las correlaciones anteriores. Al respecto, es interesante constatar que la primera referencia al lugar sistemático de la Fenomenología entre Antropología y Psicología coincide aproximadamente con el año de publicación de la segunda parte de su Lógica Objetiva, dedicada a la Lógica de la Esencia (1813). Creo posible sostener que la clave que justifica el lugar intermedio de la Fenomenología se encuentra en la forma como Hegel tematiza lógicamente el concepto de apariencia y las determinaciones de la reflexión, que se aplican a la nueva forma de presentar la Fenomenología de la *Enciclopedia*.

En la Lógica de la Esencia se expone un conjunto de categorías que están unidas entre sí de una manera más íntima que las de la Lógica del Ser. Las categorías del ser se *derivan* unas de otras y son relativamente independientes una de otra. Pero en la Lógica de la Esencia el ser es superado, puesto que no se apoya en sí mismo, ya no es autosuficiente como parecía serlo hasta aquí, y queda “degradado”, por así decir, a apariencia.<sup>34</sup> Esencia y apariencia parecen oponerse en forma externa, pero la reflexión muestra que la esencia contiene la apariencia en sí misma. Hegel llama “reflexión” al automovimiento de la esencia que se identifica con su apariencia.<sup>35</sup> El término “reflexión” expresa que algo ha sido duplicado en su ser, al igual que un rayo de luz que en su progreso rectilíneo encuentra una superficie reflectora que lo lanza hacia

---

<sup>34</sup>*Enciclopedia* (1830), §112

<sup>35</sup> GW 11, 249.



atrás. De este modo deja de ser lo que inmediatamente era y pasa a ser algo mediado o puesto. En segundo lugar, la palabra expresa el acto intelectual de reflexionar o pensar detenidamente en algo, por lo que los objetos ya no son vistos según lo que parecen ser a primera vista, sino de una manera relacional y compleja. De estos dos sentidos se desprende la conexión de la “reflexión” con la esencia. La esencia de algo es lo que no salta inmediatamente a la vista, sino que sólo se alcanza cuando se penetra en su sentido profundo. Los objetos de tal penetración inteligente no están simplemente dados, sino que más bien tienen que ser “puestos” por el pensamiento. La reflexión, es el retorno de la negación o de lo inesencial a la esencia, es a la vez negación de la negación e identidad de la negación consigo. Desde el primer punto de vista la negación pasa a su contrario, pero desde el segundo no sale de sí misma. Hay, pues, paso o tránsito y supresión de ese tránsito, devenir y negación del devenir. El devenir, que en la Lógica del Ser asumía la forma de un tránsito rectilíneo, se curva en un círculo y retorna indefinidamente sobre sí mismo. Así se realiza como reflexión. La negación es ella misma al negarse a sí misma, y por ello es y no es a la vez la misma: se otorga un ser, pero un ser determinado explícitamente como nada (apariencia). En eso consiste el “ser puesto”, pues *poner* es afirmar y negar a la vez, otorgar a lo que se pone un ser que no es ser verdadero, sino aparente. Las categorías de esencia, como identidad y diferencia, substancia y accidentes, causa y efecto, son categorías pareadas, o sea, referidas a un otro en sí mismas; ellas se ponen y presuponen mutuamente y son interdependientes entre sí. Hegel dice que se reflejan (*scheinen*) en sus contrapuestos <sup>36</sup> Por lo mismo, las categorías fundamentales de la esencia o “esencialidades” (*Wesenheiten*) son llamadas por Hegel “determinaciones de la reflexión”.

Ahora bien, en los primeros párrafos enciclopédicos

---

<sup>36</sup> GW 21, 109 s.

sobre la conciencia comparecen determinaciones propias de la lógica de la esencia cuando se caracteriza la conciencia como el “aparecer” del espíritu, en tanto que el yo es su “esencia”. A su vez, el yo es descrito como los dos lados de una relación, la negatividad absoluta o el *en sí* de la identidad, y a la vez la superación de la identidad en el ser –otro. Hegel ilustra esta relación con la imagen de la “luz” que se manifiesta a sí misma y a la vez manifiesta lo otro.<sup>37</sup> No cabe duda que esta imagen remite al *scheinen* de la esencia en la apariencia que caracteriza la reflexión mediadora entre ambos términos y sus determinaciones fundamentales, la identidad y la diferencia unidas en la contradicción, a la que también se alude en la siguiente frase: “La conciencia es, por tanto, como [lo es] la relación en general, la *contradicción* entre la autosuficiencia de ambos lados y la identidad de ellos en la que ambos están superados.”<sup>38</sup> Nótese, además, que el recurso a la Lógica de la Esencia permite a Hegel conservar la caracterización del espíritu como espíritu que aparece, aunque para la *Enciclopedia* el aparecer está entendido en un sentido distinto al de la *Fenomenología* de Jena. El aparecer del espíritu de esta última es anterior a la Lógica y pertenece a una conciencia natural, en vías de formación hacia la ciencia. En cambio el espíritu de la *Enciclopedia* está depurado de la diferencia entre la conciencia y su objeto, por lo que el movimiento de las categorías lógicas ya no es algo que ocurre a espaldas de la conciencia, sino que le es transparente. Esa es la razón por la que en la *Fenomenología* enciclopédica no hay un “nosotros” distinto que la conciencia natural en camino de formación.

El hecho de que la conceptualización de la conciencia fenomenológica de la *Enciclopedia* esté esencialmente determinada por la Lógica de la Esencia permite entender la razón de su posición mediadora entre el espíritu en su aspecto más elemental e

---

<sup>37</sup> *Enciclopedia* (1830), §§ 413 s.

<sup>38</sup> *Op. cit.*, § 414.

inesencial, el alma de la Antropología, y su sentido más propio, el sujeto racional y libre de la Psicología. Lo dicho no significa que no existan también otras formas de determinación lógica presentes en la Fenomenología enciclopédica, puesto que de alguna manera todas las categorías lógicas determinan los conceptos de la Filosofía de la Naturaleza y del Espíritu, que las presuponen directa o indirectamente. Así, por ejemplo, en el desarrollo del concepto enciclopédico de la autoconciencia hay una dependencia la Lógica del Concepto. En tanto que estructura relacional entre objeto y sujeto está constituida por tres momentos:<sup>39</sup> 1) Una primera mediación abstracta entre sujeto y objeto, consistente en la anulación del objeto en el sujeto: yo puro (yo=yo), deseo o apetito (*Begierde*); 2) la duplicación del yo en dos yo contrapuestos y enfrentados: la lucha a muerte y la dialéctica de amo y esclavo, señorío y servidumbre; 3) una segunda mediación consistente en la superación de la oposición de los dos yoes y su identidad concreta como la libertad de la autoconciencia o autoconciencia universal. En este esquema se puede apreciar la definición hegeliana del concepto en tanto que unidad de tres momentos: el momento de la universalidad abstracta e indeterminada, el momento de la determinación particular y el momento unitario de la universalidad concreta, estructura que está también a la base del concepto de voluntad libre con el que parte el Espíritu objetivo y la *Filosofía del derecho*.<sup>40</sup>

## Intersubjetividad

Un aspecto que se ha criticado en diversos comentarios del siglo pasado a la evolución del pensamiento de Hegel entre los períodos de Jena y de Berlín se refiere a la merma que habría sufrido el concepto del reconocimiento intersubjetivo en el sistema

---

<sup>39</sup> Cf. *Op. cit.*, §§ 424-436.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, §§ 5-7.

enciclopédico respecto de la obra temprana.<sup>41</sup> Pero, aunque ciertamente hay diferencias importantes entre ambos momentos, la tesis acerca del olvido de la intersubjetividad no se condice con las evidencias textuales que se encuentran tanto en el capítulo sobre la Fenomenología de la *Enciclopedia* como en las *Lecciones sobre la filosofía del espíritu* subjetivo que Hegel dictó en Berlín entre 1822 y 1827/8, y sobre todo en algunas claras alusiones al espíritu subjetivo en la *Filosofía del Derecho* de 1920/21.<sup>42</sup>

Tanto la *Fenomenología del espíritu* de 1807 como la Fenomenología enciclopédica abordan el tema del reconocimiento como un momento estructural de la conciencia desde su determinación inicial como conciencia enfrentada a un objeto independiente del que se diferencia y con el que a su vez se identifica. En contraposición a Fichte, Hegel niega que la autoconciencia tenga que concebirse como una identidad inmediata (yo=yo), sino más bien como resultado de un proceso de autodesarrollo que pasa por la relación intersubjetiva. Solo pasando por la mediación del otro yo me puedo conocer a mí mismo como un yo.<sup>43</sup> El sujeto sólo es sujeto para sí mismo en la medida en que lo es para otro. Pero para ello se requiere algo más: que mi yo no quede subordinado al otro yo como un mero objeto de aquél. El otro yo tiene que ser superado –para que no me reduzca a objeto suyo– pero a la vez conservado –para que me

---

<sup>41</sup> Cf. por ejemplo THEUNISSEN, M. “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, en D. Henrich/ R.- P. Horstmann (editores), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Kohlhammer, 1982, 317-381; HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, 34-58; HÖSLE, V. *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, Meiner, 1987, II, 365-385; HONNETH, A. *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003, pp. 11 s.

<sup>42</sup> HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, GW 25/1-3. Cf. WILLIAMS, R. R. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997, 69-92; W.; JAESCHKE, W. *Hegel-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2003, p. 358.

<sup>43</sup> GW 9, 108: [...] “el yo es el nosotros y el nosotros es el yo”. Para ser justos con Fichte hay que decir que la crítica de Hegel se aplica a la *Doctrina de la ciencia* de 1794, no así a los *Fundamentos del derecho natural* de 1797.

reconozca como sujeto de la relación. En la *Enciclopedia* Hegel afirma que el reconocimiento presenta una contradicción que, lejos de constituir un motivo que destruye su teoría, más bien confirma la naturaleza especulativa de ésta. El yo encuentra únicamente en otro yo un objeto adecuado a sí mismo, puesto que sólo con él comparte su carácter de yo o su yoidad. Pero al mismo tiempo el yo se caracteriza por la referencia a sí mismo, es decir por la reflexividad. El sujeto es absoluto, todo es para él o en relación a él; no existe nada que no esté referido al yo. Ello no implica que sea único, puesto que está arrojado fuera de sí en relación a otro yo, y al mismo tiempo se encuentra a sí mismo en ese otro yo. Es decir, el yo, para el cual no existe ninguna objetividad independiente de sí, sólo está consigo mismo en la medida que sale de sí y se relaciona con otro. La clave de esta paradoja reside en el hecho de que el otro no es un mero objeto, sino al mismo tiempo un sujeto. Quien es reconocido tiene que reconocer a su vez al otro como alguien que lo reconoce. El reconocimiento sólo es posible en forma recíproca, como resultado de un proceso en el que se conectan simétricamente reflexividad e intersubjetividad a partir de la lucha por el reconocimiento, que desemboca en la dialéctica de señorío y servidumbre.

Hay, sin embargo, importantes diferencias entre la concepción del reconocimiento de la *Fenomenología* de Jena y de la *Enciclopedia*. Mientras en Jena la dialéctica de amo y esclavo era un intento de reconocimiento deficiente que debía ser superado por otras formas, representadas por el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada, en la *Enciclopedia* es valorada positivamente como la condición que permite superar el particularismo de las conciencias individuales y su elevación hacia un nosotros, entendido como autoconciencia universal.<sup>44</sup> Eso es consistente con la convicción hegeliana, expresada desde los primeros desarrollos sistemáticos en Jena, de que el ser humano

---

<sup>44</sup> *Enciclopedia* (1830), § 435.

solo se realiza como sujeto libre cuando aprende a relacionarse negativamente con su individualidad natural, sus inclinaciones, deseos e instintos y es capaz de autodeterminarse racionalmente, conforme a principios reconocidos intersubjetivamente en la comunidad a la que pertenece.<sup>45</sup>

Por otra parte, en el § 433 de la *Enciclopedia*, Hegel sostiene que la interpretación del reconocimiento como lucha asimétrica entre amo y esclavo constituye solamente un momento prejurídico y preestatal, a partir de la cual surge el reconocimiento simétrico entre personas iguales que es constitutiva del Estado.<sup>46</sup> En este sentido, el reconocimiento intersubjetivo es un presupuesto necesario de la filosofía del espíritu objetivo o de la filosofía de la derecho, como lo confirman, por ejemplo los §§ 35-6 de la *Filosofía del Derecho* en los que se trata el concepto de persona como espíritu libre, pues se tiene a sí mismo como fin y sujeto de derechos reconocidos por otros sujetos de derecho que se deben respeto mutuo.<sup>47</sup> Así lo establece también la Observación al § 71 del *Filosofía del derecho*: “El contrato supone que los que participan en él *se reconocen* como personas y propietarios, puesto que es una relación del espíritu objetivo, el momento del

---

<sup>45</sup> Cf. DE LA Maza, L. M. “El sentido del reconocimiento en Hegel”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 35, N. 2 (2009), 227-251.

<sup>46</sup> *Enciclopedia* (1830), § 433. Esta afirmación es congruente con la tesis de que el espíritu debe salir del estado de naturaleza, defendida, por ejemplo en la Observación al § 57, de la *Filosofía del derecho*: “El punto de vista de la voluntad libre, con el que comienzan el derecho y la ciencia del derecho, está más allá de la falsa posición que considera al hombre como un ser natural y sólo como concepto existente en sí, con lo que se vuelve apto para la esclavitud. Esta antigua apariencia no verdadera corresponde al espíritu que sólo ha llegado al estadio de la conciencia. La dialéctica del concepto y de la conciencia todavía solo inmediata provoca la *lucha* del reconocimiento y la relación del señorío y la servidumbre (Cf. *Fenomenología del espíritu*, págs. 115 y ss., y *Enciclopedia*, §§ 352 y ss. [Estas referencias corresponden a GW 9, 109 ss., y a *Enciclopedia* (1830), §§ 430 ss.]). Pero únicamente con el conocimiento de que la idea de la libertad es sólo verdadera como *Estado* se asegura que el espíritu objetivo, el contenido del derecho, no sea nuevamente reducido a su concepto subjetivo, y que, por lo tanto, no se vuelva a aprehender como un mero *deber* que el hombre no está determinado en y para sí a la esclavitud.”

<sup>47</sup> Cf. *Filosofía del derecho*, § 36: “El precepto del derecho es, por lo tanto: sé una persona y respeta a los demás como persona.”

reconocimiento ya está supuesto y contenido en él.”<sup>48</sup>

### **Anotaciones conclusivas**

Podemos resumir las principales conclusiones de este estudio destacando, en primer lugar, que para Hegel en Jena el espíritu tiene dos funciones y lugares diferentes: 1) como fenómeno en el camino hacia el Saber absoluto (en la *Fenomenología*) y 2) como parte del sistema de filosofía que presupone ese camino, y que Hegel en esa etapa de su pensamiento solo esbozó fragmentariamente. La ordenación tripartita del Espíritu subjetivo (Antropología, Fenomenología y Psicología) pertenece al sistema, se encuentra en las tres ediciones de la *Enciclopedia*, y es posterior al cambio de función que Hegel le asigna a la Fenomenología. La debilidad que Hegel le atribuye entonces a la primera Fenomenología (como camino de formación introductoria a la ciencia) reside principalmente en el hecho de que en ella se mezclan de un modo innecesariamente complejo las tres formas de relación de la conciencia con su objeto (conciencia, autoconciencia y razón) y las realizaciones concretas del espíritu en el mundo histórico-social, ético y religioso. El motivo que originó aquella combinación fue la convicción que tuvo Hegel en ese momento de que el proceso de la formación de la conciencia no podía ser pensado únicamente como un camino que recorre la conciencia individual, sino que es inseparable de la historia del género humano que pugna por alcanzar el saber pleno y total.

La razón principal por la cual Hegel llegó después a estimar que podía prescindir en ese lugar de las formas más concretas del espíritu histórico es que durante su enseñanza sobre la Doctrina del espíritu en el Gymnasium de Nuremberg, vio en la Psicología la forma “más propia” del espíritu, puesto que en ella se encuentra la condición fundamental y definitiva para hacer el tránsito directo

---

<sup>48</sup>*Filosofía del derecho*, § 71, Obs.

hacia la ciencia filosófica. Esta condición es el pensamiento libre, depurado de todo lo que le es exterior, de modo que en adelante tiene el terreno abierto para el desenvolvimiento de la conceptualidad pura que es propia de la ciencia. Por otra parte, la tarea introductoria al punto de vista del sistema pudo ser asumido por una exposición más sintética, circunscrita a las tres posiciones del pensamiento frente a la objetividad, que a partir de la primera edición de la *Enciclopedia* comenzó a figurar como “Concepto previo” de la *Ciencia de la Lógica*.

Tanto en *Fenomenología* de Jena como en la segunda parte fenomenológica del espíritu subjetivo de la *Enciclopedia* hay una correspondencia de sus momentos con los de la Lógica hegeliana. Pero en Jena el sustrato lógico de la *Fenomenología* es la sucesión completa de las categorías de la Lógica o Filosofía especulativa esbozada en 1905/06, y en cambio en la *Enciclopedia* lo es la Lógica de la Esencia que vio la luz en Nurenberg el año 1813. Lo que es común, permanente e irrenunciable de la Fenomenología en ambas versiones es la producción del sujeto libre, que se alcanza a través del proceso intersubjetivo en el que se supera la lucha por el reconocimiento unilateral de las autoconciencias particulares y se prepara el terreno para la actividad universal de la razón en el mundo.



# Mediação *versus* imediação: a crítica ao saber imediato na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*

*Luiz Fernando Barrére Martin<sup>1</sup>*

Em diversos momentos de sua obra Hegel é enfático na afirmação da necessidade da presença simultânea da mediação e da imediatez para que a filosofia se desenvolva e adquira a forma do saber. Como está dito na *Ciência da Lógica*, na seção “Com o que deve ser feito o início da ciência?”: “[...] não existe nada, nem no céu, nem na natureza ou no espírito ou seja lá onde for, que não contenha imediatamente a imediatidade bem como a mediação, de modo que essas duas determinações se mostram como *inseparadas* e *inseparáveis* e aquela oposição como algo nulo.”<sup>2</sup> A oposição a que Hegel aqui na *Lógica* se refere é observável na oposição entre saber imediato e saber mediado apresentada na Terceira Posição do Pensamento Quanto à Objetividade na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* em seu primeiro volume.<sup>3</sup> Dessa oposição resulta para o

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do ABC; fernando.martin@ufabc.edu.br

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die objektive Logik, Erstes Buch, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke). Hamburg: Meiner, 1984, Band 21, p. 54. (=GW); tradução e seleção brasileira por Marco Aurélio Werle, *Ciência da Lógica, Excertos*. São Paulo: Barcarolla, 2011, p. 50; tradução brasileira por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini, *Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser*, Petrópolis/Bragança Paulista: Ed. Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2016, p. 70.

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Gesammelte Werke, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas). Hamburg: Meiner, 1992, Band 20. (=GW); tradução brasileira

ponto de vista dos defensores do saber imediato que a verdade e o conhecimento do infinito são absolutos na medida em que escapam do caráter condicionado e limitado do conhecer.<sup>4</sup> Esta a maneira como Jacobi, segundo a menção de Hegel a ele, considera o conhecer: atividade do pensamento destinada a *finitizar*, conhecer de conteúdos particulares, tal como no caso das exitosas ciências da natureza, que de mediação em mediação nunca saem do círculo da limitação, e não adianta aqui buscar o infinito, pois vai se acabar como Lalande “que procurou pelo céu inteiro mas não encontrou Deus”.<sup>5</sup> De um lado temos, portanto, um incondicionado, o absoluto, como que perfeito e acabado, sem que houvesse necessidade que se fornecesse seu conceito,<sup>6</sup> de outro lado, a mediação, o condicionado, o inacabamento daquilo que nunca alcançará a completude dada desde sempre, pois afinal a mediação macularia a perfeição e a pureza desse incondicionado. Mas será, porém, que se enuncia algo dotado de consistência quando apenas cremos num “absoluto”, no “divino”? O que pode significar “crer no absoluto”? Como assinala Hegel no Prefácio à *Fenomenologia*, “as palavras ‘divino’, ‘absoluto’, ‘eterno’ etc. não exprimem o que nelas se contém.”<sup>7</sup> Exprimem sim, aquilo que na *Enciclopédia* Hegel chama de “seco *abstrato* do saber imediato”,<sup>8</sup> o vazio do universal não efetivado, aquele que é apenas o primeiro momento do conceito tal como descrito na doutrina do Conceito na *Ciência da Lógica*, a saber, o universal que ainda é indeterminado, esta sua

---

por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830), I – A Ciência da Lógica*, São Paulo: Edições Loyola, 1995.

<sup>4</sup> Cf. GW 20, § 62, pp. 100-102; tradução brasileira, pp. 139-141.

<sup>5</sup> Cf. GW 20, § 62, pp. 101; tradução brasileira, p. 141.

<sup>6</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede). Hamburg: Meiner, 1980, Band 9, p. 55 (=GW); tradução brasileira por Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002, § 76, p. 73.

<sup>7</sup> GW 9, p. 19; tradução brasileira, § 20, p. 36.

<sup>8</sup> GW 20, § 63, p. 104; tradução brasileira, § 63, p. 143.

determinação própria. Com efeito, o universal só se realiza ao tornar-se particular, ao se determinar, ou seja, ao se negar – primeira negação –, e esse particular, por sua vez, que advém da negação do universal, é então negado – segunda negação ou negação da negação – e dessa maneira se põe a singularidade.<sup>9</sup>

Entretanto, o absoluto de acordo com o saber imediato é semelhante ao ser fixado por Parmênides. Hegel não deixa de mencionar a unilateralidade inscrita na posição do eleata tanto na *Ciência da Lógica* quanto na *Enciclopédia*. O ser que, portanto, se apresenta nessa posição filosófica, é um que está rigidamente separado do nada. Só se pode dizer que o ser é. A passagem para o nada está interdita. O ser começa e termina nele mesmo. Por não haver progressão nele mesmo, começa e termina indeterminado. Nem se pode dizer que haja movimento nesse percurso, se é que se possa considera-lo um percurso, afinal, “não tem nada pelo qual se conduz a um outro”.<sup>10</sup> Quanto a esse isolamento das categorias ser e nada, o dito parmenídico, *o ser é e o nada não é*, pode ser complementado pelo enunciado *Ex nihilo nihil fit* (*Do nada nada se faz* ou *Nada nasce do nada*).<sup>11</sup> Como a ele Hegel se refere: apenas uma tautologia sem conteúdo.<sup>12</sup> Com a exposição da categoria de devir no início da Doutrina do Ser temos o primeiro momento da matriz lógica da crítica ao saber imediato. É lá que, portanto, com a necessária remissão do ser ao nada e do nada ao ser, distintos e ao mesmo tempo indistintos, o devir acontece e assim se abre caminho para a passagem e a progressão,

---

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjective Logik oder die Lehre vom Begriff*, Gesammelte Werke, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke). Hamburg: Meiner, 1981, Band 12, p. 35. (=GW); tradução brasileira por Marco Aurélio Werle, *Ciência da Lógica, Excertos*, p. 207.

<sup>10</sup> GW 21, p. 82; tradução Marco Aurélio Werle, p. 85; tradução Christian G. Iber/Marloren L. Miranda/Federico Orsini, p. 88.

<sup>11</sup> GW 21, pp. 70-71; tradução Marco Aurélio Werle, p. 73; tradução Christian G. Iber/Marloren L. Miranda/Federico Orsini, p. 87.

<sup>12</sup> GW 21, p. 71; tradução Marco Aurélio Werle, p. 73; tradução Christian G. Iber/Marloren L. Miranda/Federico Orsini, p. 87.

na qual uma determinação se encadeia com outra. Hegel chega mesmo a apontar, por analogia, que se em tudo há mediação e imediatidade, também em tudo há o *ser e o nada*, ou seja, o devir, a atividade que impulsiona o processo mediado de articulação do saber filosófico.

Como já foi mencionado, para o saber imediato, aqui representado primordialmente por Jacobi, a mediação diz respeito à finitude, ao terreno em que apenas se produzem séries condicionadas. A razão, afirma Jacobi, não está aí presente, pois esta se vincula ao infinito, ela é uma força que nos põe em contato com Deus, a própria crença em Deus.<sup>13</sup> É em referência a essa associação entre crença e razão, crença que Jacobi chega mesmo a se referir como “alma racional” (*vernunftige Seele*), que Hegel no § 63 da *Enciclopédia* apresenta, segundo a perspectiva do saber imediato, a razão como o *saber de Deus*, que a razão é *saber imediato* (*unmittelbares Wissen*) e *crença* (*Glaube*).<sup>14</sup> Com relação a tais associações, crença e razão por exemplo, temos o fruto de um afrouxamento conceitual que justamente surge da desconsideração das mediações que só “o trabalho amargo do espírito” é capaz de empreender,<sup>15</sup> Hegel no § 78 resume a perspectiva segundo a qual a filosofia pode dar conta de evitar os tropeços a que somos levados, e que ele apresenta e critica, quando não são examinados pressupostos e preconceitos, quando se aceita o caráter arbitrário, caprichoso (*beliebige*) de asserções que assinalam a *oposição* entre uma imediatez autônoma do conteúdo e uma mediação também autônoma.<sup>16</sup> São justamente asserções

---

<sup>13</sup> Cf. JACOBI, F. H. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.* Werke, Bd. 2, Leipzig, 1812-1825, p. 55s.

<sup>14</sup> Cf. GW 20, § 63, p. 102; tradução brasileira, § 63, p. 141.

<sup>15</sup> HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, mit den mündlichen Zusätzen.* Werke 8 (hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, § 19, Zusatz 1, p. 69; tradução Paulo Meneses/José Machado, § 19, Adendo I, p. 67.

<sup>16</sup> Cf. GW 20, § 78, p. 117; tradução brasileira, § 78, p. 155.

não examinadas e semelhantes a essas que Hegel se empenha em combater quando no § 63 apresenta essa saber imediato que, ao mesmo tempo, é uma crença.

Assim, parte-se do caráter supostamente *bem conhecido* de categorias como *saber, crença, pensamento e intuição*, para então arbitrariamente (*willkürlich*) manejar esses termos. O *saber* pode então ser contraposto ao *crer*, mas ao mesmo tempo pode-se determinar o *crer* como um saber imediato. A crença para Jacobi nos aproxima imediatamente de Deus e simultaneamente é um fato empírico na nossa consciência. Se há uma intuição intelectual de Deus, também há a crença imediata nas coisas sensíveis: “Através da crença nós sabemos que temos um corpo, e que fora de nós existem outros corpos e outros seres pensantes. Uma verdadeira e maravilhosa revelação!”<sup>17</sup> Se para Hegel todo conteúdo da consciência é pensar, isto não quer dizer que não haja diversas formas de pensar, e a intuição é apenas uma delas.<sup>18</sup> O pensamento coloca-se num patamar mais elevado em relação a sentimentos, intuições, representações. A filosofia *origina-se* da *experiência*, mas se afasta desse ponto mais inferior e a partir do qual ela se engendra. A *experiência* aqui deve ser compreendida como o *locus* da consciência imediata e sensível.<sup>19</sup> Experiência também pode ser entendida aqui de maneira geral como todo conteúdo que faz parte de nossa consciência e “constituído em *mundo*, [mundo] exterior e interior da consciência”.<sup>20</sup> Deve ser notado ainda que a *experiência* abrange a mera presença desse conteúdo em nossa consciência, não é ainda esse conteúdo

---

<sup>17</sup> “Durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben, und dass ausser uns andre Körper und andre denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhaft, wunderbare Offenbarung!”. Cf. JACOBI, F.H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearbeitet von Marion Lauschke. Hamburg: Meiner, 2000, p. 114.

<sup>18</sup> Para a exposição hegeliana das diversas formas de pensar e de suas distinções, ver GW 20, § 2, pp. 40-41; tradução brasileira, pp. 40-41.

<sup>19</sup> GW 20, § 12, p. 52; tradução brasileira, pp. 51-52.

<sup>20</sup> GW 20, § 6, p. 44; tradução brasileira, p. 44.

justificado no âmbito do conhecimento filosófico, tal como Hegel lapidarmente o apresenta no *Prefácio da Filosofia do Direito* ao dizer que “o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional”. Quando Jacobi se refere a uma intuição intelectual de Deus, o que menos se pode, nos termos de Hegel, aí encontrar é uma intuição. É preciso aí abdicar do sentido preciso desse termo: “deve-se justamente abstrair do que constitui a diferença entre intuir, crer e pensar. Não se pode dizer como crer e intuir, transportados para essa região mais elevada, ainda sejam diversos do pensar.”<sup>21</sup>

Hegel é ainda mais incisivo na sua crítica à falta de precisão quanto ao uso livre, ou talvez fosse melhor dizer arbitrário (no sentido da crítica à liberdade como arbítrio na Introdução à *Filosofia do Direito*), que a noção de crença toma forma em Jacobi, e em virtude da qual se realiza um uso que “se dá a liberdade de fazer, com tanto mais pretensão e autoridade, as asserções que bem quiser”.<sup>22</sup> Comparada por Hegel à crença na acepção cristã, a crença filosófica originada do saber imediato é abstrata e formal, no limite vazia. A crença cristã tem uma determinação própria, um conteúdo formado por uma doutrina articulada que lhe dá sustentação e lhe dá também certa plenitude e riqueza. Já na crença filosófica do saber imediato somente se encontra uma autoridade provinda de uma revelação subjetiva (*subjektiven Offenbarung*), assim como ocorre no saber imediato na *Fenomenologia do Espírito*. Com efeito, no que consistia a verdade da certeza sensível apresentada e criticada na *Fenomenologia*? Apenas em dizer que *a coisa é*. Há um eu para o qual o singular sensível lhe é imediatamente revelado ou sabido: “A consciência é *eu*, nada mais: um puro este. O singular sabe o puro *isto*, ou seja, sabe o *singular*”.<sup>23</sup> Da mesma maneira Jacobi compreende a certeza do que é sensível, uma aderência completa do eu ao que é

---

<sup>21</sup> GW 20, § 63, p. 103; tradução brasileira, p. 142.

<sup>22</sup> GW 20, § 63, p. 103; tradução brasileira, p. 142.

<sup>23</sup> GW 9, p. 63; tradução brasileira, § 91, p. 86.

visado: “Então nós temos, portanto, uma revelação da natureza, que não somente comanda, mas também obriga todo e qualquer homem a *crer*, e através da crença a aceitar verdades eternas.”<sup>24</sup>

Mas essa crença é a mais pobre e a mais abstrata por ser justamente indeterminada. Apenas indico o que ela é, mas o que ela é pode ser tanto a crença cristã quanto a crença em qualquer outra coisa, como a crença de que o touro, o macaco são Deus.<sup>25</sup> É oportuno notar que Hegel faça referência ao *common sense*, ao senso comum (*Gemeinsinn*) como amostra desse crer e saber imediato que, a propósito, trata-se de um conteúdo que se encontra como um fato (*Tatsache*) em nossa consciência. A esse respeito, em consideração a essa relação entre o *common sense* e os fatos dados em nossa consciência, lembremos da influência decisiva da filosofia de Thomas Reid na Alemanha, particularmente em Jacobi e em Gottlob Ernst Schulze. Quanto a este último, ele chega mesmo a dizer que “tem certeza inconstável a existência daquilo que é dado no âmbito da nossa consciência como presente.”<sup>26</sup> O nome que recebe esse algo que se dá no âmbito de nossa consciência é *fato da consciência (Tatsache des Bewusstseins)*.<sup>27</sup> À primeira vista, poder-se-ia pensar que exista aqui da parte de Schulze uma espécie de representação interna daquilo que se dá à nossa consciência, afinal, temos uma consciência relacionada a um objeto. Entretanto, Schulze será enfático quanto ao seu afastamento de qualquer forma de representacionalismo ou simplesmente idealismo. É nesse sentido que ele afirma:

---

<sup>24</sup> “So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen.” Cf. JACOBI, F.H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 114.

<sup>25</sup> GW 20, § 63, p. 104; tradução brasileira, p. 143.

<sup>26</sup> “die Existenz desjenigen, was im Umfange unseres Bewusstseins als vorhanden gegeben ist, ganz unlängbare Gewissheit hat.” Cf. SCHULZE, G.E. *Kritik der theoretischen Philosophie*. 2 Bde. Hamburg: Bohn, 1801, p. 51 (Reimpressão Aetas Kantiana. Bruxelas: Editions Culture et Civilisation, 1973) [=KTP]

<sup>27</sup> Ver KTP, vol. 1, p. 51.

Se coisas imediatamente conhecidas por nós e no âmbito da consciência são encontradas como presentes; então nós não estamos conscientes ao mesmo tempo ainda de uma representação [que é] diversa das coisas, por meio da qual elas são conhecidas, e que ela [a representação] se encontrasse, por assim dizer, entre o eu intuicionante e o objeto intuicionado.<sup>28</sup>

Essa representação do objeto não acontece porque esse estado no qual se encontra o eu cognoscente nesse conhecimento imediato do ser das coisas consiste numa intuição (*Anschauung*) ou percepção (*Wahrnehmen*), portanto algo que Schulze diz não ser uma ficção (*Erdichtung*), tal como as teorias filosóficas, poderíamos dizer, pois aqui, continua ele, é impossível se demonstrar ou apresentar algo a partir de conceitos.<sup>29</sup> Não há como não lembrar aqui de Reid quando este descreve a natureza da percepção no *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*<sup>30</sup> (1764): “The belief, which is implied in it [sc. perception], is the effect of instinct” (IHM, 172).<sup>31</sup> Ou ainda: “There is no reasoning in perception” (IHM, 172).<sup>32</sup> Nessa intuição ou percepção não há mesmo nenhum intervalo no qual interviesse qualquer representação, pois o eu e o objeto, quando da ocorrência dessa intuição, estão no mesmo “instante indiviso” (*ungetheilten Augenblicke*).<sup>33</sup> Dentro desse quadro é bastante compreensível o sarcasmo de Hegel em relação a essa “percepção do ser real das coisas” quando ele à mesma se refere como “eterna percepção

---

<sup>28</sup> “Wenn Sachen unmittelbar von uns erkannt und in der Sphäre des Bewusstseins als gegenwärtig angetroffen werden; so sind wir uns nicht zugleich auch noch einer von den Sachen verschiedenen Vorstellung, vermittelt welcher sie erkannt würden, und die so zu sagen zwischen dem anschauenden ich und dem angeschauten Objecte befindlich wäre, bewusst.“ Cf. KTP, vol. 1, p. 58.

<sup>29</sup> Cf. KTP, vol. 1, p. 56.

<sup>30</sup> REID, THOMAS. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Brookes, D.R. (org.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. (=IHM)

<sup>31</sup> IHM, p. 172.

<sup>32</sup> IHM, p. 172.

<sup>33</sup> Cf. KTP, vol. 1, p. 57.



animal dos objetos” ou ainda como “olhar fixo bestial do mundo”.<sup>34</sup> O nosso conhecimento imediato de objetos, continua Schulze, é diverso das representações e das ficções da fantasia.<sup>35</sup> Como diria Jacobi: “pois a razão, quando ela pare *objetos*, são apenas quimeras”.<sup>36</sup> Quando, continua Schulze, eu intuo um corpo, essa intuição é de um corpo singular e determinado, exterior a mim e auto-subsistente. Eu não vejo um animal ou um triângulo em geral, nenhuma propriedade universal de muitos objetos – ou o universal resultante da crítica do saber imediato – o que vejo é esta árvore, aquele cachorro, este livro.<sup>37</sup> Esta certeza imediata não pode ser negada ou discutida. Qualquer teoria que coloque em questão essa certeza bruta da experiência não merece subsistir. E aqui, seja notado, estamos a um passo de Diógenes, o cínico, que contesta Zenão apenas se pondo de pé e então começa a caminhar, pretendendo assim que tal evidência (*enárgeia*) ateste a realidade do movimento.<sup>38</sup> Hegel não se cansa de assinalar que o idealista não é um amalucado, dado a desvarios, e por isso mesmo também nunca negaria que Wittgenstein usasse cuecas sob suas calças. Esta a resposta dele à demonstração dada por Moore acerca da existência do mundo exterior.<sup>39</sup> Ainda no mesmo sentido, comentando a contradição que Zenão aponta no movimento, Hegel dirá:

---

<sup>34</sup> 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 Hartmut Buchner und Otto Pöggeler). Hamburg: Meiner, 1968, Band 4, pp. 202-203. (=GW)

<sup>35</sup> KTP, vol. 1, p. 59.

<sup>36</sup> “denn die Vernunft, wenn sie *Gegenstände* gebiert, so sind es Hirngespinnste.” JACOBI, F.H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 114.

<sup>37</sup> Cf. KTP, vol. 1, pp. 57-58.

<sup>38</sup> Cf. SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of pyrrhonism*. Tradução de R.G. Bury, The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 2000, livro III, § 66, p. 373. (=HP)

<sup>39</sup> *Apud* PRADO JR, BENTO. “Por que rir da Filosofia”. In: *Alguns Ensaios – Filosofia, Literatura, Psicanálise*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000, p. 120.

Que o movimento não seja, isso não tem de ser entendido do modo como nós dizemos: existem elefantes, não existem unicórnios. Que haja movimento, que esse fenômeno seja, isto é o que não se questiona; o movimento tem certeza sensível, assim como elefantes existem. Não ocorreu a Zenão nesse sentido negar o movimento.<sup>40</sup>

O saber imediato, portanto, supõe que o filósofo que não atinge o singular sensível que tem diante dele, pois o sabe apenas como um universal – este o resultado da dialética da certeza sensível na *Fenomenologia* – estaria duvidando da existência das coisas que observa e percebe, ou ainda, duvidaria do movimento de um carro que viesse em sua direção.

Se a filosofia, segundo Hegel, deva se dar por satisfeita em ver apresentadas muitas de suas proposições como  *fatos da consciência*  dados na nossa mais simples experiência de mundo, todavia ela não pode se conformar que a reflexão se restrinja a isso. Vá lá que conteúdos filosóficos possam surgir à consciência comum (*gemeine Bewusstsein*), mas há que se estar ciente de que há algo mais ali do que uma simples certeza incontestável e imediata. O ponto de vista do saber imediato deixa de lado que supostos fatos imediatamente dados como verdades têm por trás uma reflexão detida e prolongada na sua origem.<sup>41</sup> Aquilo que num primeiro momento se mostra como familiar e incontroverso, apenas aparece assim em virtude de um processo longo e mediado. Neste ponto Jacobi poderia dizer que a mediação é característica da matemática, exemplo citado por Hegel no § 66, todavia, não deixa por isso de ser a ciência do não-saber na medida em que não é “o saber do espírito de Deus se engendrando”.<sup>42</sup> Existe aqui uma diferença de natureza entre o saber imediato, de Deus ou do

---

<sup>40</sup> HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke 18* (hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 305.

<sup>41</sup> Cf. GW 20, § 66, p. 107s.; tradução brasileira, p. 146.

<sup>42</sup> JACOBI, F.H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 316.

sensível, e o saber mediatizado das ciências. Opera aqui o que Hegel chama de “recaída no entendimento metafísico”, isto é, *ou* o saber é mediatizado *ou* ele é imediato. Isto posto, daríamos então assim mais crédito ao partidário da imediatez, que não foi ingênuo o suficiente para desconsiderar que há ciências que não são divinas e superiores? Hegel teria, portanto, se precipitado no seu juízo a respeito do saber imediato? A questão a ser examinada não diz respeito a se o saber imediato conhece ou desconhece a mediação, mas que ele, como bem nota Hegel, recai numa oposição própria ao entendimento e desconsidera a mediação que há até na crença religiosa. Talvez o acento no caráter imediato do verdadeiro saber acabe por levar a sempre se reduzir o saber a um *fato* que não admite maiores exames quanto a se compreender como se chegou àquele resultado. O ponto de vista do senso comum é imediato? Se libertar das quimeras da razão, como quer Jacobi, ou das ficções dos filósofos, como quer Schulze, torna o homem comum também livre de pressupostos e preconceitos? Um *saber de Deus*, do *direito* ou da *ética* seria acessível imediatamente? É bastante plausível que Hegel responda que não, uma vez que

“a experiência universal é que, para ser levado à consciência aquilo que aí está contido, exige-se essencialmente uma educação (*Erziehung*), um desenvolvimento. [...] Isso quer dizer que a religião, a vida ética, tanto como um crer, um saber *imediat*o, são pura e simplesmente condicionados pela mediação que se chama desenvolvimento, educação, cultivo (*Bildung*).”<sup>43</sup>

Sem a mediação, por conseguinte, se afunda numa carência-de-pensamento que terá como critério de verdade a *garantia* do eu que tem aquele conteúdo como um *fato da consciência*.<sup>44</sup> Além disso, se tem verdade aquilo que eu admito subjetivamente como verdade, não será apenas na minha consciência, mas na

---

<sup>43</sup> GW 20, § 67, p. 108; tradução brasileira, p. 147.

<sup>44</sup> GW 20, § 71, p. 111; tradução brasileira, p. 149s.

consciência de todos e constituirá sua própria *natureza*. Essa maneira de proceder era o que constituía uma das provas da existência de Deus e se chamava de *consensus gentium*. Da constatação de que um conteúdo é admitido como presente na consciência de *todos* se conclui então que ele faz parte da natureza da consciência e é necessário. Mas é justamente o contrário de uma necessidade o que ocorre aqui. Antes apenas se observa o que no § 12 Hegel opõe à *verificação* da *necessidade* (*Bewährung der Notwendigkeit*) e denomina de autentificação (*Beglaubigung*) do achado, portanto, não a mediação presente no desenvolvimento do conteúdo que a si mesmo se produz e se justifica.<sup>45</sup> Hegel mais uma vez não evita o sarcasmo quando assinala que também não deve escapar a ninguém, que uma consciência do singular é ao mesmo tempo *particular* e *contingente*. Aquilo que se acha na minha consciência diz respeito a mim apenas. O consenso por eleição, fato da consciência *universalizado* pela autentificação do achado, apenas funda, segundo Hegel, um preconceito respeitável.<sup>46</sup> Deste ponto se está a um passo de admitir arbitrariamente qualquer conteúdo como verdade, uma vez que o suposto saber imediato é o critério da verdade. Nesse sentido, o “conteúdo da vontade mais avesso ao direito e à ética é justificado.”<sup>47</sup> Qualquer coisa vale, moral ou imoral, pois “os desejos e inclinações naturais colocam espontaneamente seus interesses na consciência; os fins imorais encontram-se na consciência de modo totalmente imediato”.<sup>48</sup> Como está dito na Introdução à *Filosofia do Direito* a respeito desse caráter subjetivo do que me determino como vontade, esse conteúdo é *para mim*, entretanto, “é o meu *em geral*, ao lado de outros”.<sup>49</sup> Nele não se

---

<sup>45</sup> Cf. GW 20, § 12, p. 54; tradução brasileira, § 12, pp. 53-54.

<sup>46</sup> GW 20, § 67, p. 111; tradução brasileira, p. 150.

<sup>47</sup> GW 20, § 72, p. 113; tradução brasileira, p. 151.

<sup>48</sup> GW 20, § 72, p. 113; tradução brasileira, p. 151.

<sup>49</sup> HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Nach Massgabe der kritischen Edition G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 14, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften,

tem ainda a forma da racionalidade. Tanto faz se Deus é a vaca, o macaco ou o Lama, visto que aqui importa apenas se tratar do hindu neles crer, imediatamente.

Se a ética a partir do exposto não ultrapassa a forma da irracionalidade,<sup>50</sup> a religião, por seu turno, é esvaziada, empobrecida por ser reduzida a seu mínimo. Sem cultivo, desenvolvimento e educação, o que saber sobre Deus? O que importa é saber que Deus *é*, e não *o que* Deus é. A referência aqui é certamente Jacobi quando este assim se pronuncia: “Por isso minha filosofia pergunta: *quem* é Deus?; não: *o que* é Deus?”<sup>51</sup> Para Hegel, tal concepção atesta a pobreza de uma época, daquilo que é mais indigente no saber religioso.<sup>52</sup>

O saber imediato, com seu desprezo pelo saber mediado, a ciência do não-saber (*Die Wissenschaft des Nichtwissens*) na descrição de Jacobi, supõe que abrangeu a infinitude, mas se há um fato a ser constatado, este é o de que apenas conseguiu tornar o finito um absoluto. Sem mediação, não se ultrapassa a *identidade-de-entendimento*, ou seja, se algo é, ele é idêntico a si mesmo independente da relação mediada com um outro. Esse outro, seu oposto e negativo é considerado aquilo que não existe, ou em termos hegelianos, um não-ser. E então voltamos a Parmênides e à identidade abstrata, que permite que qualquer conteúdo se ponha como dado imediatamente.

A essa altura do andamento das coisas, qual o quadro que temos esboçado? Dessa apreciação negativa da posição do saber imediato, dos impasses a que ela nos leva se admitimos como justificadas suas pressuposições, aquelas que sustentam seu ponto de vista, Hegel conclui,<sup>53</sup> com sua ironia mordaz, aquilo que

hrsg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, 2009. Hamburg: Meiner, hrsg. Horst D. Brandt, 2013, § 12, p. 38.

<sup>50</sup> HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts...*, § 11, p. 37s.

<sup>51</sup> JACOBI, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 307.

<sup>52</sup> GW 20, § 73, p. 113.; tradução brasileira, p. 151s.

<sup>53</sup> Cf. GW 20, § 75, p. 114s.; tradução brasileira, p. 153.

podemos ter como fatos: 1º) é falso *de fato* que *haja* um saber imediato; 2º) é uma inverdade *de fato* que subsista um pensar mediado que se processe apenas por séries condicionadas, finitos absolutizados, o que nada mais é do que a geração contínua de uma má infinitude; 3º) tanto a *lógica* quanto a *filosofia inteira* são o exemplo do *fato* de que de fato “não há nem no céu, nem na natureza ou no espírito ou seja lá onde for, que não contenha imediatamente a imediatidade bem como a mediação”. (W 5, p. 66)

Se pretendemos nos alçar ao âmbito da filosofia é preciso resolver-se *querer pensar puramente*. E aqui, com este pensar puro, não procedemos à maneira dos céticos? *Querer pensar puramente* não é o mesmo que o cético faz, ir desarmado de pressupostos, ou melhor, apenas munido da sua atitude (*agogé*) dialética em direção ao exame daquilo que se lhe apresenta como verdade? Examinar sem esperança de atingir a verdade, e como no inferno de Dante: “Deixai toda esperança, ó vós, que entrais”? Sim e não. Sim porque há que se vestir a capa de cético e se imbuir da *dúvida a respeito de tudo*, e não visto que não é qualquer ceticismo que aí se apresenta, mas apenas o ceticismo consumado (*vollbrachten Skeptizismus*), aquele que à primeira vista, assim como o antigo, se arma da *dialética*, todavia agora uma dialética já banhada do especulativo, e que por isso mesmo já não mais separa mediação de imediação.

## Referências Bibliográficas

HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas). Hamburg: Meiner, 1992, Band 20; tradução brasileira por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio* (1830), I - *A Ciência da Lógica*, São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, mit den mündlichen Zusätzen*. Werke 8 (hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Nach Massgabe der kritischen Edition *G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke*, Band 14, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, 2009. Hamburg: Meiner, hrsg. Horst D. Brandt, 2013.

HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede). Hamburg: Meiner, 1980, Band 9; tradução brasileira por Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efken e José Nogueira Machado, *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002.

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 Hartmut Buchner und Otto Pöggeler). Hamburg: Meiner, Band 4, 1968.

HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke 18* (hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik, Erster Band, Die objektive Logik, Erstes Buch, Die Lehre vom Sein (1832)*, Gesammelte Werke, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke). Hamburg: Meiner, 1984, Band 21; tradução e seleção brasileira por Marco Aurélio Werle, *Ciência da Lógica, Excertos*. São Paulo: Barcarolla, 2011; tradução brasileira por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini, *Ciência da Lógica, 1. A doutrina do ser*, Petrópolis/Bragança Paulista: Ed. Vozes/Ed. Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band, Die subjective Logik oder die Lehre vom Begriff*, Gesammelte Werke, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter

Jaeschke). Hamburg: Meiner, 1981, Band 12; tradução brasileira por Marco Aurélio Werle, *Ciência da Lógica, Excertos*, São Paulo: Barcarolla, 2011.

JACOBI, F. H. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Werke, Bd. 2, Leipzig, 1812-1825.

JACOBI, F.H. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske bearbeitet von Marion Lauschke. Hamburg: Meiner, 2000.

PRADO JR, BENTO. “Por que rir da Filosofia”. In: *Alguns Ensaios – Filosofia, Literatura, Psicanálise*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2000.

REID, THOMAS. *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Brookes, D.R. (org.). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

SCHULZE, G.E. *Kritik der theoretischen Philosophie*. 2 Bde. Hamburg: Bohn, 1801. (Reimpressão Aetas Kantiana. Bruxelas: Editions Culture et Civilisation, 1973)

SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of pyrrhonism*. Tradução de R.G. Bury, The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press, 2000.



# **A forma imediata da proposição e o expressar do absoluto na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas***

*Marcelo Marconato Magalhães<sup>1</sup>*

Neste capítulo, vamos discutir brevemente a significação dada à proposição no pensamento de Hegel, principalmente acerca de sua possibilidade ou não de expressar o verdadeiro, tomando como obra central a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Para tanto, dividiremos o texto em três seções. Na primeira, discorreremos acerca da compreensão hegeliana sobre o pensar como constituinte da totalidade e de si mesmo. Na segunda seção, trataremos especificamente das dificuldades em se apreender o especulativo na forma da proposição. Na última parte, com o auxílio dos escritos do período em que Hegel lecionou em Nuremberg, traçaremos um paralelo entre a proposição e o juízo no pensamento hegeliano.

## **O Sujeito que pensa a Si e o indivíduo que se propõe a pensá-lo**

O projeto hegeliano de filosofia sistemática busca explicitar a totalidade e sua significação através de conceitos, ou seja, tornar o Absoluto compreensível. A totalidade da qual trata Hegel pode ser entendida como “a validade e o significado indissociável do

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual Paulista (UNESP); [marconato.marcelo@gmail.com](mailto:marconato.marcelo@gmail.com)

pensar”<sup>2</sup> – a totalidade, o Absoluto, é sentido, e seu sentido é o próprio pensar que tem significação a si mesmo – em verdade, a totalidade, para Hegel, é conceito, o Absoluto é por si e plenamente racional e o sistema hegeliano, portanto, intenta exprimir toda a Sua riqueza ideal. Em outras palavras, aquilo que é, é o mesmo que o pensado, o racional é o efetivo e o efetivo é o racional<sup>3</sup>. Nesse sentido, Hegel pretende trazer à luz o *desenvolvimento* do Absoluto, a mais efetiva realidade e constituição de si em sua própria vida – por isso, por ser vivo, ele é também Sujeito. O Absoluto, Deus, é o objeto último tanto da filosofia quanto da religião<sup>4</sup>, é a Verdade, a qual, por ser efetivamente verdade, é infinita e livre de oposição – ou, se se quiser assim colocar, oposta apenas a si mesma: as determinações que Ela possui são apenas momentos seus, constituidores de sua vida – e que, portanto, pode ser experienciada de inúmeras maneiras pelos indivíduos que nela vivem, já que todo o reino do finito encontra abrigo em sua grandiosidade, pois o verdadeiro é livre em e para si, além de posto por si mesmo<sup>5</sup>. Ou seja, o indivíduo, quer ele esteja se propondo a conhecer o pensar em suas determinações mais próprias, quer esteja interessado em outras coisas da vida além da filosofia, está sempre experienciando a Subjetividade suprema Absoluta, não importando qual seja a determinidade corrente de sua consciência, se atento a alguma determinação imediata, sentimental, ética, etc., pois o conteúdo é sempre o mesmo, a manifestação verdadeira do Absoluto, que é sempre idêntico a si, mesmo em seus momentos de diferença. A experiência (*Erfahrung*), nesta compreensão, deve ser

---

<sup>2</sup>FERRER, Diogo F. *Lógica e Realidade em Hegel. A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*. Lisboa: Faculdade de Letras, 2006, p. 13.

<sup>3</sup>HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alii. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 41.

<sup>4</sup>HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – em compêndio (1830)*. Vol. I – A Ciência da Lógica. Tradução de P. Meneses/J. Nogueira Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 39.

<sup>5</sup>HEGEL, 1995, p. 43.

entendida como tudo aquilo que é possível de ser vivido pela consciência<sup>6</sup>. A experiência sensível ou a intuição estão aqui incluídas, como não poderiam deixar de ser. Dessa forma, é um engano pensar que o verdadeiro restringe-se a um núcleo circunscrito ou seletivo de pessoas, as quais possuem um saber iluminado ou uma educação específica, quando, ao contrário, o Absoluto é puro manifestar-se de si a si mesmo. Nesse sentido, Hegel nos lembra de que podemos nos recordar de “[...] um velho preconceito, a saber, de que se requer uma reflexão para experimentar o que há de verdadeiro nos objetos e acontecimentos, como também nos sentimentos, intuições, opiniões, representações, etc.”<sup>7</sup>, ou mesmo que “[...] o saber imediato deve ser tomado como um *fato*”<sup>8</sup>, restando-se “[...] somente a intuir que Deus é; não o *que* Deus é”<sup>9</sup> quando, em uma melhor compreensão, descobre-se que o Absoluto quis-se Ideia Lógica, quis-se Natureza, quis-se Espírito, e toda a diversidade de manifestações que ele pensou para si, sendo, portanto, passível de ser apontado categoricamente pelo indivíduo que se propõe a conhecê-lo como o que ele é e no que ele consiste, bem como experimentado sem a necessidade de uma reflexão prévia. Isso significa que tanto aqueles que intuem a Deus em seu íntimo, quanto aqueles que entendem ser impossível a existência de Deus, justificando que não há meios viáveis ou mesmo racionais próprios para que possamos conhecê-lo, por exemplo, estão conhecendo a Vida de Deus, pois Ele é o verdadeiro infinito, que é junto consigo mesmo no reino do finito – esta é a Sua história, e toda a sua negação aparece como um momento livre de sua plenitude.

---

<sup>6</sup> INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel/Michael Inwood*; tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Karla Chediak. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 130.

<sup>7</sup> HEGEL, 1995, p. 45.

<sup>8</sup> HEGEL, 1995, p. 146

<sup>9</sup> HEGEL, 1995, p. 151.

No entanto, em que pese o verdadeiro poder ser experimentado dos mais variados modos como acima dito, Hegel não quer dar azo à arbitrariedade e ao *nonsense* quanto à objetividade do pensar, mas busca tratá-lo cientificamente através de uma compreensão sistemática, “porque o verdadeiro, enquanto *concreto*, só é enquanto desdobrando-se em si mesmo, e recolhendo-se e mantendo-se junto na unidade – isto é, como *totalidade*”<sup>10</sup>. Dito de outro modo, o experimentar do Absoluto em suas diversas determinidades pressupõe a plenitude Dele, o que significa que a experiência que a consciência faz não é baseada em uma desordem, mas tal experiência pertence a um todo ordenado, rico em determinações variadas. Ora, nessa visão de uma compreensão sistemática do todo, o que Hegel se propõe a fazer, então, evidentemente, é Filosofia, e esta ele entende como a “consideração pensante dos objetos”.<sup>11</sup> Tal consideração pensante alça-se ao elemento puro do pensar, em que ele se relaciona apenas consigo mesmo e descobre-se como constituinte de todo o lógico-real. Isso significa que a filosofia é capaz de dissociar-se da oposição sujeito-objeto e alcançar o ponto de vista absoluto, no qual ela compreende a totalidade simultaneamente à compreensão de si mesma, e esta como manifestação daquela e vice-versa – é a idealidade, o pensar pensando a si mesmo. Nesse sentido, embora a verdade manifeste-se imediata e mediadamente, o que a Filosofia busca é a exposição conceitual da manifestação da verdade, em que todos estes momentos seus serão compreendidos logicamente e explicitados conforme a idealidade do conceito, em uma totalidade ordenada em acordo com a Subjetividade do Verdadeiro.

Acontece que a escalada da consciência imediata até o ponto de vista absoluto é árdua e, durante o caminho em que a razão desprende-se de suas próprias oposições – ainda que não as abandone –, ela pode acabar por apreender-se de acordo com

---

<sup>10</sup> HEGEL, 1995, p. 55.

<sup>11</sup> HEGEL, 1995, p. 40.

algum momento da compreensão absoluta e aí demorar-se. Em verdade, a razão em si e para si é Saber Absoluto, e sua vida é uma calma igualdade consigo mesma, em que toda a mediação lhe é contida. Nesse sentido, devemos nos recordar de que, para Hegel, a razão é histórica e, dessa forma, toda a história da humanidade é a história também do próprio pensar e de como nós o apreendemos. Considerando a história da filosofia propriamente, Hegel pensa que escalamos o Absoluto em seu elemento puro, puramente conceitual, através do pensar de um panteão de heróis que se puseram a compreender a verdade e seu sentido. Assim, Parmênides, por exemplo, compreendeu o Absoluto como o Ser e nessa significação permaneceu, Leibniz viu na mônada a verdade do todo, Spinoza, na substância. Contudo, a história do pensar é cunhada por Ele próprio, que não é refém de nosso compreender finito e passageiro. De todo modo, para compreendermos melhor como é possível a razão fixar-se em algum de seus momentos de modo a não atingir a sua completa compreensão, devemos nos atentar à verdade do Lógico, o pensar segundo sua forma. De acordo com Hegel, em sua exposição preliminar sobre o Lógico na Enciclopédia:

O lógico tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*. Estes três lados não constituem três *partes* da Lógica, mas são *momentos* de *todo* [e qualquer] *lógico-real*, isto é, de todo conceito ou de todo verdadeiro em geral. Eles podem ser postos conjuntamente sob o primeiro momento – o do *entendimento* – e por isso ser mantidos separados uns dos outros; mas, desse modo, não são considerados em sua verdade.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> HEGEL, 1995, p. 159.

Dessa maneira, para Hegel, não temos realidades separadas ou absolutamente cindidas umas das outras, mas todas são como momentos do verdadeiro Lógico real, o qual só é o que é através de seus próprios momentos. Assim, quando nos colocamos em posição de realizar o esforço de compreensão e exposição do Absoluto, em tal atividade a razão passa, através de seus momentos, por compreensões de partes da totalidade, sendo, deste modo, possível de que a consciência fixe a sua compreensão a um ou outro momento de seu desenvolvimento e que, desta forma, exprima uma compreensão possível sobre o que seja o Absoluto, ainda que não a mais efetiva e melhor compreensão. O sistema hegeliano mesmo é um expor desses momentos: na Fenomenologia, partimos da certeza sensível e percorremos diversos momentos em que a consciência busca fixar-se até alcançarmos o *Saber Absoluto* – o qual se faz, por sua essência, certeza sensível novamente –; na *Filosofia do Direito* a liberdade inicia-se aparecendo na imediatidade do direito abstrato e alcança, ao fim, a História do Mundo (*Weltgeschichte*); na *Enciclopédia*, o início indeterminado ocorre no Ser, e a mais alta determinação é obtida no Espírito Absoluto. Observando a exposição do sistema hegeliano, portanto, não podemos deixar de admitir que a consciência efetivamente se fixe em momentos de sua autocompreensão não tão esclarecidos quanto as últimas determinações que aparecem nas obras mencionadas, por exemplo, embora, quando ao fazê-lo, ela mesma desconheça a sua verdadeira essência e permaneça cega à contradição na qual se agarra – é por meio também desta fixidez que a História do Absoluto veio à sua consciência e fez-se tão rica. É interessante notar, por exemplo, a compreensão da Liberdade que fomos desenvolvendo ao longo da história, o que, para Hegel, é a razão compreendendo a si mesma em seus diversos graus, dotados de mais ou menos racionalidade – aqueles que compreendem o sujeito como abstratamente livre terão um tipo de agir ético e essa será a expressão do que apreendem da Verdade, aqueles que consideram

o Verdadeiro como os ensinamentos da religião cristã terão um outro tipo de agir e assim por diante. Dito de modo mais claro, se para uma turma hipotética de alunos do segundo ano de graduação em Filosofia a existência resume-se à certeza sensível, logo aquilo que não pode ser imediatamente experimentado através da sensibilidade não existe: esta visão, portanto, é absolutizada, e o Absoluto é, então, reduzido à certeza sensível. Que ele esteja presente na certeza sensível, posto esta ser um de seus momentos, disto não discordamos, mas que a certeza sensível seja a expressão da totalidade do absoluto, com tal ideia não podemos concordar. Ou seja, o Absoluto nunca se abandona, mas ele é junto a si mesmo em seu momento de diferença, momento que é autônomo e se coloca a compreender a magnitude de sua totalidade, o concreto por excelência, e isso ganha vida na história da filosofia, em que nos debruçamos a compreender o Verdadeiro e, dado à sua essência especulativa, acabamos por muitas vezes compreendê-lo de modo estanque, partindo de uma lógica da identidade abstrata para exprimir o vivo, que é inerentemente uma unidade – e uma não-unidade – de opostos, o que, como veremos, a proposição lógica usual encontra dificuldades em exprimir.

### **Será complicado chegar lá a partir daqui**

Considerando a exposição dos momentos do Lógico por Hegel supramencionada; o pensar que busca compreender-se a si mesmo em seu momento de diferença e levando em conta a verdade do pensar como o Absoluto que é perenemente desenvolvimento para si, chegamos, assim, a um dos modos por meio do qual o Absoluto é apreendido pela consciência que busca entendê-lo: inicialmente, a consciência faz para si definições do absoluto, e estas são expressas através da forma da proposição. Tal afirmação tem um duplo sentido: histórico e lógico. Historicamente, vimos muitas correntes de pensamento definindo o que exatamente entendem pela totalidade e, então, também

vimos a estas seguir-se muita controvérsia acerca dos pontos afirmados unilateralmente. Logicamente, no sistema hegeliano, conforme o desenvolvimento científico do pensar, ao partir-se do menos determinado ao mais determinado, a primeira figura que aparece ao pensar é a de que ele é o Ser, e se assim for tomado enquanto uma consideração fixa em si mesma, essa é a primeira definição. No entanto, conforme o especulativo atua, tal definição é abandonada e o reconhecimento mesmo de que ela é insuficiente para exprimir a verdade do Absoluto aparece, bem como a insuficiência da forma da definição no geral.

Antes, porém, de prosseguirmos considerando a definição e a forma da proposição – um meio inadequado de exprimir o que é o Absoluto, além de não poder sê-lo, propriamente, como o conceito – devemos nos recordar de que a efetividade do Absoluto para Hegel, na verdade, se dá pelo desenvolvimento conceitual, e não através da forma da proposição, que Hegel reputa como capaz de pensar apenas a identidade abstrata.

O progredir do conceito não é mais [o] ultrapassar nem [o] aparecer em Outro, mas é *desenvolvimento*, enquanto o diferenciado é imediatamente posto ao mesmo tempo como o idêntico, um com o outro e com o todo; [e] a determinidade como um livre ser do conceito completo. [...] O movimento do *conceito* é *desenvolvimento*, pelo qual só é posto o que em si já está presente.<sup>13</sup>

O conceito, portanto, é o que engendra a vida do Absoluto e compreende seus momentos como mediados por si próprios: contém em si a universalidade, a particularidade e a singularidade. Sua racionalidade intrínseca é o pensar a si próprio, isto é, não permanecer adstrito à lógica da identidade abstrata, formal, ou mesmo evitar a lei da não-contradição ou do terceiro excluído, mas submergir-se em si próprio e trazer à tona o que ele mesmo é em

---

<sup>13</sup> HEGEL, 1995, pp. 293-294.



igualdade consigo através da automeadiação, implicando em pensar a contradição e reconhecer a negatividade como o elemento vital de seu movimento. Isso significa dizer que o conceito, inicialmente uno, divide-se em si mesmo, medeia-se consigo mesmo e retorna a si mesmo – é pura vida Absoluta apreendida especulativamente como uma positividade racional, que compreende a manifestação da multiplicidade em uma unidade: a proposição, contudo, conforme considerada por Hegel, é incapaz de fazer isto, pois não é o vivo livre, mas, como veremos, tem pouca idealidade. É bem verdade, porém, que o Absoluto, como não poderia deixar de ser, contém a proposição, e que, portanto, ela tem o seu lugar de direito dentro do sistema hegeliano.

Segundo Hegel, o especulativo é um dos momentos de todo e qualquer lógico-real que apreende a oposição de determinações em uma unidade, é o momento da afirmação de que há efetivamente um sentido em meio à passagem dialética.<sup>14</sup> A proposição, contudo, como entendida por Hegel, é incapaz de exprimir o especulativo, o concreto, pois sua forma implica uma fixidez em si mesma e não comporta a expressão da concretude do pensar, união de opostos, mas permanece na lógica do entendimento que a tudo separa e ainda atua segundo leis abstratas do pensar, como os princípios de identidade, não contradição e terceiro excluído. Hegel pensa que a forma mesma da proposição já se contradiz, pois exprime uma diferença entre o sujeito e o predicado a qual ela própria não comporta, já que opera apenas segundo a identidade abstrata.

“[...] há que notar ainda que a expressão ‘ser e nada são o *mesmo*’, [...] e igualmente todas as outras *unidades* semelhantes [...] são com razão chocantes, porque o distorcido e o incorreto residem em que se faz ressaltar a *unidade*; e a diversidade, aí está, sem dúvida”. Porém essa diversidade não é ao mesmo tempo expressa e reconhecida, e que portanto dela só se abstrai

---

<sup>14</sup> HEGEL, 1995, p. 166.

indevidamente. A diversidade parece não ser tomada em consideração. De fato, uma determinação especulativa não se exprime corretamente na forma de uma tal proposição: a unidade deve ser apreendida na diversidade ao mesmo tempo *dada e posta*.<sup>15</sup>

Sob este aspecto, a proposição constitui-se, na verdade, como um momento exterior, digamos, do conceito, e, em verdade, um momento inicial, como se fosse apenas uma casca, pobre tanto de um ponto de vista formal como de um ponto de vista de seu conteúdo. No entanto, como já aqui sustentado, também é, necessariamente, um momento essencial da compreensão conceitual do Absoluto.

Entendemos que a proposição toma lugar quando o pensar que ainda não suprassumiu a oposição sujeito-objeto busca exprimir o Absoluto sem levar em conta a sua verdadeira essência, incorrendo em unilateralidades e formalismos. Hegel mesmo aponta que ao definir o Absoluto como o Ser, o Nada, o Devir, etc. tais definições tomam a forma da proposição, a qual, além de não ser capaz de exprimir o concreto, também acaba por dar a significação ao sujeito de tais definições, o Absoluto, apenas em seu predicado, já que seu sentido é desconhecido inicialmente, podendo ser bem um nome abstrato geral ou uma vacuidade total em que qualquer significação pode ser encaixada.<sup>16</sup> Em todo o caso, vejamos o que Hegel nos tem a dizer sobre as definições do Verdadeiro na Enciclopédia:

O próprio ser, como também as determinações que seguem – não só as do ser, mas as determinações lógicas em geral – podem ser consideradas como definições do absoluto, como as *definições metafísicas de Deus*: porém mais precisamente, só a primeira determinação simples, de uma esfera, e depois a terceira, enquanto é o retorno da diferença à relação simples consigo

---

<sup>15</sup> HEGEL, 1995, p. 183.

<sup>16</sup> HEGEL, 1995, p. 174.

mesmo. Com efeito, definir Deus metafisicamente significa exprimir sua natureza em *pensamentos* enquanto tais: ora, a Lógica abrange todos os pensamentos, como são ainda na forma de pensamentos. As *segundas* determinações, enquanto são uma esfera em sua *diferença*, são, ao contrário, as definições do *finito*<sup>17</sup>.

O pensar, portanto, faz para si definições do que ele considera que o Absoluto, ou ele mesmo, seja. Ao longo da *Enciclopédia*, muitas definições surgem, como a que entende o Absoluto como o Ser, como Nada, o Devir, etc. Hegel entende definição propriamente como “o objeto trazido pelo conhecimento primeiro na forma do conceito determinado em geral – de modo que assim são postos seu *gênero* e sua *determinidade* geral”<sup>18</sup>. Obtém-se, por meio da definição, o gênero e a determinidade iniciais do objeto, a imediata apresentação do objeto face às diferenças pelas quais foi possível apreendê-lo, mas não se pensa, dessa forma, o conceito do que está sendo apreendido, pois se tende a apreendê-lo apenas através de sua definição, que é estanque em si mesma, carente de movimento. Além disso, há um problema ainda posterior acerca de uma possível definição do Absoluto, que é a ausência da correspondência de forma da definição comum com a definição que busca o apreender nos casos em que Hegel a indica. Exemplifiquemos:

(A) “O homem é um animal racional”.

Tal definição segue o que Hegel pensa constituir uma definição propriamente. Há o objeto, “homem”, que é definido com base em seu gênero, “animal”, e sua determinidade geral, “racional”, muito próxima da compreensão de definição proposta por Aristóteles. Contudo, a definição:

---

<sup>17</sup> HEGEL, 1995, p. 173.

<sup>18</sup> HEGEL, 1995, p. 360.

(B) “O Absoluto é o ser”.<sup>19</sup>

não segue a forma proposta por Hegel como uma definição bem formada, tendo em vista prescindir de gênero e determinidade, ainda definindo o objeto que virá a ter sentido apenas por meio do *definiens*. Nesse caso, acreditamos que Hegel não está tratando de uma definição propriamente, mas de uma definição em sentido amplo, já que não conta com gênero ou determinidade em geral, mas apenas com a indicação do predicado a ser atribuído ao Absoluto, que, inclusive, como ele mesmo considera, é tomado, inicialmente, como um mero nome. A forma da proposição, portanto, também está sendo utilizada aqui ao servir como expressão final e definitiva do Absoluto através de uma definição estanque, que não comporta a essência especulativa do concreto verdadeiro.

De toda forma, as definições trazidas acima tomam o Absoluto por algo acabado em si e manifestam-no sem considerarem anteriormente o que a forma da proposição estabelece. A definição não avança aos momentos seguintes do conceito, em que há a particularização e a reconciliação do definido com o conceito, nem mesmo compreende que a verdade do especulativo é ser o diferenciar-se de si mesmo em seu outro e ainda assim permanecer idêntico consigo próprio – a proposição é incapaz de apreender o especulativo. Por isso, o que ocorre é a tentativa de cristalizar a vida do Absoluto em uma simples sentença que capture toda a riqueza da totalidade sem abrir os olhos para a natureza lógica do todo, que é Subjetividade e, portanto, puro desenvolvimento de si mesmo consigo mesmo, um autorelacionar-se perene. Desse modo, a definição que permanece apenas em si encontra sua expressão através da forma da proposição: isso acontece também na apreensão do Absoluto enquanto Essência, Objeto, etc., o desenvolvimento de seu conceito

---

<sup>19</sup> HEGEL, 1995, p. 176.

permanece ausente e as determinações que aí aparecem são exteriores umas às outras, porque a identidade abstrata não comporta a diferença em si e o especulativo é essencialmente um mover-se em meio à sua identidade concreta, diferente de si mesma. A pobreza da proposição, segundo Hegel, só permite apreender o Absoluto segundo um substrato representacional, isto é, realizando uma apreensão imperfeita da corretude e riqueza conceitual do verdadeiro, acabando também por incorrer em distorções, de modo que o Absoluto seja entendido como a Quantidade Pura ou a Medida, por exemplo, tomando todo o resto do real como manifestação e sob o olhar daquele momento que o compõe. Nesse sentido,

Se fosse utilizada a forma da definição, implicaria que paira diante [do espírito] um substrato da representação; porque também o *absoluto*, enquanto deve exprimir Deus no sentido e na forma do pensamento, fica apenas – na relação a seu predicado, na expressão determinada e efetiva em pensamentos – um pensamento “visado”, um substrato indeterminado para si mesmo. Porque o pensamento – a Coisa – que aqui somente importa, só está contido no predicado, assim a forma de uma proposição, como aquele sujeito, é algo completamente supérfluo.<sup>20</sup>

### **As diferenças entre a proposição e o juízo**

Ao discorrer sobre a primeira posição do pensar acerca da objetividade metafísica, Hegel aponta que “[...] a forma da proposição, *ou mais precisamente a do juízo*, é imprópria para exprimir o concreto – e o verdadeiro é concreto – e o especulativo: o juízo é, por sua forma, unilateral; e nessa medida é falso”<sup>21</sup> (grifo nosso). Nesse sentido, Hegel coloca que tanto proposição quanto juízo são incapazes de exprimir o Absoluto em sua verdade, mesmo

---

<sup>20</sup>HEGEL, 1995, pp. 173-174.

<sup>21</sup>HEGEL, 1995, pp. 93-94.

tendo o juízo características diferentes às da proposição. Resta-nos, contudo, indagar: qual é a diferença entre juízos e proposições no pensamento hegeliano, apesar de ambos serem impróprios para a expressão do concreto?

Em verdade, em se tratando do conceito do Verdadeiro, ele tem sua realidade no espírito, e é o silogismo que constitui seu desenvolvimento em acordo com suas aparições, culminando no silogismo absoluto<sup>22</sup>. A proposição e o juízo, contudo, aparecem como momentos inferiores para expressão do Verdadeiro, ainda que sua expressão seja possível por meio deles, mesmo que deficitária. O juízo é o ser-aí do conceito, o conceito em sua particularidade e momento de diferenciação da universalidade do conceito para consigo mesmo. Portanto, o juízo, apesar de constituinte da lógica subjetiva, não tem estatuto subjetivo ou formal apenas, mas é momento necessário do desenvolvimento do conceito, que culminará no silogismo. A proposição, por sua vez, não é desenvolvida dialeticamente dentro do sistema de Hegel, mas é expressão da lógica abstrata do entendimento que não progride além de suas determinações iniciais, como a definição adota quando busca definir algo e, do que foi definido, não mais avança. Embora o conceito obtenha sua melhor expressão no silogismo, proposição e juízo são também momentos do pensar e, portanto, são momentos do Absoluto.

De acordo com as explicações da *Logik für die Unterklasse*, contidas nos escritos de Nuremberg, Hegel pensa que:

§ [35] O juízo é a relação de duas determinações-de-conceito entre si, uma das quais é como singular para uma outra como particular ou como universal, ou como particular relacionada ao universal (...) § [37] A lógica abstrai de todo conteúdo empírico e considera apenas o conteúdo que é posto pela forma da própria relação ela mesma; então o julgamento lógico é realmente: um

---

<sup>22</sup>HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830*. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume III. São Paulo: Loyola, 1995, p. 364.

singular é um particular ou um universal, ou o particular é um universal. § [38] Nem toda proposição é um juízo, mas apenas esta em que seu conteúdo tem aquela relação um para com o outro. § [39] Além disso, na interpretação das determinações-de-conceito, que diferem umas em relação às outras, a proposição é apenas um juízo em que o predicado é apresentado por si mesmo e está conectado por comparação com o sujeito<sup>23</sup>.

Nesse trecho, Hegel busca caracterizar o juízo como a relação de duas determinações-de-conceito entre si, mas exclusivamente as relações de um singular para um particular ou de um singular para um universal, ou de um particular para um universal. Do mesmo modo, a proposição só será um juízo se exprimir tais relações indicadas. Além disso, a proposição é indicada como operando uma conexão exterior entre seu sujeito e seu predicado, como se realizada por uma comparação de fora daquele que se propõe a exprimi-la.

Na *Begriffslehre für die Oberklasse*, Hegel também busca diferenciar a proposição do juízo:

§ [12] A proposição deve ser diferenciada do juízo, na qual algo singular, eventual, é enunciado de um sujeito ou também como nas proposições universais em que algo, ao qual é depois relacionado a necessidade, apenas passa e se comporta essencialmente como um oposto. Porque no conceito os momentos se comportam como em uma singularidade, então também [é assim] no juízo como a representação do conceito, mas não como passar ou oposição. A menor determinação, o sujeito, eleva-se à sua universalidade diferenciada, o predicado, ou é imediatamente o mesmo.<sup>24</sup>

Do mesmo modo, nesta diferenciação de proposição e juízo, Hegel coloca a proposição próxima à necessidade de um modo

---

<sup>23</sup> HEGEL, G. W. F. *Nürnberg und Heidelberger Schriften*. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S. 131-132 (tradução nossa).

<sup>24</sup> HEGEL, 1986, S. 4 (tradução nossa).

exterior, como se a relação entre seus termos não fosse inerente a eles próprios, mas estabelecida por uma forma, na qual sujeito e predicado são acomodados, e, por consequência, a sua conceituação não recebe lugar. Ou mesmo como se sujeito e predicado fossem opostos e fixos em si mesmos, e a relação entre eles ocorresse apenas de modo externo, apontado por um sujeito cognoscente que se olvida de que a relação entre os termos é uma relação também interna, não apenas externa. Já no juízo, não há esta oposição, mas os momentos se comportam como uma singularidade, na qual o sujeito eleva-se à sua universalidade diferenciada, isto é, reconhece-se naquilo em que é posto como diferente.

Na Ciência da Lógica, Hegel trata do tema com um exemplo:

Aristóteles morreu no 73<sup>o</sup> ano de sua idade, no quarto ano da 115<sup>a</sup> Olimpíada – está é uma pura proposição, não é um juízo. Haveria algo de um juízo nesta somente se uma das circunstâncias, o ano de falecimento ou a idade daquele filósofo, tivesse sido questionada e fundada em algum motivo tão logo se afirmaram as datas dadas aqui. Porque neste caso, estas datas seriam consideradas como algo universal, que subsistiria ainda sem aquele conteúdo determinado do falecimento de Aristóteles, preenchido de outro conteúdo, ou também sem este, como tempo vazio.<sup>25</sup>

Aqui, a observação é feita em relação ao caráter particular que a proposição que enunciou a morte de Aristóteles contém. Seus termos relacionam o particular ao particular, o que não caracteriza um juízo, que requer o universal. Além disso, não se está falando do especulativo, mas de uma singularidade que apenas ocorreu. Do exposto até aqui, nos parece claro que a proposição tem seu conteúdo apenas visado, enquanto o juízo é válido por si próprio

---

<sup>25</sup> HEGEL, G. W. F. *Ciência de la Logica*. Tomo II. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar S. A. y Librería Hachette S. A, 1968, p. 554.



por exprimir, ainda que deficitariamente, as relações do universal. Nesse sentido,

A diferença entre “juízo” e “proposição”, que Hegel desenvolve somente a partir dos projetos de *Lógica* do período de Nuremberg (1808-1816), é a seguinte: no juízo, a relação entre sujeito e predicado tem de se articular como uma relação entre determinações do conceito (singular, particular, universal) e, por isso, pretende uma validade objetiva; na proposição, sujeito e predicado são meros nomes que estão por determinações subjetivas, tais como estados ou eventos transitórios ou ações meramente singulares.<sup>26</sup>

Diante de todo o exposto, entendemos que a proposição, no pensamento hegeliano, ainda está adstrita a uma visão formal do real, a qual não possui validade por si, ainda fixa na oposição sujeito-objeto, mas que apenas visa à determinação de seu conteúdo sem conseguir, efetivamente, exprimi-lo ou sê-lo, já que a relação estabelecida entre sujeito e predicado de acordo com sua forma é uma relação morta, em que cada termo subsiste para si independentemente da relação estabelecida entre eles – ou melhor, a relação que aí aparece é uma relação exterior, realizada apenas pelo sujeito que se põe a compreender sujeito e predicado, mas não por sujeito e predicado eles mesmos.

## **Conclusão**

O que devemos ter em mente ao apreendermos o que a proposição carente de conceito estabelece é a exterioridade com que seus termos estão relacionados e a lógica da identidade abstrata que rege as suas relações. Dito de outro modo, como o Absoluto é o infinito, o Verdadeiro, a proposição é incapaz de exprimi-lo justamente por tratar apenas de particularidades, ou

---

<sup>26</sup> ORSINI, Federico. *A teoria hegeliana do silogismo: tradução e comentário*. Porto Alegre: Fi, 2016, p. 166.

conceitos apenas visados, além de não compreender a identidade de diferenças do espírito, ao passo que o juízo passa a apreender a relação que o singular trava com o particular e o universal, ainda que igualmente unilateral. Na definição “O Absoluto é o ser”, além de o Absoluto ser tomado por um nome apenas, pois sua significação permanecer ainda vazia, sua determinação é estabelecida apenas pelo predicado, isto é, não carrega consigo sentido delimitado, além desta acabar por restringi-lo a apenas um de seus momentos, seguindo a identidade abstrata, olvidando-se de sua verdade especulativa. Verdadeiramente, portanto, a forma da proposição é incapaz de apreender o Absoluto em seu mais alto grau de manifestação, pois permanece em um viés apenas formal, isto é, incapaz de compreender o movimento do conceito efetivo entre sujeito e predicado.

Desse modo, concluímos o presente capítulo. A forma imediata da proposição, ainda que cumpra sua função como expressão da representação do Absoluto no sistema hegeliano, é insuficiente para apreender o desenvolvimento do Absoluto, posto ser manifestação da lógica de identidade abstrata, formal, que separa e fixa as determinações em sua oposição, e que carece da visão do conceito, o qual é capaz de pensar as determinações em acordo com a universalidade, particularidade e singularidade requeridas pelo especulativo concreto. Não obstante, Hegel também sustenta a possibilidade de a proposição deixar as leis formais do pensar e avançar até o concreto. Nesse caso, estaremos diante da proposição especulativa.

## Referências

FERRER, Diogo F. *Lógica e Realidade em Hegel. A Ciência da Lógica e o Problema da Fundamentação do Sistema*. Lisboa: Faculdade de Letras, 2006.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831). *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico

Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

\_\_\_\_\_. Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência. Traduzido por Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2017.

\_\_\_\_\_. Ciencia de la Logica. Tomo II. Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar S. A. y Libreria Hachette S. A, 1968.

\_\_\_\_\_. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume I. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830. G W F Hegel; texto completo, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração de José Machado. Volume III. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. Nürnberger und Heidelberger Schriften. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Marcus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alli. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

INWOOD, Michael. Dicionário Hegel/Michael Inwood; tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Karla Chediak. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

ORSINI, Federico. A teoria hegeliana do silogismo: tradução e comentário. Porto Alegre: Fi, 2016.



# Croce editore di Hegel. Sull'edizione della “Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio”

*Marco Diamanti*

## 1. Il progetto di edizione.

In una lettera scritta tra il 15 e il 16 gennaio 1905, e indirizzata a Giovanni Gentile, Benedetto Croce inviava al suo corrispondente il manoscritto del programma contenente il piano di una nuova collana editoriale e lo invitava a riscriverlo integralmente secondo le indicazioni precedentemente convenute, abbreviandolo «qua e là» per fare posto al «titolo grande» e agli «annunzi finali» e per contenerlo tutto «in una decina di cartelle non troppo fitte»<sup>1</sup>. Lo stesso 16 gennaio, Croce scriveva a Giovanni Laterza, che si farà editore della collana, pregandolo di lanciare il programma «sin da ora», per evitare che qualcuno si interponesse nei piani e sottraesse loro l'idea. Lo invitava quindi a consegnargli al più presto le bozze del programma, di cui chiedeva ben 850 copie: «650 per la *Critica*, e 200 da distribuire ad amici». «Voi – concludeva – ne tirerete un altro migliaio, o più, e lo andrete spargendo come vi parrà meglio»<sup>2</sup>. Prendeva avvio così, nella forma di una attenta e minuziosa pianificazione, l'edizione dei «Classici della filosofia moderna», che si aprì nel 1907 con la

---

<sup>1</sup> Lettera di B. Croce a G. Gentile del 16 gennaio 1905 in B. CROCE - G. GENTILE, *Carteggio 1901-1906*, II, a cura di C. Cassiani e C. Castellani, Aragno, Torino 2016, p. 337.

<sup>2</sup> Lettera di B. Croce a G. Laterza del 16 gennaio 1905 in B. CROCE - G. LATERZA, *Carteggio 1901-1910*, I, a cura di A. Pompilio, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 110.

pubblicazione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel, a cui seguirono, lo stesso anno, la *Critica del giudizio* di Kant<sup>3</sup> e i *Dialoghi italiani* di Giordano Bruno<sup>4</sup>. Seguire la vicenda di questa impresa editoriale significa ripercorrere la storia di una collaborazione faticosa e tormentata, segnata da numerose problematiche e complessità, prima di tutto editoriali, legate cioè alle consuete e tipiche difficoltà che non possono mancare nella realizzazione di un progetto di grande portata, ma poi anche di ordine ideologico e concettuale. Il 9 ottobre 1906, a quasi due anni dall'inizio dell'impresa, la traduzione del testo hegeliano, che avrebbe costituito il primo volume della collana, era «a buon punto»<sup>5</sup>. «Debbo avere in prima correzione – spiegava Croce al suo interlocutore – soltanto le 30 pagine concernenti lo *spirito assoluto*». Tutto il resto del volume, inclusa la *Prefazione del traduttore*, era in seconda correzione, pronto da mandare in stampa. «Cosicché – stimava Croce – pei primi di novembre certissimamente il volume sarà pronto»<sup>6</sup>. Il 28 ottobre, mentre alludeva già a qualche ipotesi per i «3 o 4» volumi successivi, assicurava che fra alcune settimane sarebbero usciti i primi tre volumi della collana<sup>7</sup>. Nella sola giornata del 3 novembre, si meravigliava «di non aver ancora ricevuto le ultime bozze del Bruno» e rassicurava il suo interlocutore che «in questa settimana prossima tutto sarà licenziato»: del Bruno, aveva infatti ricevuto le bozze, rispedite subito al correttore con «alcune piccole correzioni tipografiche»; dell'Hegel, stava per ricevere «le ultime bozze delle ultime pagine»; del Kant, aspettava «le ultime bozze delle ultime 30 pagine, e le nuove della prefazione». «Anche questo –

---

<sup>3</sup> I. KANT, *Critica del Giudizio*, tradotta da A. Gargiulo, Laterza, Bari 1907.

<sup>4</sup> G. BRUNO, *Dialoghi metafisici*, nuovamente ristampati con note da G. Gentile, Laterza, Bari 1907.

<sup>5</sup> Lettera di B. Croce a G. Gentile del 9 ottobre 1906 in B. CROCE - G. GENTILE, *Carteggio 1901-1906*, cit., p. 515.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 525.

concludeva – sarà pronto tra 8 o 10 giorni»<sup>8</sup>. Il 24 novembre i primi tre volumi della collana non erano ancora usciti a causa di un ritardo, ipotizzava Croce, dovuto forse al testo di Bruno, «i cui fogli – spiegava – viaggiano a piccola velocità e sulle ferrovie di Stato»<sup>9</sup>. Finalmente, il 1 dicembre 1906, Gentile annunciava da Palermo di aver ricevuto una copia di ciascuno dei primi tre volumi della collana di filosofia, «riusciti veramente splendidi». Così si augurava che ne possano gioire «quanti in Italia leggono libri filosofici». «Io, come vi dissi – ribadiva a Croce –, dedicherò una delle tre ore settimanali alle conferenze sulla vostra *Enciclopedia* di Hegel». Scriveva poi a Laterza per congratularsi anche con lui «dell'onorevolissima impresa iniziata». E si augurava infine di poterla proseguire e di condurla a termine, per «cominciare a vederne i buoni frutti nella cultura italiana»<sup>10</sup>.

Presentando le linee generali della collana di filosofia moderna<sup>11</sup>, i curatori insistevano sull'esigenza di arrecare agli studi filosofici «quel potente sussidio, che fin oggi è loro mancato»<sup>12</sup>. Chiarivano così, insieme alle principali finalità dell'opera, il proposito di «agevolare la lettura dei classici». La scarsa conoscenza delle lingue straniere unita alla difficile reperibilità dei testi rischiava infatti di rendere difficoltosa, se non addirittura di impedire, la lettura dei classici di filosofia moderna, con la conseguente debilitazione della «conoscenza della storia del pensiero». «La verità – spiegavano – è, che la conoscenza dei classici è generalmente attinta dalle esposizioni, dalle monografie, dai manuali, attraverso i quali *il più divin s'involà*»<sup>13</sup>. «Ai classici –

---

<sup>8</sup> Ivi, pp. 533, 535.

<sup>9</sup> Ivi, p. 548.

<sup>10</sup> Ivi, p. 550.

<sup>11</sup> Il programma, datato Napoli, gennaio 1905 e firmato da Croce e Gentile, direttori della collana, fu riprodotto in G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad., prefaz. e note di B. Croce, Laterza, Bari 1907, pp. 519-523.

<sup>12</sup> Ivi, p. 519.

<sup>13</sup> *Ibid.*

proseguivano – si ricorre, volta per volta, per riscontrare nel testo passi già riferiti, già noti, già discussi; e se ne leggono pagine, capitoli, brani di libri; ma non si leggono i libri; e col sistema, con lo spirito degli autori non s’acquista familiarità»<sup>14</sup>. La mancanza di edizioni italiane veniva valutata in primo luogo sulla base dell’impatto che una simile mancanza poteva arrecare per lo sviluppo culturale del Paese. Gli studenti, la classe di studiosi «più numerosa e più importante per l’avvenire della scienza», non potevano applicare lo studio delle lingue straniere alla lettura dei classici. Usciti dal liceo, «non sono in grado di leggere seguitamente, intendendola, una pagina di uno scrittore classico», e «gli studii si terminano senza il fondamento necessario a una schietta cultura filosofica»<sup>15</sup>. La filosofia, al pari di un sapere specialistico, sarebbe restata «ne’ cervelli de’ dottori di essa una materia morta di memoria, o, al più, un soggetto indifferente di disquisizioni e indagini filologiche»<sup>16</sup>. E tutto ciò in Italia, dove da quasi un secolo si era verificato un primo, sensibile incremento negli studi di filosofia e dove «il desiderio d’impinguare il materiale della coltura filosofica fu sentito appunto negli anni dopo il 1815, quando, per note ragioni, si sentì più forte il bisogno speculativo, e si preparò infatti la fioritura del nostro nuovo risorgimento, dal Galluppi al Gioberti, anzi allo Spaventa»<sup>17</sup>. È vero che in Italia il progresso speculativo ottocentesco fu accompagnato da un sempre crescente e generalizzato accrescimento della produzione editoriale, ma i risultati conseguiti spesso non erano adeguati allo scopo per cui nascevano: «mancò – come chiarivano i curatori – la preparazione necessaria alla scelta dei testi e alla revisione delle traduzioni; come mancò ai traduttori – per i motivi esposti sopra – la conoscenza sufficiente delle lingue straniere e

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 520.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 521.



della propria»<sup>18</sup>. Non si riusciva quindi a dare forma concreta e ad attualizzare quel generalizzato accrescimento del pensiero che si era dispiegato in ambito speculativo e che rischiava di restare incompiuto a causa della scarsità dei mezzi e della inadeguatezza delle forze necessarie per diffonderlo nella vita culturale del Paese. A questo problema cercò di rispondere l'edizione dei «Classici della filosofia moderna», che non nasceva con lo scopo «di procurare una qualsiasi raccolta di filosofi moderni tradotti, senza un principio e senza un ordine», ma «di fornire, a chi voglia in Italia procurarsi una cultura filosofica, una serie facilmente accessibile di testi, che nel suo complesso rappresenti direttamente e pienamente la storia della filosofia moderna ne' suoi momenti principali»<sup>19</sup>. Si prevedeva così di pubblicare, «in venticinque o trenta volumi», i principali testi di filosofia moderna, con i quali i due collaboratori speravano di procurare al pubblico italiano, nel giro di non molti anni, «edizioni accurate e a buon mercato». Le edizioni sarebbero state sobrie, accompagnate da indicazioni «puramente storiche e filologiche», senza inutili appesantimenti critici che sopraccaricassero «le opere classiche del peso delle tante discussioni cui la loro interpretazione ha dato luogo», che non ne impedissero «la genuina impressione» e che in definitiva non soffocassero il pensiero degli autori: «lasciamo parlare i filosofi!»<sup>20</sup>, chiarivano.

## 2. Un libro peculiare.

C'era dunque tutto questo dietro l'idea della collana: una scelta pedagogica, ma in fondo anche civile e culturale, che si specificava nell'idea di aprire l'intera collezione con il testo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel:

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 522. Incisi miei.

<sup>19</sup> Ivi, p. 523.

<sup>20</sup> Ivi, p. 522.

non tanto (o non solo) perché, come Croce chiariva nella prefazione al testo, «questa traduzione è stata pronta prima delle altre», quanto perché «nel libro di Hegel sono raccolti tutti i problemi proposti e le soluzioni tentate dai filosofi, dall'antichità ellenica, anzi orientale, fino ai principi del secolo XIX; e non già per opera di un compilatore, ma di un pensatore, di un pari di quei filosofi»<sup>21</sup>. Una «ragione intrinseca» quindi, che tracciava l'orizzonte di un percorso complessivo, fatto di momenti e accadimenti successivi, ciascuno egualmente indispensabile nello svolgimento del processo, accompagnato, nella sua riproduzione, proprio dai volumi che di lì sarebbero seguiti, i quali, come Croce sottolinea, «avranno, già da questo primo, assegnato il loro posto nella storia del pensiero»<sup>22</sup>. La peculiarità dell'*Enciclopedia* hegeliana si chiariva quindi nella sua funzione introduttiva e comprensiva, nella sua capacità di abbracciare e di tenere insieme, come in una complessiva sintesi, tutta la problematica filosofica precedente. Riunendo e compendiando tutta l'evoluzione del pensiero, la sintesi hegeliana si poneva sopra il movimento stesso della filosofia, perché fondava, insieme al suo caratteristico accadere storico, l'intera realtà in atto, e così compiva la straordinaria intuizione vichiana della coincidenza di *verum* e *factum*, di pensiero e realtà, di verità di ragione e verità di fatto. Dischiudeva così, il pensiero hegeliano, il segreto stesso della filosofia, il suo vero metodo (la filosofia come metodo), che pensa il reale in quanto storia e risolve la realtà nell'atto dello spirito che, nel suo stesso svolgersi, si converte in coscienza o pensiero dell'atto. Non altro poteva significare, agli occhi di Croce, l'unità della «parte *razionale*» e della «parte *reale*» che Hegel aveva svolto nel suo «disputabile e pur grandioso formalismo»<sup>23</sup>. E

---

<sup>21</sup> Prefazione del traduttore, in G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad., prefaz. e note di B. Croce, introduzione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2009, p. LXVIII.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ivi*, p. LI.

rappresentando l'*Enciclopedia* «l'unica esposizione completa che si abbia del sistema di Hegel», si comprende forse meglio l'importanza della sua edizione, che avrebbe consentito non soltanto una comprensione più chiara della verità dell'hegelismo (di questa assoluta novità della storia del pensiero), ma che soprattutto avrebbe permesso di vedere, «in iscorcio, tutto Hegel,» il cui pensiero «non è esposto in modo letterariamente armonico se non nell'*Enciclopedia*»<sup>24</sup>.

Perfettamente consapevole della complessità del brano, per la sua versione, Croce sceglie la terza edizione hegeliana dell'*Enciclopedia*, quella pubblicata a Heidelberg nel 1830<sup>25</sup>, «nella bella edizione curata da Georg Lasson» nel 1905 che seguì le «cattive e materiali ristampe del Rosenkranz»<sup>26</sup>. Questa scelta non fu arbitraria: le numerose spiegazioni e osservazioni (*Anmerkungen*) che Hegel interpose nella seconda e ancora nella terza edizione del testo rappresentano, nel parere di Croce, un vantaggio non trascurabile per il lettore. Il volume stesso, dopo la prima e la seconda revisione, divenne, come Croce osserva, «letterariamente parlando, un altro libro»<sup>27</sup>. Così, se da una parte, come concludeva, «la nuova elaborazione ha lo svantaggio che Hegel stesso notava nelle sue lettere all'amico Daub, curatore della stampa: di aver perduto in certo modo il carattere organico di un'enciclopedia per esserne stati assai cresciuti i particolari e non sempre servate le proporzioni delle parti», dall'altra parte, «di fronte a questo svantaggio, ha il pregio di essere assai più chiara»<sup>28</sup>. Un discorso a parte meritavano le aggiunte (*Zusätze*) ricavate dagli appunti che Hegel usava per la preparazione delle

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Dritte Ausgabe. Heidelberg, Verwaltung des Oswaldschen Verlags (C.F. Winter), 1830.

<sup>26</sup> *Prefazione del traduttore*, cit., p. LV. Le edizioni dell'*Enciclopedia* curate da Karl Rosenkranz furono tre: Berlin 1845 (Verlag von Duncker und Humblot), Berlin 1870, 1878 (Verlag von L. Heimann).

<sup>27</sup> *Prefazione del traduttore*, cit., p. LII.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. LIII.

sue lezioni e dai quaderni dei suoi ascoltatori, raccolte subito dopo la morte del maestro dai seguaci e rifluite infine in una voluminosa edizione che occupava ben tre volumi dell'edizione complessiva delle opere di Hegel pubblicata tra il 1832 e il 1845 a Berlino presso l'editore Duncker e Humblot. «A me non pare – riferiva Croce – che si possa negar l'importanza degli schiarimenti che quei brani ci offrono. Certo è, però – come continua –, che conveniva piuttosto raccogliarli tutti in uno speciale volume, quasi *parerga* e *paralipomena*; e non mescolarli, come si fece, al compendio originale ed elaborato dal maestro»<sup>29</sup>. Di esse non c'è traccia nella versione crociana dell'*Enciclopedia*, che intende mantenersi compatta, sobria e moderata. Caratteristica anche la scelta di espungere le prefazioni delle tre edizioni hegeliane, conservate nella versione curata da Lasson. «Quantunque – osservava Croce – queste tre prefazioni sieno assai belle e importanti (come molti altri degli scritti minori di Hegel), esse hanno un legame poco stretto, o affatto occasionale, col testo dell'*Enciclopedia*; e per questo, e per non ingrossare il volume – soggiungeva in fine –, le ho escluse»<sup>30</sup>. Un discorso a parte andava fatto per le edizioni in lingua straniera del testo hegeliano. Croce analizza le più importanti traduzioni dell'*Enciclopedia* svolte precedentemente, a partire da quella curata da A. Novelli e risalente addirittura al biennio 1863-1864. L'edizione di Novelli si riferisce ai tre volumi dell'edizione berlinese con i *Zusätze* di Leopold von Henning, Karl Ludwig Michelet e Ludwig Boumann: la cosiddetta *Grande Enciclopedia*, che così si distingueva dalle tre edizioni hegeliane: *Enciclopedia* (se ci si riferiva all'edizione del 1827 o del 1830) e *Prima Enciclopedia* o *Enciclopedia del 1817* (se ci si riferiva alla prima edizione del testo). Nonostante la preparazione e «i saggi propositi di fedeltà» che il traduttore manifestava accostandosi all'edizione del testo, «il lavoro – come Croce osserva – gli riuscì

---

<sup>29</sup>29 Ivi, p. LIV.

<sup>30</sup>30 Ivi, p. LXVI.

assai infelice», e il suo lavoro finì insieme agli altri «sui muriccioli e le bancarelle di Napoli»<sup>31</sup>. Passava dunque in rassegna la traduzione di Augusto Vera, compiuta anch'essa sull'edizione della *Grande Enciclopedia* e uscita in francese tra il 1859 (data di pubblicazione della *Logica*, poi riveduta, annotata e nuovamente edita nel 1874) e il 1869, quando si chiudeva, in due volumi, la *Filosofia dello spirito*<sup>32</sup>. L'edizione di Vera ebbe molta risonanza tra gli studiosi e gli interpreti della filosofia hegeliana: Karl Rosenkranz dedicò ai tre volumi della *Filosofia della natura* curati da Vera addirittura uno speciale libro<sup>33</sup>; un suo biografo e scolaro, Raffaele Mariano, si riferiva invece all'opera del maestro come a una «impresa, più che ardentissima, formidabile, dalla quale è meraviglia l'essere il Vera non uscito del tutto esausto e stravolto di mente»<sup>34</sup>. Sebbene, come Croce rilevava, «le traduzioni del Vera passano come felicissime e vengono adoperate spesso nelle controversie filosofiche come se potessero tener luogo del testo di Hegel», è da avvertire, continuava, che «le cose non stanno precisamente come si crede»<sup>35</sup>. Il problema principale, nel parere di Croce, è che Vera, che passò alla storia come il «gran commentatore» di Hegel, «maneggiando egli tutta la sua vita l'*Enciclopedia* e le altre opere di Hegel, non giunse mai a orientarsi su quel che fosse l'*Enciclopedia prima*, l'*Enciclopedia* del 1827-30, e la *Grande Enciclopedia*»<sup>36</sup>. Il difetto si riversava quindi nelle traduzioni, dove, oltre a varie inesattezze di carattere filologico e

---

<sup>31</sup> Ivi, p. LVI.

<sup>32</sup> *Logique de Hegel*, traduite pour la première fois et accompagnée d'un commentaire perpétuel par A. Vera, Ladrangé, Paris 1859, 2 voll. La seconda edizione, con i *Zusätze* della *Grande Enciclopedia*, uscì nel 1874 per l'editore Germer Baillièrre. *Philosophie de la nature de Hegel*, Ladrangé, Paris 1863, 1864, 1866, 3 voll. *Philosophie de l'esprit de Hegel*, Germer Baillièrre, Paris 1867, 1869, 2 voll.

<sup>33</sup> K. ROSENKRANZ, *Hegels Naturphilosophie und die Bearbeitung derselben durch den italienischen Philosophen A. Vera*, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, Berlin 1868.

<sup>34</sup> R. MARIANO, *Augusto Vera, la vita, il pensatore, l'uomo*, in *Uomini e idee*, Barbera, Firenze 1905, p. 294.

<sup>35</sup> *Prefazione del traduttore*, cit., pp. LVIII-LIX.

<sup>36</sup> Ivi, p. LIX.

stilistico, «s'incontrano veri e propri errori di senso, onde a Hegel si fanno dir talvolta cose assai diverse od opposte a quelle che egli ha dette»<sup>37</sup>. In definitiva, le traduzioni del Vera, che pure erano state, come Croce riconosce, «le principali e quasi uniche mediatrici per la conoscenza dell'opera di Hegel presso le nazioni neolatine», risultavano «inferiori alla loro fama», al punto che dovrebbero essere «guardate e adoperate con diffidenza»<sup>38</sup>. Diverso era il caso dell'edizione inglese della prima e della terza parte dell'*Enciclopedia* svolte da William Wallace e pubblicate rispettivamente nel 1874 e nel 1894<sup>39</sup>, «superiori d'assai, per giustezza d'interpretazione e per fedeltà»<sup>40</sup> a quelle di Augusto Vera.

### 3. Filosofie a confronto.

Da questa revisione Croce derivava la sua scelta. Prendeva quindi l'*Enciclopedia* del 1830 con tutte le annotazioni di Hegel, senza i *Zusätze*, nella versione che ne aveva dato Georg Lasson, ma togliendo, rispetto a quest'ultima, le prefazioni hegeliane. Dall'analisi condotta sulle precedenti versioni del testo traeva anche spunto per il suo metodo di edizione. La preoccupazione principale – preoccupazione che gli sembrava disattesa dagli altri editori del testo hegeliano – era di svolgere una traduzione «quasi letterale», che permettesse «di conservare non solo il significato astratto, ma anche la lettera e l'impronta dell'originale»<sup>41</sup>. «Più che un ritratto – riferiva –, questa mia traduzione è, dunque, e ha

---

<sup>37</sup> Ivi, p. LX.

<sup>38</sup> Ivi, p. LXIII.

<sup>39</sup> *The logic of Hegel*, translated from the Encyclopedia of the philosophical sciences by William Wallace, second edition, revised and augmented, Clarendon Press, Oxford 1892. *Hegels Philosophy of Mind*, translated from the Encyclopedia of the philosophical sciences, with five introductory essays, by William Wallace, Clarendon Press, Oxford 1894.

<sup>40</sup> *Prefazione del traduttore*, cit., p. LXIII.

<sup>41</sup> Ivi, p. LXVI.

voluto essere, un calco»<sup>42</sup>. Nel momento stesso in cui chiariva gli aspetti del suo metodo, confessava di conoscerne i limiti: una traduzione molto letterale «preme quasi sul lettore, facendo nascere su di lui il desiderio dell'originale». «Ma – si chiedeva –, se qualcuno ne fosse spinto a imparare la lingua dell'originale, sarebbe poi, codesto, un difetto lamentabile?». «Ogni metodo di traduzione – riconosceva infine – è difettoso e, tutto sommato – come riteneva –, credo che per un libro di filosofia, e per un libro di Hegel, quello da me adottato sia il meno cattivo»<sup>43</sup>. Del resto, ribadiva, «questo suo non è un manuale che riassume il già noto: è una nuova elaborazione della filosofia, secondo il metodo che l'autore ritiene solo vero»<sup>44</sup>. Era di fondamentale importanza, pertanto, attenersi il più possibile al significato letterale del testo di Hegel. Molto più grave rispetto al modo di condurre la traduzione gli sembrava invece la mancanza, nelle varie esposizioni dell'opera hegeliana, «di un commento storico-filologico all'*Enciclopedia*, come alle altre opere di Hegel: né le note del Vera, né le *Erläuterungen* del Rosenkranz – specificava – hanno tale oggetto»<sup>45</sup>. «Un qualche saggio – aggiungeva – ne è dato soltanto in appendice alla traduzione inglese della Logica» curata da William Wallace<sup>46</sup>. A questo difetto aveva cercato di riparare compendiando egli stesso le note della traduzione inglese e aggiungendo a queste, di suo pugno, le notizie e i rinvii che gli erano parsi opportuni. L'operazione si compiva incentivando una vasta opera di raccolta di materiale bibliografico, che accompagnasse il lettore nello studio dell'*Enciclopedia* e delle altre opere hegeliane. Nasceva così, congiuntamente all'edizione dell'*Enciclopedia*, il progetto per un *Saggio di bibliografia hegeliana*, che avrebbe di lì a poco

---

<sup>42</sup> Ivi, p. LXVII.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> Ivi, p. LXIV.

<sup>45</sup> Ivi, p. LXVII.

<sup>46</sup> *Ibid.*

accompagnato lo studio su *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, che uscì contemporaneamente per lo stesso editore.

Si era chiarito, nel breve spazio compreso tra l'edizione dell'*Enciclopedia* e la stesura del *Saggio*, un programma di ricerca anche personale, che trovava in quel primo sforzo editoriale il suo fondamento e la sua origine. Dall'indagine compiuta per l'edizione dell'*Enciclopedia*, sarebbe riuscito infatti a sceverare «ciò che ci è di vivo nel sistema» da «ciò che c'è in esso di morto», «la parte sana» da «quella malata», impostando le coordinate teoriche di una ricerca destinata a perdurare a lungo<sup>47</sup>. Tornando a meditare, dopo più di quarant'anni, sul significato della dialettica hegeliana, confessava di non essere riuscito a dispensarsi mai dall'esigenza di confrontarsi con filosofia di Hegel, che, come riconosceva, era stata il suo amore e il suo cruccio di sempre<sup>48</sup>. Ripercorrere le tappe di questo processo vuol dire chiarire il senso di un percorso lungo e accidentato, fatto di adesioni e di ripensamenti, di debiti e di integrazioni, che contribuirono a determinare il quadro complessivo del sistema crociano. Contro gli ingenui e troppo facili contestatori dell'indirizzo positivisticò, che seguitavano a negare alla filosofia di Hegel quella «sepoltura cristiana» che si deve a tutti i grandi pensatori, «e con più enfasi» a colui che di essi fu ultimo nel tempo<sup>49</sup>, Croce insisteva, sin dal 1904, rispondendo alla domanda: «siamo noi hegeliani?», sull'originalità della filosofia di Hegel, sulla novità e l'importanza della sua dottrina, che non si poteva affatto ignorare. Non diversamente concludeva nel 1894, quando, all'inizio della sua lunga carriera di interprete, pur dichiarandosi risolutamente non hegeliano, invitava a riflettere sul fatto che «così poco è “morto” il pensiero hegeliano che ora

---

<sup>47</sup> Cfr. B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggio sullo Hegel*, a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 59-71. L'espressione si trova a p. 60.

<sup>48</sup> B. CROCE, *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, p. 45.

<sup>49</sup> B. CROCE, *Siamo noi hegeliani?*, in *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari 1955<sup>3</sup>, pp. 50-51.



ricompare sotto forma di positivismo, e il “divenire” si chiama “evoluzione”»<sup>50</sup>. Cercando di chiarire, nel suo testo autobiografico per eccellenza, il senso della sua filosofia, ribadiva l'importanza del confronto con Hegel e spiegava che se, nella filosofia di questo pensatore, «si dà risalto soprattutto alla vigorosa tendenza verso l'immanenza e la concretezza, e alla concezione di una logica filosofica intrinsecamente diversa da quella del naturalismo, certamente la *Filosofia come scienza dello spirito* riconosce, se non proprio come suo padre (perché padre di lei non può essere, com'è chiaro, che il suo autore medesimo), certo come suo grande antenato lo Hegel, e, più remoto e non meno venerando, il Vico»<sup>51</sup>. Si chiariva qui, agli occhi di Croce, la grandezza del filosofo tedesco, il quale, dopo la sorprendente intuizione vichiana del *verum ipsum factum*, riuniva in un sol sguardo realtà e pensiero, verità di ragione e verità di fatto e insieme dava avvio a un nuovo corso del pensiero, che trovava nella stessa «filosofia dello spirito» un primo significativo sbocco. Una grandezza e una centralità, quella di Hegel, che doveva passare per la conoscenza dei suoi testi, perché, come Croce riconosceva al termine del saggio del 1906, «la prima condizione per risolversi ad accogliere o a rifiutare le dottrine che Hegel propone, è (pur troppo sono costretto a ricordare cosa che piacerebbe sottintendere) *leggere i suoi libri*: cessando dallo spettacolo, tra comico e disgustevole, di accusare e ingiuriare un filosofo che non si conosce»<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> B. CROCE, *Primi saggi*, Laterza, Bari 1919, p. 54.

<sup>51</sup> B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2008<sup>5</sup>, p. 59.

<sup>52</sup> B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, cit., p. 145.



# La heráldica y los cosacos: el resto (o lo que queda fuera)

María José Rossi <sup>1</sup>

“En algún anaquel de algún hexágono (razonaron los hombres) debe existir un libro que sea la cifra y el compendio perfecto de todos los demás: algún bibliotecario lo ha recorrido y es análogo a un dios”.

Jorge Luis Borges, La biblioteca de Babel

## La lógica del resto

Fue la Ilustración quien concibió y llevó a cabo la idea de reunir todos los saberes de las ciencias en una serie de libros con “entradas y salidas”. Con ese fin se elabora, en la segunda mitad del XVIII, la *Enciclopedia o Diccionario razonado de las ciencias* de Diderot y D’Alambert. Dos siglos después, un escritor argentino imagina una enciclopedia total bajo la forma de una biblioteca. A la vista de un ser humano común, esa biblioteca parece ser infinita. Y de hecho lo es, pues al subsumir la dispersión en vastas síntesis o totalidades (como el imaginario “catálogo de los catálogos”), el recorrido *en abismo* puede tornarse infinito —“Yo afirmo que la biblioteca es interminable”, dirá por caso<sup>2</sup>. Pero el hecho de que cada libro tenga un límite de 410 páginas, 40 renglones por página y 80 símbolos por renglón, hace que el número de posibilidades sea vasto pero acotado. Finitud e infinitud, pues, se combinan,

---

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires (UBA); E-mail: majorossi@hotmail.com

<sup>2</sup> BORGES, J. L., La biblioteca de Babel, en Ficciones, Obras completas, Buenos Aires, Emecé, 1996.

remiten uno al otro. La noción de límite asegura que lo infinito no se desmadre en mal, que la enciclopedia tenga un orden y una necesidad.

Urgido por ofrecer a sus alumnos un material que sirva de guía para el sistema, y animado por un espíritu de época que no veía con malos ojos la construcción de sistemas finitos capaces de alojar la infinitud<sup>3</sup>, Hegel se aboca a la elaboración de una enciclopedia filosófica concebida como totalidad epistemológica, como una urdimbre de conceptos fundamentales cuyos principios conectan entre sí en modo necesario. La distingue así de una enciclopedia ordinaria, “un agregado de ciencias [*ein Aggregat der Wissenschaften*] reunidas de modo accidental y empírico”, una simple colección; en este último caso, la vinculación entre los elementos es puramente extrínseca, propia de la actividad del entendimiento, con lo que queda asimilada, en su azarosa reunión, a un compendio [*Inbegriff*], una sumatoria de elementos, una “vacua simplicidad”<sup>4</sup>, un “mero amontonamiento” que emula el vano proceder del mecanicismo, según refiere en la Lógica<sup>5</sup>.

De ahí que sea interesante observar lo que para Hegel queda fuera, en calidad de “resto”, de esa enciclopedia como totalidad integrada: la filología, la heráldica y, en general, todas las ciencias positivas: historia natural, medicina, geografía, antropología:

La enciclopedia filosófica excluye: 1. Los simples agregados de conocimientos, como son la filología, tratada superficialmente; 2. Aquellas disciplinas que tienen como fundamento el libre albedrío, como por ejemplo, la heráldica, por ser positivas. 3.

---

<sup>3</sup> Un apartado correspondiente a la lógica del ser remite a la dialéctica finitud-infinitud con que intentamos caracterizar la morfología de esa biblioteca singular: “Existe la finitud como un ir más allá de sí; en ella por lo tanto está contenida la infinitud, lo otro de ella misma. Igualmente la infinitud es un ir más allá de lo finito; por lo tanto, contiene esencialmente su otro, y de este modo es en sí lo otro de ella misma”. En HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la Lógica*. Vol. 1. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993a, p. 186.

<sup>4</sup> HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*. Vol 2. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993b, p. 10.

<sup>5</sup> HEGEL, 1993a, p. 417.

Otras ciencias son llamadas también positivas, a pesar de tener un origen y un fundamento racionales<sup>6</sup>.

De acuerdo con el párrafo 16, lo que excluye a la filología y a la heráldica de la enciclopedia —más adelante, en ese mismo párrafo, se hará mención, asimismo, de la historia natural, la geografía, la medicina y la historia— es su adhesión al dato positivo, a la realidad que “vemos y tocamos”, a lo que se fija, enquistada y cosificada. Es su aferrarse a algo con obstinación, marca temperamental propia del dogmatismo o la certeza “que se aferra a lo singular y se mantiene dentro de la servidumbre”<sup>7</sup>. La burda opinión que se detiene en el hueso craneano para la explicación de la individualidad viva, le hace decir, con sentida indignación que lo menos que merece como réplica es una bofetada:

Cuando, por tanto, se dice a un hombre: tú (tu interior) eres esto *porque* tu cráneo tiene tal o cual constitución, eso sólo quiere decir una cosa, y es que yo considero un hueso como *tu realidad*. La réplica a semejante juicio mediante una bofetada, a que nos referíamos a propósito de la fisionómica, hace, ante todo, que las partes blandas pierdan su prestigio y sean desplazadas de su situación y sólo demuestran una cosa: que estas partes no son un *en sí* verdadero, no son la realidad del espíritu [...] <sup>8</sup>

Así como las partes blandas (el espíritu) son el *en sí* verdadero, en cambio, lo muerto, duro y osificado, recinto de lo fluido y de lo vivo “que no lleva impreso en él un semblante o un

---

<sup>6</sup> Außerdem denn, daß die philosophische Enzyklopädie 1. bloße Aggregate von Kenntnissen - wie z. B. die Philologie zunächst erscheint - ausschließt, so auch ohnehin 2. solche, welche die bloße Willkür zu ihrem Grunde haben, wie z. B. die Heraldik; Wissenschaften der letzteren Art sind die durch und durch positiven. 3. Andere Wissenschaften werden auch positive genannt, welche jedoch einen rationalen Grund und Anfang haben.

La cita en español corresponde a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1997; la cita en el idioma original a la Enzyklopädie der philosophische Wissenschaften, III. Frankfurt: Suhrkamp. 1970.

<sup>7</sup> HEGEL, G. W. F., Fenomenología del Espíritu, Traducción de W. Roses. México: FCE, 1966, p. 123.

<sup>8</sup> HEGEL, op. cit., p. 203.

gesto, ni nada que se anuncie como emanado de un obrar consciente”, no pueden ser objeto de una consideración que se precie de seria, es decir, quedan excluidos de la urdimbre de conceptos vivos. Metáfora de un pensamiento endurecido y mortífero, la calavera o el hueso craneano son el equivalente, tal como se nos dice en la *Enciclopedia*, del dato positivo que ha hecho abandono del movimiento y la vida.

Pero, ¿realmente esos residuos (escudos, heraldos o cráneos) quedan *fuera*? Y, ¿qué hay acerca del “resto” o de los “restos” mencionados en otras partes del sistema? ¿No serían parte de esta enciclopedia total en la medida en que lo excluido está en cierto modo comprendido entre lo que se incluye?

Todo resto, en efecto, aparece como lo que está más allá de un límite. El límite, nos dice Hegel en la lógica del ser, divide a la par que conecta el “algo” y lo “otro”; es lo que pone a la vista la relatividad de lo puesto del “otro lado” y de lo que queda “más acá”:

El propio término del algo, puesto así por él como un negativo que a la vez es esencial, no es sólo un término como tal, sino un *límite*. Pero el límite no es sólo lo puesto como negado; la negación tiene doble filo, en cuanto que lo puesto por ella como negado es el *término*; éste precisamente es en general lo común del algo y del otro, y así también la determinación del *ser en sí* de la destinación como tal.<sup>9</sup>

Todo lo que se resta es puesto y presupuesto por el entendimiento como algo que se supone que *falta* o que *sobra* — depende de cómo se lo mire. Pero la razón muestra que lo que se (pre)supone queda *fuera*, no es más que el contenido del entendimiento, cuyo más allá es puesto por él, con lo que queda reducido a la inmanencia del pensar<sup>10</sup>. Es uno de los modos en que

---

<sup>9</sup> HEGEL, 1993a, p. 169.

<sup>10</sup> HEGEL, 1993b, p. 24.

funciona el entendimiento: es él mismo el que traza la frontera entre lo cognoscible y lo incognoscible, el que le pone un borde a lo que tiene nombre, el que pone *más allá* lo incondicionado. Dicho en las palabras en las que se expresaría la razón: lo que queda fuera está, en verdad, siempre ya, comprendido en el todo.

### **Lo que resta o la plebe**

Tal como se desprende de la recopilación de los cursos impartidos entre los años 1824-1825 llevada a cabo por Ilting, comentada y reseñada por Becchi<sup>11</sup>, el elemento sobrante en la economía capitalista —quiera mencionado en la *Enciclopedia* por su carácter espurio o inesencial— es la “riqueza muerta” (*totter Reichthum*) de los cosacos, los tártaros y la Iglesia, en la medida en que no interviene en los circuitos de intercambio que facilitan la movilidad del capital: “La riqueza muerta —cita Aliscioni siguiendo a Ilting<sup>12</sup>— existe solamente en los tesoros de los cosacos y de los tártaros”.

Esa riqueza es capital inactivo que compromete, por su misma inmovilidad, el interés de la sociedad civil. Su improductividad es tachada de inútil y acusada de orientarse al consumo suntuario. Hegel destaca que un aumento del lujo equivale a disminuir la inversión que podría estar destinada a la producción y al empleo; por eso, destinar las ganancias de una empresa a la compra de bienes suntuarios, equivale no sólo a despilfarrar sino a incrementar la desigualdad.

Hay aquí no sólo una crítica al aspecto improductivo del lujo, sino un reproche moral a la avaricia de los empresarios y su tendencia al hedonismo. Hegel no se alinea con quienes, como Mandeville, ven en los vicios privados un resorte de la economía,

---

<sup>11</sup> BECCHI, P., Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho hegeliana, Doxa 8, 1990.

<sup>12</sup> ALISCIONI, CLAUDIO M., El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica en la Filosofía del Derecho. Buenos Aires, Homo Sapiens, 2010, p. 210.

sino que sanciona el goce improductivo, que termina en depravación y miseria. Ni tampoco ve que la demanda de bienes suntuarios pueda reactivar la economía de modo indirecto. El lujo es el límite donde termina lo que es naturalmente necesario y comienza el goce contingente, las preferencias artificiales y volubles; no es el exceso de una tendencia natural, sino el producto de una necesidad imaginaria creada por el mercado. La cuestión de la falta de límite aristotélica respecto de la avaricia de los productores y comerciantes retorna: “Esto no tiene ningún límite (*Grenze*) –cita Aliscioni<sup>13</sup>– como tampoco hay ningún límite entre necesidades naturales (*natürlichen*) e imaginadas (*eingebildeten*), un límite donde las primeras cesan y el lujo comienza”. El lujo y la riqueza parasitaria son un elemento residual del sistema que equivale a su otro resto: la plebe (*des Pöbels*).

De acuerdo con lo que se nos dice en los *Principios de la Filosofía del Derecho* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en adelante *Rph*], la plebe es producto del desarrollo de la sociedad civil y de sus ciclos económicos: crisis de superproducción, caída de la demanda, depresión del consumo, baja salarial y desocupación:

El descenso de una gran masa por debajo de un cierto nivel de subsistencia (...) y la pérdida consiguiente del *sentimiento del derecho, de lo jurídico y del honor* de existir por su propia actividad y trabajo, lleva al surgimiento de una plebe, que por su parte proporciona la más grande facilidad para que se concentren en pocas manos riquezas desproporcionadas<sup>14</sup>.

Una lectura atenta permite percibir que Hegel distingue claramente entre pobreza y plebe: “La pobreza en sí no convierte a nadie en plebe”, aclara el agregado del §244.

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. de José Luis Verma. Barcelona, Edhasa, 1999, § 244.



La plebe es pobreza sin honor. Implica negligencia y aversión al trabajo. Por eso, no es difícil pensar que puede afectar también a quienes, por un exceso de riqueza, se entreguen al ocio o al consumo de bienes suntuarios. Con lo cual la plebe no comprenderá solamente a los que carecen absolutamente de recursos, sino también a aquellos que han perdido toda capacidad de disciplina y todo sentido de la propia dignidad. De ahí la importancia del §272 en el que se menciona la “perspectiva de la plebe” (*die Ansicht des Pöbels*), referida a una cierta disposición del ánimo, caracterizada por la indolencia y falta de honorabilidad. Una disposición que acarrea una visión, una perspectiva, una manera entender la cuestión de la gobernabilidad y, en general, del orden político. En el §301 vuelve sobre la cuestión: esa perspectiva tiene su anclaje en una mirada suspicaz y desconfiada respecto de la objetividad que alienta los perspectiva universal del Estado: “Pero en lo que respecta a la especial buena voluntad de los estamentos para el bien general, ya se ha señalado (§272) que corresponde a la perspectiva de la plebe, a un punto de vista negativo, suponer en el gobierno una voluntad mala o menos buena”.

La presencia inquietante de la plebe —que se halla así excluida de todos los beneficios de la interrelación social— parece poner en jaque la legitimidad de la sociedad civil. Sin embargo, ella responde a la lógica propia del capital, donde la desposesión es directamente proporcional a la concentración de la riqueza. El §245 muestra cómo la acumulación de la riqueza y la alienación producidas por la división del trabajo llevan a la aparición de una plebe industrial, y que la situación de pauperización implica un descenso del nivel de vida de las masas trabajadoras por debajo de “cierto nivel de subsistencia”, al tiempo que riquezas desproporcionadas se concentran en pocas manos.

Pero lo que caracteriza a la plebe no es sólo, como ha sido dicho, la falta de recursos económicos, sino la deshonra que transforma en desecho, que convierte en *resto* improductivo

aquello que sólo *resta*. Capital inactivo y plebe son, pues, lo muerto, lo que es sistema es incapaz de integrar o de absorber, lo que no forma parte de la totalidad de la vida, su contracara espectral o residual.

¿Cómo se integra, en el marco de la filosofía hegeliana, ese “resto” a la totalidad ética, a la comunidad?

Por una parte, la *Lógica* contempla la existencia de estos restos como parte de la verdad de la alienación, de su exterioridad constituyente. No hay sistema sin resto: como observa Félix Duque<sup>15</sup>, la propia Naturaleza no es sino “desecho y caída” de la Idea, *Abfall* de la Idea misma, residuo paradójicamente total del todo, del Sujeto; lo que lo hace peligrar es, a la vez, imprescindible, pues es el propio sistema quien lo produce para desecharlo.

Sin embargo, el desecho que se rechaza, que es lo excluido posibilitante, procede por doble negación: negado, niega, y entonces retorna. Pues la negación que impone no es la negación abstracta, no es negación que reconfirma un orden unilateral, es negación que pone en contacto los dos rostros inevitables del cuerpo social: el de su organización saludable y el de la enfermedad, el de la vida y la muerte, el de lo limpio y la mugre.

### **Lo que suma o *Die Polizei***

A fin de prevenir, y también de mitigar, los efectos que provienen tanto del mal ejecutado con malicia como del mal involuntario, existe el llamado “poder de policía”.

La distinción entre los males no es banal. Así como existe el mal voluntario, es decir, el mal que se ejecuta con intención maliciosa, existe también para Hegel el mal involuntario, aquél que se efectúa con independencia de cualquier mala intención. Entre esos males podrían citarse la ruina del empresario cuyo producto no encuentra mercado, la quiebra del comerciante que no consigue

---

<sup>15</sup> DUQUE, F., Hegel. La especulación de la indigencia. Juan Granica, Barcelona 1990.

colocar sus mercancías. La contingencia propia de la sociedad civil se realiza tanto en la “voluntad del mal” del criminal como en el daño involuntario que procede de las condiciones en que se desarrolla el mercado en el contexto del capitalismo:

Además del delito [...] además de la contingencia como voluntad del mal, existen acciones legales y usos privados de la propiedad que son permitidos y que ponen también al arbitrio personal en relación exterior con otros individuos y con instituciones públicas de fin común. Por este respecto general las acciones privadas se convierten en una contingencia que escapa a mi poder y puede ocasionar u ocasiona daños injustos a otros”<sup>16</sup>.

La policía (*die Polizei*) interviene, pues, en los asuntos de la polis; su institución se desarrolla entre los siglos XVI y XVII para lograr el cumplimiento de dos objetivos: por un lado, evitar que los Estados principescos de la época se vieran implicados en riesgos financieros innecesarios y que, a la postre, llegaran a comprometer la continuidad social; por el otro, coordinar y regular las metas y comportamiento privados de modo tal que no colisionaran con el bienestar general. Por tanto, su misión no es sólo prever las disfuncionalidades del sistema que llevan a la ruina, sino proveer alguna solución a aquellos a quienes la contingencia ha entregado a la miseria.

Hegel prevé que junto a la competitividad de las relaciones de mercado que pueden llevar a algunos a la ruina, otros a la desocupación y a la pobreza, la sociedad civil comprende también la solidaridad de las instituciones destinadas a moderar las consecuencias negativas de la economía capitalista, como los gremios y las corporaciones, las iglesias y las obras de caridad o ayuda social. Comenta Losurdo<sup>17</sup>:

---

<sup>16</sup> HEGEL, 1999, §232.

<sup>17</sup> LOSURDO, D., Hegel e la libertà dei moderni. Napoli: La scuola di Pitagora, 2012, p. 172.

Hegel “teorizza le ‘corporazioni’, attribuendo loro funzioni non molto diverse da quelle svolte dal nascente movimento sindacale, e che comunque esplicitamente polemizza contro l’argomento caro all’individualismo liberale, secondo cui le associazioni di mestiere costituivano una violazione del ‘cosiddetto diritto naturale’ del singolo individuo di far uso delle proprie forze (Rph., § 254), contrattandone la vendita senza interventi esterni di alcun genere, ma facendo esclusivamente valere la propria libertà”.

Las corporaciones anunciarían, de acuerdo con Losurdo, las funciones del naciente movimiento sindical. Por tanto, si bien Hegel no desarrolló en modo explícito una teoría del Estado de bienestar, sí en cambio desarrolló un concepto de “derecho al bienestar”, cuya realización, en el ámbito de la sociedad civil, tiene lugar en la institución policial y en las corporaciones. Este concepto de derecho al bienestar se plasma en el §230 de la *Rph*, donde dice:

Pero el efectivo derecho de la particularidad implica tanto que sea eliminado lo accidental que se opone a uno y otro fin, lo que tiene como consecuencia la total seguridad de la persona y la propiedad, como que se asegure la subsistencia y el bienestar del individuo, es decir, que el bienestar particular sea tratado como derecho y realizado<sup>18</sup>.

De ahí que la contingencia inherente al modus operandi de la sociedad civil, que necesariamente es una con el modo capitalista de producción de bienes, no pueda resolverse mediante una caridad contingente que depende de la mera buena voluntad.

El despliegue de las desigualdades patrimoniales, que Hegel desarrolla en extenso entre los §199 y §201, da lugar al antagonismo de las clases sociales y al surgimiento de la plebe, a la necesidad del colonialismo y del mercado mundial, de donde resulta la necesidad lógica (*Notwendigkeit*) que la sociedad civil

---

<sup>18</sup> HEGEL, 1999, p. 351.

tiene de una instancia ética superior (el Estado ético) capaz de conjurar el espíritu de autodestrucción.

Sin embargo, el poder de policía ya estaría anunciando la presencia del propio Estado ético en el ámbito de la sociedad civil no sólo en la medida en que manifiesta un compromiso con lo político en tanto auxiliar del poder, sino que además es la rama de gobierno que está en contacto con la población y sus necesidades. Por último, el poder de policía colabora con el poder judicial en cuanto que investiga los casos en que la ley ha sido infringida.

Uno de los modos más sobresalientes que adopta esta intervención aparece en el §239. El párrafo indica que la sociedad civil es la encargada de velar por la seguridad y la educación de los menores. Ella tiene la obligación de tutelar la minoridad desamparada y sustraerla del arbitrio de los padres en los casos en que éstos incumplan con sus obligaciones parentales: “En este carácter de familia universal, la sociedad civil tiene frente al arbitrio y la contingencia de los padres, la obligación y el derecho de ejercer control e influencia sobre la educación, en la medida en que esta se refiere a la capacidad para devenir miembro de la sociedad”<sup>19</sup>.

El Estado no puede dejar que la contingencia de la disposición subjetiva resuelva lo que se lesiona u ofende. No puede dejar librado al azar lo que concierne a la satisfacción de las necesidades y al cuidado de la dignidad. No puede abandonar a los menores y a los enfermos sino intervenir para cuidar, prevenir y reparar. Si las alternativas hegelianas a la disposición del ánimo (la renta a los más ricos, la colonización de nuevos territorios, etc.), resultan o no eficaces, es un asunto que no cabe abordar aquí. Sin embargo, sólo una regulación consciente de la economía política (intervencionista a todos los efectos) fundada en el rol activo del Estado —el cual, en una extenso agregado correspondiente §270,

---

<sup>19</sup> HEGEL, op. cit, p. 239.

es definido como una “institución de la necesidad”<sup>20</sup>— puede mitigar, para nuestro pensador, la inclemencia del azar y de las formaciones contingentes en la dinámica social.

## Conclusión

Hemos recorrido, en el apartado anterior, algunas de las soluciones previstas por Hegel para la cuestión de la pobreza y de la plebe, cuya distinción conceptual consideramos de importancia: lo que caracteriza a la plebe no es sólo la insuficiente o la falta de recursos económicos para atender a las necesidades mínimas (necesidades necesarias, no contingentes<sup>21</sup>), sino la deshonra que la transforma en desecho, que la convierte en resto improductivo y que comprende también a la riqueza en la medida en que no contribuye a la creación de bienes.

Pero más allá de los diferentes caminos que puede adoptar la solución al problema de la plebe y de la pobreza, hay un movimiento interior a la lógica de lo necesario y de lo contingente que hace de lo que resta un momento productivo. Judith Butler (2002), define lo abyecto como un espacio indisociable de la propia matriz normativa que lo produce:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres

---

<sup>20</sup> HEGEL, op. cit., p. 399.

<sup>21</sup> Como observamos en otro lugar “La calavera y el bastidor: lecturas hegelianas de la contingencia”, en *Anacronismo e Irrupción, Revista de Teoría y Filosofía Política de la UBA*, Vol. 7, núm. 13 (2017), en tanto expresión de la sociedad burguesa, el ámbito de la sociedad civil es especialmente propicio al dominio de la contingencia. De acuerdo con el §185 de la FD, ella es su ley inmanente, la que rige tanto el mero arbitrio del sujeto como la satisfacción de las necesidades. Un célebre párrafo así la describe: “Por una parte, la particularidad por sí, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en su goce y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y el arbitrio exteriores, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, es la satisfacción contingente de las necesidades tanto contingentes como necesarias. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas”.

abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. (...) En este sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional.<sup>22</sup>

Lo abyecto, pues, no está en un *más allá* innombrable, está ahí para asegurar la constitución del más acá; está ahí como su condición. Por eso, ninguna de las “salidas” que la *Filosofía del Derecho* propone para el problema de la pobreza y de la plebe resuelve el problema sino que más bien lo posterga. *Salidas* que — conforme al punto de vista enunciado en el inicio respecto de la infinita-finitud, y en la medida en que su realidad constituye una contradicción no resuelta— signan más bien su *entrada* al vasto universo de la Enciclopedia.

## Referencias

### Fuentes

HEGEL, G. W. F, *Enzyklopädie der philosophische Wissenschaften*, III. Frankfurt: Suhrkamp. 1970

-----, *Ciencia de la Lógica*. Vol. 1. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993a.

-----, *Ciencia de la Lógica*. Vol 2. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993b.

-----, *Fenomenología del Espíritu*, Traducción de W. Roses. México: FCE, 1999.

-----, *Principios de la Filosofía del Derecho*. Trad. de José Luis Verma. Barcelona, Edhasa, 1999.

---

<sup>22</sup> BUTLER, J. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, 2002, pp. 19-20.

### **Bibliografía crítica y fuentes secundarias**

ALISCIONI, CLAUDIO M., El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica en la Filosofía el Derecho. Buenos Aires, Homo Sapiens, 2010.

BECCHI, P., Las nuevas fuentes para el estudio de la filosofía del derecho hegeliana, Doxa 8, 1990.

BORGES, J. L., Obras completas, Buenos Aires, Emecé, 1996.

BUTLER, J. Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”, 2002.

DUQUE, F., Hegel. La especulación de la indigencia. Barcelona, Juan Granica, 1990.

LOSURDO, D., Hegel e la libertá dei moderni. Napoli: La scuola di Pitagora, 2012.

ROSSI, M.J., “La calavera y el bastidor: lecturas hegelianas de la contingencia”, en Anacronismo e Irrupción, Revista de Teoría y Filosofía Política de la UBA, Vol. 7, núm. 13 2017.



# Palabras mudas: o acerca del silencio en Hegel

Max Maureira <sup>1</sup>

Al conmemorarse doscientos años de ese proyecto omniabarcador, al que Hegel no por casualidad llama *Enciclopedia*<sup>2</sup>, acaso no sorprenda que asomen allí referencias explícitas al lenguaje, pero, y en cambio, casi ninguna al silencio<sup>3</sup>. Consiguientemente, uno podría tener la impresión de que esto no es relevante, o que al menos es poco relevante, acaso tal vez periférico en ese proyecto<sup>4</sup>. Con todo, y pese a lo que pueda

---

<sup>1</sup> Feruniversität Hagen – Universidad Diego Portales; maxmaureira@yahoo.com

<sup>2</sup> Sin duda el término no es nuevo en su época, especialmente tras la publicación de la Enciclopedia francesa, que se había comenzado a editar a partir de 1751. Considerada su aplicación filosófica, y a saber en términos demostrativos, Couturat sugiere que ella se remonta a Leibniz. Cf. Couturat, Louis, *La logique de Leibniz d'après de documents inédits*, Paris: Félix Alcan, 1901, XII. Hegel, sin embargo, difícilmente pudo conocer esos trabajos. Como fuere, él ya venía utilizando el término con regularidad, incluso en el título de sus lecciones escolares. Allí se pone de manifiesto el modo en que él entiende y usa el término, que desde luego no se refiere a ninguna demostración, sino al “ámbito de las ciencias, según el objeto de cada una, y de acuerdo con los conceptos fundamentales del mismo”. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, IV, 7. Cito en lo sucesivo las obras de Hegel a partir de la edición Moldenhauer/Michel (ed.), Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970, refiriendo en romanos el volumen y en arábigos el número de página.

<sup>3</sup> Aunque en la *Enciclopedia* apenas se refiere el silencio (Stille, Schweigen), conviene tener en cuenta una importante alusión. Al considerar a los gnósticos, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, siguiendo aquí muy de cerca los trabajos de August Neander (v. gr. *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, 1818, Berlín), Hegel afirma que lo primero, por ejemplo en Basílides, es el indecible Dios (θεὸς ἄρρητος), el Ensof de la cábala y el sin nombre (ἄνωμόαστος) en Filón. Agrega él que, a eso primero, los gnósticos le llaman también “silencio puro” (σιγή). Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, XIX, 427. Pues bien, esta forma de entender el silencio es la que está presupuesta en la *Enciclopedia*, sólo que de un modo distinto al de los gnósticos.

<sup>4</sup> Así por ejemplo: “el silencio no tiene sitio en el sistema hegeliano de la filosofía”. Cf. Wohlfart, Günter / Kreuzer, Johann, “Schweigen, Stille” en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 8, 1971-2007, 1488.

parecer, ocurre más bien lo contrario. A esto me quiero referir aquí.

Como mis siguientes observaciones presuponen las de Hegel respecto al lenguaje, es decir, como lo que voy a plantear, es que en las referidas a éste, están ya contenidas las al silencio, es inevitable comentar algunas de ellas.

Asomado entonces a las mismas, v. gr. de la mano de *Enciclopedia*, podemos leer aquí que en el lenguaje se configura una segunda existencia, y a saber, en el campo del representar<sup>5</sup>. O sea, con cada palabra se configura una representación que no está dada. A través de las palabras, de los signos, de las representaciones, así como de los vínculos entre las mismas, se articula entonces la presentación de una segunda existencia. A propósito de esto, las referencias apuntan aquí a Kant. Comparadas con las hegelianas, las referencias kantianas al lenguaje son en general pocas. Sin embargo, ellas constituyen un anuncio importante en lo que se refiere a la comprensión de Hegel acerca del lenguaje.

## 1.- Sobre el lenguaje en Kant

A la filosofía, afirma Kant, le es propio aclarar los signos, vale decir, qué son las palabras, qué significan, pero por cierto, en el entendido que ella, sobre todo, las crea. Ya en su *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* [Investigación sobre la claridad de los fundamentos de la teología natural y de la moral], Kant insiste en que los signos no son algo distinto de las palabras, y en que a la filosofía, en rigor, no le corresponde aclarar qué se quiera mentar por medio de un

---

<sup>5</sup> Sin perjuicio del pasaje, el § 459 de la *Enciclopedia*, en el que Hegel afirma textualmente que el lenguaje da a las representaciones “una segunda existencia, superior a una existencia inmediata, una existencia que vale en el campo del representar”, él advierte no obstante, ya en el § 1 de la *Enc.*, que la filosofía no dispone, a diferencia de otras ciencias, de su objeto mediante una representación. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, X, 269 y VIII, 40.

término, a saber un nombre, sino contar con lo que comúnmente quieran decir tales nombres<sup>6</sup>. Aquí basta con advertir que, frente a algo, digamos frente a una cosa, sobreviene según Kant una revelación del algo, y a saber, precisamente mediante palabras o signos que, a su vez, de ser el caso, han de aclararse mediante otros signos y así sucesivamente, también si ellos poseen un carácter filosófico<sup>7</sup>.

Cada algo que es el caso, se revela, pues, hablando, esto es en palabras, en signos. O dicho de otro modo: algo, una cosa, en cuanto es objeto del signo, es lo que es mediante él. Consiguientemente, esto o lo otro, todo lo determinado, se presenta en la medida en que se distingue como signo, como palabra, remitiéndose tales palabras o signos, para ser aclarados, a nada ajeno a ellos que no sean también otras palabras o signos, siendo este conjunto lo que configura al lenguaje. Cada cosa tiene entonces, en este sentido, lugar *como* lenguaje. Aparte de no detenerse mayormente en el representar mismo, Kant tampoco lo hace mucho en un hecho relacionado: que a los signos, al modo en que se presenta cada cosa u objeto, les es propio permanecer. Aquello que permanece como signo, y sólo esto, es lo entendido luego mediante otros, sobreviniendo de esta manera una segunda existencia de las cosas. Ahora bien, que a juicio de Kant haya una participación conjunta en lo que cada uno entiende por tal o cual cosa, una participación en el lenguaje, queda igualmente presupuesto. Que yo entienda, que piense, está en relación no sólo

---

6 Sobre el significado de ellas, Kant sostiene que “las determinaciones del significado de una palabra no son nunca definiciones filosóficas”. Con aquellas se cuenta, éstas, en cambio, hay que crearlas. Al respecto ejemplifica con la palabra *mónada*, con la que Leibniz desde luego no aclara nada, es decir, ella no es un término que él haya recibido y explicado, sino que él crea. Cf. Kant, Immanuel, *Werke*, II, 277. Cito de acuerdo a la edición de la Academia prusiana de las Ciencias (ed.), Berlín, indicando número de volumen en romano y número de página en arábigo.

7 Con todo, aquello que comparamos habitualmente son representaciones, sin detenernos en ella sin más, es decir, en la representación de la cosa con la cosa misma. Ahora bien, si se tratase de esto, de aclarar qué es la representación sin más, Kant advierte que uno tendría que “aclararlo de nuevo a través de una representación”. Cf. Kant, Immanuel, *Werke*, IX, 50. Considérese entonces ahora el representar mismo, ya que esto es lo que Hegel va a tener especialmente en cuenta.

con que cada uno haga lo suyo, sino con que, además, lo haga en los mismos términos, por eso lo primordial no es sólo la relación entre las cosas y las palabras, o el conjunto presupuesto en esto, sino también el *modo* común, es decir, los términos en los que las mismas cosas aparecen por medio suyo.

Ciertamente, que los signos son fruto del hombre, que no están dados de igual manera que, por ejemplo, un río, una nube o el sol, vale tanto para su representación de las cosas en general, como para las referencias respecto a sí mismo. Que cada cosa tenga lugar a través del signo, quiere decir, en otras palabras, que el hombre, en este su decir respecto a las cosas, se escucha a sí mismo, y que, mediante este escucharse, se pone en medio de ellas. Cuando, en efecto, alguien dice, o cuando digo: esto es tal cosa, no sólo pongo en relación la cosa referida con lo que digo, sino que, diciéndolo, escucho mi propio estar diciendo, encontrándose mi lugar en este mismo horizonte, el del habla. Así, hablando consigo mismo, esto es, según Kant, pensando<sup>8</sup>, uno pone, es decir objetiva algo, por supuesto también a uno mismo, de modo que no se trata, por una parte, que esté la cosa, el objeto, y por otra la razón concibiéndolo, o dicho en otros términos, que la palabra se disocie del algo, o de la cosa, que ella vaya por un lado y el pensamiento acerca de ella por otro, sino que ambas están en lo mismo, son momentos de lo mismo, del lenguaje. O también, y sobre esto volverá Hegel, lo representado y el representar configuran distintos momentos del lenguaje. Acaso todavía es preciso agregar: hay cosas en la palabra, hay cosas *como* lenguaje, es decir, hay cosas porque y en la medida en que se las dice, apareciendo ellas, pues, a través de esta mediación.

Conviene advertir aún que, enfatizando el hecho de decir una cosa u otra, de usar un signo u otro, Kant no sugiere que las cosas sean un mero fruto de la razón, por consiguiente, él no

---

8 Según se lee en su *Anthropologie in pragmatischer Sicht*: “pensar es hablar consigo mismo”. Cf. Kant, Immanuel, *Werke*, VII, 192.

apunta a que la cosa sea gracias a la facultad racional que la trae a la presencia, sino que más bien advierte que la cosa, en el mismo decir, esto es *como* lenguaje, se revela, se manifiesta, aparece como tal<sup>9</sup>. Con lo cual, él pone suficientemente en evidencia lo ya indicado, que el lenguaje consiste en una mediación. Característica de todo signo es, en suma, el hecho de presentar, de mediar, en esto o lo otro, y de ponerlo en relación, articulándolo en un conjunto. Ciertamente, esto también lo advierte Hegel, preguntándose no obstante por el representar mismo, y es a partir de aquí que considera la relación con lo representado.

## 2.- Sobre el lenguaje en Hegel

Además de los textos de Kant, que ciertamente conoce a fondo, Hegel está familiarizado no menos con los textos griegos<sup>10</sup>, también en lo que aquí nos interesa, es decir, en lo que se refiere a la representación de las cosas, de todas ellas, de cada algo. Cada vez que algo es traído a la presencia, se revela mediante una representación, consiguiendo así una segunda existencia. Con todo, aquello que Hegel considera en sus observaciones acerca del lenguaje no es ninguna representación particular o singular, de esto o de lo otro, sino el representar sin más. Queda planteado entonces que el lenguaje se relaciona con representaciones, pero también que a Hegel lo que le interesa es el representar mismo supuesto en cada una, es decir, no una representación, sino más bien en qué consiste el hecho que las haya.

---

9 A esta capacidad de designar los objetos le es propio, a su vez unir representaciones, que según él consisten, conociendo el objeto, en unir las representaciones presentes con las pasadas. Cf. Kant, Immanuel, *Werke*, VII, 191.

10 Aunque tal vez sea una exageración afirmar que Hegel es el primero que piensa a fondo la filosofía griega, no hay sin embargo duda respecto a sus esfuerzos por acercarse a ella de modo sistemático. Cf. Stenzel, Julius, *Hegels Auffassung der griechischen Philosophie*, en: del mismo, *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957, 307-318. Sobre esto, también Pöggeler, Otto, „Die Ausbildung der spekulativen Dialektik in Hegels Begegnung mit der Antike“, en: Riedel, Manfred (ed.), *Hegel und die antike Dialektik*, Suhrkamp: Frankfurt/M, 1990, 42-62.

Consiguientemente, no se trata ahora de ningún signo, de ninguna palabra respecto a algo, sino del significar o del hablar mismo, por tanto, Hegel no se concentra en la suma de cosas ni en las correspondientes representaciones, sino en el hecho que ocurren, que ellas acontezcan. Común al conjunto de éstas es entonces lo siguiente: hay cosas porque ellas tienen lugar, escapando precisamente esto, su tener lugar, a toda referencia o representación. O en otras palabras, cada vez que algo es traído a la presencia mediante una representación, mediante la cual ese algo gana una segunda existencia, resulta que este hecho, el que cada algo sea traído a la presencia, escapa a toda representación, de manera que en cada una, en cada signo, en cada palabra, siempre se esfuma su tener lugar, esto es, aquello que las constituye. Pues bien, lo que tiene lugar escapándose de toda representación, es el trasfondo de todas ellas, su horizonte, o sea, y en otro giro: lo que se escapa de cada palabra, es lo que tiene lugar en cada una, su horizonte, que no se reduce a ninguna, siendo éste el lenguaje. Cada palabra no es entonces una mera particularidad, sino, y más preciso, en ella está, a la vez, la universalidad que configura el horizonte en que se revela cada una. A esto se refiere, pues, el lenguaje<sup>11</sup>.

Con lo cual, qué sea el lenguaje, qué sea aquello que configura cada palabra, qué sea la mediación que él supone, está en el mismo lenguaje, no entonces en una o en otra palabra, sino en todas, siendo este todo el que se manifiesta en cada una. Ahora bien, la cuestión es ésta: si es posible representar o referir en términos comunes o habituales, este horizonte, este todo, este conjunto. A este respecto, y siguiendo de cerca el § 1 de la *Enciclopedia*, no debería sorprender que nos ocupe aquí el silencio. Así como el lenguaje en su conjunto, para ir a la cuestión

---

<sup>11</sup> Ciertamente no se puede entender el lenguaje aquí como otro sujeto, pues en tal caso su determinación sería una universalidad relativa, negándose mediante ella su universalidad absoluta, que es el modo en que Hegel la considera en el § 173 de la *Enc.* Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, VIII, 322.

planteada, no tiene representación, es decir, así como no hay palabra particular que represente su universalidad, tampoco la tiene el silencio. Asoma así una coincidencia importante, ambos carecen de representación. Aquí no se trata desde luego de buscar una, sino más bien, tal como sucede con el lenguaje, y de la mano de la filosofía, de buscar su concepto<sup>12</sup>. A este concepto, el silencio, nos acercamos.

Concentrado en este todo que queda siempre tras cada palabra, mudo, contenido no obstante en cada una, Hegel pone de manifiesto una nítida comprensión griega de la *physis*. Pues él no considera las cosas individuales dadas, como el árbol, la montaña o el río, ni tampoco el cúmulo o suma de las mismas, o de sus representaciones, ni tampoco meramente, y por otra parte, las cosas individuales creadas, como los nombres, ni su conjunto, sino la unidad de todo lo que tiene lugar, siendo esto, el tener lugar, lo que está presupuesto en toda acontecida palabra. Considerado de esta manera, cada vez que acontece algo, dicho en términos hegelianos, ello se hace presente en sí, pero no es, ya por eso, todavía para sí<sup>13</sup>. Considero esto con cierto detenimiento.

Griegamente planteado, lo que a Hegel le interesa no es algo que se designa o representa como tal o cual, tampoco la suma de singularidades designadas, sino más bien el tener lugar de

---

<sup>12</sup>A propósito, en una de sus primeras formulaciones enciclopédicas, en el § 54 de la enciclopedia escolar, Hegel afirma que el concepto es “el todo de las determinaciones, resumido en su unidad simple”. Aunque asomen primero las representaciones que los conceptos, se lee en el § 1 de la *Enciclopedia*, es tarea de la filosofía llevar a estos últimos. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke* IV, 20 y también en la VIII, 39.

<sup>13</sup>Sobre esta distinción tan importante, habría que decir que Hegel la toma de los antiguos, en particular al considerar la cuestión del pensar. Con el pensar lo referido no es sencillamente esto o lo otro, sino el acto mismo de pensar, y a saber respecto a sí mismo. Así planteado, desde luego siempre se están refiriendo determinaciones contradictorias, porque pensar siempre es de esto o lo otro. Consiguientemente, al pensar asoman todas las contradicciones, pero superándose en su unidad, siendo esto lo contenido en el acto mismo de pensar. Cuando Hegel refiere entonces lo que se hace presente, advierte que, con ello, lo que se haga presente ha de tener lugar mediante contradicciones, que no obstante se superan en su unidad, siendo esta exposición unitaria a la que él se consagra de modo sistemático. Sobre esto, con especial énfasis a las referencias griegas, y sobre todo a la distinción en sí-para sí, cf. Gadamer, Hans-Georg, “Hegel und die antike Dialektik”, en: *Hegel-Studien*, Hamburg: Meiner, vol. I (1961), 173-199.

aquello que tiene lugar, esto es, la *physis*<sup>14</sup>. Cada cosa, o incluso el conjunto de las mismas, no se presenta originalmente, para decirlo en sus términos, para sí, ya que, de acuerdo al mismo Hegel, esto exige primero el correspondiente despliegue<sup>15</sup>, es decir su expresión, su exteriorización. O sea, y dicho de otro modo, el tener lugar en el que consisten las cosas tiene, justamente, que tener lugar. Ahora bien, que algo tenga lugar, que se haga presente, no quiere decir sin embargo que se sepa de ello. Que la *physis* sea entonces en sí, que se presente lo que la constituye, no quiere decir en efecto todavía, como se advierte, que ella sea para sí, sino que ella, siendo en sí, puede aún, una vez que se presenta, volverse real, es decir, devenir para sí. Pero esta tarea es mayor y va más allá de la misma.

A partir de esta distinción entre lo en sí y lo para sí, Hegel considera también su comprensión del lenguaje. Aquello que es en sí, es decir el todo, el horizonte de las palabras, o el lenguaje, sólo es tal asomando la singular referencia a cada una, esto es, sólo puede ser tal, porque se lo conoce, es decir, porque, exteriorizado, expresado, se lo mienta. Ahora bien, a este todo que, siendo tal, se conoce, y que, porque se conoce, se dice a sí mismo, deviniendo de este modo para sí, Hegel lo llama espíritu<sup>16</sup>. Con esto pareciera que él refiere con este término algo distinto al lenguaje, pero no es así. Pues aquello que se revela en la representación de cada cosa,

---

14 Con *physis* Hegel no se refiere al conjunto de lo que hay, sino a su tener lugar. Precisamente en este sentido la naturaleza es, según él, un todo viviente en sí. Con respecto a la consideración hegeliana de la *physis*, se puede revisar por ejemplo, el § 250 de la *Enc.* Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, XIX, 203.

15 Sin perjuicio que la filosofía vea determinada su forma, esta determinación sólo configura “un lado, un momento de la misma”, a saber aquí, el de su exterioridad. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, XX, 480.

16 Como se sabe, Hegel se sirve muy pronto de este término. Sobre esto se puede ver, en general: Forster, Michael, “Ursprung und Wesen des hegelschen Geistbegriff”, en : *Hegel-Jahrbuch*, Hamburg: Meiner, I (2011), 213-229. Aquí lo importante es, no obstante, tener en cuenta lo que el propio Hegel enfatiza, a saber, que el espíritu, como se puede leer en el § 440 de la *Enc.* “sólo se relaciona con sus propias determinaciones“. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, X, 227. Cuando se considera el representar mismo, esto es precisamente lo que no debe perderse de vista.



aquello que comparece en cada una, que está contenido en cualquiera, es en efecto, tal como se ha indicado, el espíritu, más preciso, su tener lugar, que se revela representado, a saber hablando. Cada representación contiene entonces al espíritu en su existencia, no siendo el lenguaje algo distinto, sino “la existencia pura del espíritu”<sup>17</sup>. Hegel advierte todavía, que esta presentación de su existencia tiene lugar de modo inmediato en la conciencia<sup>18</sup>, cada representación del espíritu se presenta, pues, inmediatamente en mí. Con lo cual, en este tener lugar, devenido fenómeno, en este hacerse presente el espíritu en mí, lo representado no queda por un lado, y el representar por otro, sino que ambos momentos configuran la representación<sup>19</sup>.

Que, a diferencia de lo que ocurría con sus escritos anteriores, Hegel no se detenga mayormente en la *Enciclopedia* en la naturaleza, esto es, allí donde el espíritu está, según él, en sí, o dado en sí, pone de manifiesto el énfasis de su tarea en esta obra madura, que radica sobre todo en la exposición del espíritu para sí<sup>20</sup>, en el entendido que ambos son momentos configurativos del mismo espíritu. Aquello que está entonces en condiciones de autoconocerse, el todo, el conjunto, el espíritu, se revela conociéndose, v. gr. como lenguaje, y este conocimiento tiene lugar hablando, y de manera inmediata cuando yo hablo, teniendo lugar

---

<sup>17</sup> Así se lee: “el lenguaje es la pura existencia del espíritu”, es decir, el lenguaje es el espíritu en esta inmediatez. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, XX, 104-105.

<sup>18</sup> Con la conciencia se trata, por su parte, del espíritu en cuanto fenómeno, cf. § 413 de la *Enc.*: la conciencia “es el nivel de la reflexión o de la relación del espíritu, o sea de él como fenómeno”. A Hegel no le interesa, sin embargo, sólo el fenómeno, este lado suyo, sino el espíritu entero, es decir, no una palabra, sino todas, el lenguaje entero, el conjunto del espíritu en su existencia inmediata, o como él mismo anota en la *Fenomenología del Espíritu*, esta existencia que es, de manera inmediata, autoconsciente. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke* III, 516.

<sup>19</sup> Así se entiende, a decir del § 71 de la *Enc.*, el que yo encuentre “en *mi* conciencia un cierto contenido”. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, VIII, 158.

<sup>20</sup> Según se lee en el § 251 de la *Enc.*, al referir la naturaleza, se trata de considerarla en cuanto idea, que “desde su inmediatez y exterioridad...vaya a sí [a su interior], para ser primeramente como algo viviente”. Hegel, desde luego, y según se puede leer aquí mismo, no se interesa por lo meramente viviente, sino que exige alcanzar la verdadera realidad de tal idea, es decir, que devenga para sí. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, IX, 34.

a través suyo el propio conocer de sí mismo.

Con esto Hegel no sugiere ninguna unidad originaria de la conciencia, sino que más bien ocurre que ella, al pensar, ya está contenida en la expresión del mismo espíritu, si bien, y por cierto, no devenida todavía para sí, siendo entonces esto la tarea: su consumación. Consiguientemente, la conciencia se vuelve sobre sí misma, sobre el representar que tiene lugar inmediatamente en ella, así, ella se percata que, al hablar, uno refiere algo, a saber mediante signos o palabras, oponiéndose tal designación, también mediante estos signos, a la misma conciencia toda, que resulta igualmente, y como cada cosa, determinada, pero, y esto es lo decisivo, tal distinción es reconstruida por ella misma en su unidad. Con lo cual, al referir algo, como por ejemplo árbol, río, nube o nombre lo mentado con tales palabras deviene ahora *para* la conciencia, de modo que lo referido con las palabras no resulta ser pura y simplemente tal o cual cosa, sino que es un resultado que ella reconoce como suyo, es decir, como fruto de su propio quehacer, incluyendo desde luego tal tarea su referencia a éste su propio proceder. Así es como la conciencia llega a dar cuenta de en qué consiste ella misma, de manera que este contenido, el suyo, es en suma, en cualquier referencia, lo que está en el representar, lo que configura el hecho de representar, y por tanto cualquier representación. Arriba así a mi asunto, el silencio.

Concentrados en este despliegue del espíritu, la expresión de su ser para sí no parece tarea sencilla, pues al hablar, para poder acceder, no a lo dicho, sino al decir mismo, al hecho de estar diciendo esto o lo otro, se suprime también lo mentado, al no haber ninguna referencia posible respecto al hecho de tener lugar esto o lo otro, sino es a través de una mediación, la del lenguaje, que, si bien es suya, no supera la disyunción que toda referencia contiene. Así, pues, el espíritu, y esto es lo aporético, sólo puede mentarse para sí, negando lo que él es en sí, ya que cada referencia respecto a él siempre será particular, es decir mediante una determinación, y eso significa una constitutiva escisión, no la

universalidad contenida en todas ellas. Consiguientemente, poniéndose, revelándose el espíritu inmediatamente como lenguaje, resulta que él, en cuanto totalidad, no se deja reducir a ninguna palabra, y así el tener lugar de lo que tiene lugar, supuesto en cada una, queda mudo. Como trasfondo de las mismas, queda en evidencia entonces que este su estar en obra, en lo que él consiste, sólo puede ser mentado retrospectivamente. Así, entonces, con esta reconstrucción de su unidad, lo aludido no es una palabra respecto a una cosa, tampoco la unidad constituida por el conjunto de las mismas, sino, y más preciso, la unidad del propio espíritu, a saber, en la diferencia que consume la propia conciencia cuando refiere algo.

Ocurre, pues, que en esta su autorelación, él se revela tanto como proceso, como resultado. O el lenguaje, la existencia inmediata del espíritu, está constituido por su representación y por el hecho de representar contenido en cada una de ellas. A esta totalidad referida, que deviene ahora para sí, es precisamente a lo que apunta, no la representación, sino el concepto<sup>21</sup>. Ciertamente, en la conciencia fracasa esta pretensión de dar cuenta de la totalidad, del conjunto, si no se tiene en cuenta la exteriorización de la misma, presupuesta en el devenir para sí del espíritu, que tiene lugar en ella ,y que va más allá de una conciencia particular. Ahora bien, y sin perjuicio de esto, el problema es cómo dar cuenta en la conciencia del espíritu que, exteriorizado así, consiga arrancar no obstante de toda particularidad, es decir, cómo presentar por medio del lenguaje la mediación misma del espíritu, sin recurrir a ella. O sea, y en suma, la dificultad estriba aquí en

---

<sup>21</sup>Con esto se aclara no sólo la distinción, sino también la relación entre la representación y el concepto. Con el concepto se mienta este considerarse a sí mismo del espíritu, por tanto la liberación de todas las contradicciones de la conciencia. Así, una ciencia, en este sentido pura, consagrada a lo que es en sí mismo (es decir al espíritu), a lo que es por tanto puro pensamiento, es decir, no al pensamiento de algo, sino al pensamiento en sí, es una ciencia que versa sobre una autoconciencia que se desarrolla y que tiene la forma de este sí-mismo, y que, en esta medida, es autoconciencia pura, o como dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, aquella que es “en y para sí, o lo que es lo mismo, concepto consciente de este su ser en y para sí”. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, V, 42.

que no se trata, dicho con Hegel, de una representación del representar, sino de su concepto, siendo la cuestión entonces cómo la totalidad que configura el espíritu puede, exteriorizada en su existencia inmediata, reconocerse en su ser en sí, devenir por tanto concepto, asumiendo desde luego que éste, no menos que la representación, tiene lugar igualmente como lenguaje. O planteado de otro modo: ¿cómo representar el representar, constitutivo del lenguaje, sin dejar por ello de representar, en el entendido, de nuevo, que el representar es el tener lugar del representar? Adviértase ahora que en la pregunta por el representar del representar está en juego también la por el silencio, pues de entrada, al igual como en aquella, aquí tampoco hay representación. Con el silencio, como con el lenguaje, se apunta entonces a un concepto sin representación.

Que el todo, en cuanto lenguaje, sea el espíritu que contempla y realiza el propio saber de sí mismo, reconociéndose en la reciprocidad que implica todo reconocer, teniendo lugar entonces este su exteriorizado reconocimiento en los mismos términos, esto es, diciéndose, o más preciso, en un modo de decir del lenguaje, sugiere haber alcanzado la revelación de su propia realidad, su autoreconocimiento. Ahora bien, esto es un proceso, en el que él no asoma revelado, sino revelándose. Aquí encuentra su nicho el silencio.

Cuando Hegel sugiere, en efecto, que todo lo que es (physis), es el tener lugar de cada cosa, y que, en tal sentido, lo que el espíritu sea en sí, justamente teniendo lugar, puede devenir para sí<sup>22</sup>, consume una coincidencia que se remonta también a los griegos – v. gr. Parmenides – entre ser y saber. O en otras palabras, si lo que tiene lugar, lo tiene como lenguaje, y si el lenguaje es, a su vez, la realidad del saber, lo racional (vernünftig), es decir, si el saber o el pensamiento acerca de lo que es, no

---

22 Con esto se relaciona el tener pensamientos, que son el contenido de la conciencia, los cuales ella traduce a conceptos. Cf. *Enc.* §§ 5 y 465. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, VIII, 44 y X, 282.

solamente es lo real (wirklich)<sup>23</sup>, sino que además, conforme a lo que ha ido quedando de manifiesto aquí, en la misma medida es decible, en el entendido que, con el lenguaje, se trata de la existencia exterior del mismo espíritu que se revela en tales términos en la conciencia, y si, en fin, así como cada cosa, también su conjunto acontece *como* lenguaje, entonces quien miente algo supuestamente fuera del lenguaje, ya lo mienta dentro, en la medida en que, justamente, habla, siendo esta mención la realidad del saber. Con todo, en este estar hablando, carece de representación no sólo su existencia toda, a saber en cuanto resultado, sino también el camino del espíritu al concepto de sí mismo, que es donde se presenta lo otro de sí mismo, el silencio: ¿cómo decirlo, cómo expresarlo entonces, sin que se convierta, como cada representación, en un signo o palabra vacía o muerta? Que Hegel apenas lo refiera en sus trabajos finales, considerando también la *Enciclopedia*, ciertamente no es casual. Ahora se trata de esto, de aclararlo, enfatizando que, como con el lenguaje, con el silencio no se trata tampoco de ninguna simple palabra.

### 3.- En silencio

Considerado lo anteriormente referido, el lenguaje en sí es hecho añicos en cada palabra, al no dejarse reducir a ninguna. O en otras palabras, en cada una el lenguaje asoma en silencio. Ausente de todas, pero presente a la vez en cada una, lo que se revela en el lenguaje es la comunión callada de sus expresiones<sup>24</sup>. Aquello que porta cada palabra es, pues, la universalidad constitutiva de su conjunto que, expresada, se revela como tal en silencio. Así

---

23 Aquí resuena desde luego la reiterada formulación hegeliana, en cuanto a que lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, VII, 22.

24 O más preciso: “en cuanto el silencio del estar en sí es el estar aniquilado de todo lo particular, la nada, este estado de aniquilación es para el hombre entonces igualmente lo supremo, y su determinación es profundizar en esta nada, en el silencio eterno, en la nada sin más, en lo sustancial, donde cesan todas las determinaciones, donde no hay ninguna voluntad, ninguna inteligencia”. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, XVI, 383.

entonces, porque en cada una de sus expresiones se configura la negación de la universalidad absoluta, es decir, porque al quedar ella referida, determinada, deviene universalidad relativa, de manera que no puede expresarse su absolutez más que en términos relativos, la absoluta queda en silencio. Allí, entonces, en silencio, el lenguaje es en sí, no aún para sí. A este estar en camino a sí mismo, a este despliegue de este su volver sobre sí mismo, tal como se ha ido perfilando, Hegel consagra algunos esfuerzos iniciales.

A su amigo Hölderlin, él le dedica unos versos, en un poema que titula *Eleusis*<sup>25</sup>, en los que se lee:

Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet  
ihm graut vor dem Unendlichen und staunend faßt  
er dieses Anschauens Tiefe nicht

Al pensamiento que regresa, le extraña  
y asusta el infinito, y en su asombro no capta  
esta visión en profundidad

Captar tal visión, la del infinito, no es captar nada ajeno, sino captarse a sí mismo. O sea, dar ojos, voz, palabra a lo infinito, quiere decir traducir el silencio, realizar la universalidad del lenguaje en la palabra. A esta vuelta sobre sí mismo, a esta su propia comprensión, se consagra justamente el despliegue del concepto, asumido que éste se expresa, que se despliega, que sale de lo que es en sí, para, mediante su propio despliegue, devenir para sí<sup>26</sup>. Así se revela entonces su universalidad, y así se

---

25 Cito según esta edición: Hegel, G.W.F., *Briefe von und an Hegel*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Meiner, 1969, vol. I, 38.

26 Ya en el prólogo de la edición de 1827, la segunda, Hegel enfatiza que “el concepto es comprensión de sí mismo, y de la figura carente de concepto, mientras que ésta, desde su verdad interior, no entiende el concepto”. Cf. Hegel, G.W.F., *Werke*, VIII, 29. Con el concepto lo referido es, pues, este ajuste de cuentas del espíritu, no en términos de representar lo sensible, lo suprasensible, o incluso a sí mismo, sino en el sentido de concebirse a sí mismo en su verdad.

exterioriza: desde el silencio.

Consiguientemente, estar en silencio no quiere decir callarse, sino que alude al conocer del mismo concepto. Cuando nuestras palabras se apagan, su posibilidad está en silencio. Quien habla, activa el concepto, lo recibe, lo escucha y, a la vez, lo pone, de un modo o de otro, quedando en ello muda la universalidad absoluta presupuesta en cada palabra. A decir del propio Hegel, uno se encuentra por ello allí v. gr. en cada determinación, con “polvo y ceniza”<sup>27</sup>, pues en cada palabra no retorna jamás el todo, pero no porque esté ausente, sino todo lo contrario, el problema es su expresión. Quien quiera entonces, “hablar a otros, aún con lengua de ángel, sentirá en las palabras su miseria”<sup>28</sup>. Cada vez que se dice el silencio, el lenguaje todo o sin más, ya se ha ido, dejando sólo ruina. Sin embargo, en esta miseria se encuentra también lo grande. Cada palabra, su conjunto, entraña la universalidad del concepto, a saber traducida a lenguaje. Así es como se revela entonces la universalidad, traduciéndola. Cada silencio, cada determinación vacía, consume de este modo el saber del todo, pues éste está igualmente contenido en el silencio, sin palabras, mudo. Constituido entonces el todo, su horizonte, referido en este poema como el absoluto, por palabras mudas, el asunto ha de ser cómo ellas ganan determinación, cómo es que devienen palabras, o cómo se expresa este absoluto, es decir, cómo se traduce, o mejor, cómo el espíritu en sí, una vez que tiene lugar, es decir, una vez que se exterioriza y que se pone en su existencia inmediata, a saber como lenguaje, devenido entonces particularidad, se vuelve real mediante éste mismo, esto es, deviene para sí.

#### 4.- Traducción

Cada palabra traduce, pues, el conjunto en fragmentos.

---

27 Cf. Hegel, G.W.F., *Briefe von und an Hegel*, ob. cit., vol. I, 39.

28 *Ibid*, I, 39.

Cada vez que se traduce, el espíritu en sí se desmorona en silencio. Con todo, al silencio no le es propio la muerte, sino el movimiento. Con cada traducción, con cada palabra, no hay un fin, el todo se expresa moviéndose, y a la vez se aquieta en silencio.

Así, pues, expresándose, y a saber hablando, la universalidad en sí no deviene aún para sí. Que haya lenguaje, que el espíritu en su universalidad absoluta devenga para sí, no quiere decir tampoco que deje de haber silencio, ni que éste sea superado. Siempre hay silencio. Con el silencio lo referido es, en definitiva, y esto es lo que quisiera presentar como tesis, lo otro de sí mismo del lenguaje, es la absoluta universalidad irrealizada, la determinación indeterminada del lenguaje, que, en su despliegue, camina hacia sí misma.

A la luz de lo anterior, conviene advertir no obstante con Hegel, que en la *Enciclopedia* él se refiere, más que al silencio, a lo indecible (*Unsagbare*), y a saber como lo “turbio, que recién cuando es capaz de llegar a la palabra, gana claridad”<sup>29</sup>. Porque lo indecible carece de signos que den cuenta de él, el lenguaje lo traduce. Sin embargo, no se trata de considerarlo aquí respecto a algo, sino al todo. Cada palabra presupone la compartibilidad del silencio y, también, la de su expresión. Consiguientemente, en cada signo se muestra el silencio, cada signo lo traduce, lo ilumina, lo revela. Con lo cual, cada traducción lo objetiva, lo pone y así, una vez puesto, lo disuelve. O dicho en otros términos, el lenguaje es la mediación a través de la cual el propio lenguaje, es decir la existencia del espíritu, está consigo, traduciendo sus momentos, como se puede leer en la *Ciencia de la lógica*<sup>30</sup>, siendo la traducción, de este modo, la objetividad o la exterioridad de sí mismo, en la que él en sí, mediado, transformado en medio del

---

29 En el agregado al § 462, que aparece en la edición de la *Enc.* de 1830, Hegel afirma que lo “indecible, en verdad, sólo es algo turbio, en fermentación, que sólo cuando es capaz de llegar a la palabra gana claridad”. Cf. Hegel. G.W.F., *Werke*, X, 278.

30 Aquí está más que sugerida entonces la traducción del concepto “por medio de sí mismo, consigo mismo”. Cf. Hegel. G.W.F., *Werke*, VI, 452.



lenguaje, se desvanece en silencio.

Aquello que se pone, es entonces su expresión, la expresión del espíritu, que tiene lugar, escapándose a la vez él de ella. A través de este proceso se revelan los momentos que configuran la unidad del concepto. Aquello que se pone entonces es el progreso infinito de la mediación<sup>31</sup>. Con lo cual, y dicho con todo rigor, lo puesto no es el silencio, tampoco el lenguaje, sino el proceso que lleva del lenguaje al lenguaje, de la universalidad callada, envuelta en sí, a la universalidad expresada, la cual, en esta mediación, deviene para sí. O en otros términos, y siguiendo de cerca a Hegel: porque la claridad está presupuesta en este proceso, porque la compartibilidad del silencio se asume con la compartibilidad del lenguaje, lo referido con aquél es un momento del mismo lenguaje, el de la mediación de sí mismo. Consiguientemente, en la devenida determinación, el silencio es un momento del lenguaje, es decir de la existencia del espíritu. Si el lenguaje se muestra, pues, también en silencio, y si el espíritu se revela en su inmediatez hablando, entonces esto, la traducción del silencio, la expresión de su propia mediación, es la tarea suprema del lenguaje. A propósito de ello, me permito algunas observaciones finales.

Cuando Hegel sugiere que cada forma del lenguaje es un pliegue, o una forma del mismo, o en sus palabras, que

Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige,  
vermählt es mit Gestalt

la fantasía acerca lo eterno a los sentidos  
y lo enlaza con formas

se puede concluir: donde la existencia del espíritu se pone *como* lenguaje, lo hace de uno u otro modo; ella revela lo diverso, siendo cada forma de lo mismo, lo otro de lo mismo, no reduciéndose esta diversidad a una unidad, sino quedando más

---

<sup>31</sup>Cf. Hegel. G.W.F., *Werke*, VI, 454.

bien remitida a ella, en la medida en que cada forma, sin ser lo mismo, es, no obstante, de lo mismo, siendo esto lo que se desvanece en silencio. Así es como este desconocido en el que se está, el lenguaje, eso que uno “maneja y usa sin advertirlo, con lo que uno va por la vida”, es, no obstante, “precisamente lo desconocido”, puesto aquí de manifiesto en su ser otro, y concebido a la vez hablando, algo imposible de forjar, “si uno no está formado filosóficamente”<sup>32</sup>. O en otros términos, y planteado ahora de manera filosófica, el lenguaje asoma como lo más obvio, lo que, no obstante, se esconde en lo otro de sí mismo, el silencio, que en su deliberada ausencia de los escritos finales de Hegel, y no sólo de la *Enciclopedia*, debe ser referido brevemente aquí.

Que el énfasis en los últimos escritos hegelianos sea el lenguaje, no quiere decir, en definitiva, que en ellos esté ausente el silencio, o la universalidad absoluta contenida en éste, a diferencia de lo que ocurría en los primeros escritos. Ocurre más bien que el silencio asoma allí presupuesto, revelado en una forma, en un pliegue del lenguaje<sup>33</sup>. Cada forma suya es un espejo del espíritu, cada forma lo contiene reflejado, y la filosofía especulativa no pretende apagar la llama de su universalidad, sino, en medio del mismo lenguaje, traducirla.

A partir de sus formas, de sus distintas expresiones, la tarea es reivindicar, por eso, la diseminación del lenguaje, en el entendido que, no quedando nada fuera suyo, su unidad asoma también en fragmentos de silencio. Aquello que constituye el lenguaje es la forma de esta diversidad hablada, asumiendo desde luego que ella se configura como determinación, pero precisando a la vez, que con cada manifestación de la existencia del espíritu, su revelación inmediata no acaba ahí, sino que tiene lugar en un

---

32 Cf. Hegel. G.W.F., *Werke*, XVIII, 37.

33 Cuando en una forma, es decir en un pliegue del lenguaje, éste resulta pintado, para decirlo en un famoso giro de la *Filosofía del Derecho*, su presencia asoma como un claroscuro. Cf. Hegel. G.W.F. *Werke*, VII, 28. Considerado así, cada manifestación del lenguaje contiene el silencio, revelado en claroscuros, en los que el mismo lenguaje *en sí* se reconoce *para sí*.

permanente estar hablando, es decir traduciendo, dando cuenta de este modo *para* sí, de lo que él, calladamente, es en sí. Acaso sea posible concluir en este sentido, que quien habla, calla; quien calla, habla.



# La enciclopedia: un delirio báquico: sobre el potencial crítico del concepto de libertad

*Miguel Giusti*<sup>1</sup>

*Ramón Valls Plana, in memoriam*<sup>2</sup>

La idea de que el saber filosófico pueda o deba expresarse a través de la metáfora de una *enciclopedia* no despierta hoy en día adhesión alguna. Pareciera más bien haber consenso en considerar que se trata de una metáfora a la vez anticuada y pretenciosa: anticuada, porque alude principalmente a una forma registral, burocrática, del saber, y pretenciosa, porque se arroga el derecho de abarcar la totalidad de ese saber. Es verdad que desde un punto de vista etimológico el término “enciclopedia” encierra un pequeño tesoro, y lo es también que la historia de las formas de realización de una enciclopedia ha variado mucho en el tiempo, sin dejar de ofrecer algunas sugerentes sorpresas. Pero en líneas generales puede decirse que hay muy poca congenialidad con una empresa filosófica de tipo “enciclopédico”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica del Perú; [mgjusti@pucp.edu.pe](mailto:mgjusti@pucp.edu.pe)

<sup>2</sup> Dedico este ensayo a Ramón Valls Plana, gran conocedor y exquisito intérprete español de la filosofía de Hegel, fallecido en el año 2011, quien nos ha dejado en herencia una magnífica traducción de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en lengua castellana (Madrid: Alianza Editorial, 1997, con posteriores reediciones).

<sup>3</sup> Una visión general sobre la evolución del concepto y las variedades de la “encyclopedia” puede hallarse en: Robert Collinson, *Encyclopaedias: Their History throughout the Ages*, Nueva York/Londres: Hafner, 1964; Jürgen Henningsen, *Enzyklopädie. Zur Sprach- und Bedeutungsgeschichte eines pädagogischen Begriffs*, en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, X (1966), pp.

Esto vale también, por supuesto, para los hegelianos o, para decirlo con más precisión, para los filósofos que creen que la obra de Hegel mantiene algo de su vigencia, por las razones que sean, en los debates contemporáneos. Cito, por ejemplo, no sin segundas intenciones, a José María Ripalda, otro gran especialista e intérprete español de Hegel [conocido por muchos de los presentes porque estuvo ya una vez, o más de una vez, en Valparaíso, defendiendo apasionadamente sus ideas filosóficas, como en su momento lo hicieron Mauricio Rugendas o Charles Darwin, si viéramos las cosas con los ojos de Carlos Franz<sup>4</sup>]. Ripalda, digo, que es un hegeliano confeso y original, sostiene (“sospecha”, dice) que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es un “producto del silencio de Hegel, su monumento funerario final”<sup>5</sup>. Quiere decir: el producto de una supuesta claudicación de Hegel ante el *establishment* prusiano del momento, que lo lleva a abandonar la búsqueda fecunda que había caracterizado a su filosofía anterior para reemplazarla por una exposición protocolaria, normalizada y acomodaticia. La *Enciclopedia* como monumento funerario. Es evidentemente una idea muy negativa, luctuosa, de la empresa enciclopédica y de lo que ella representaría en relación con el proyecto inicial del filósofo. Pero el juicio de Ripalda no surge del escepticismo, como puede apreciarse, sino de una cierta nostalgia por la energía o la vitalidad que atraviesa, en su opinión, la mayor parte de la obra anterior de Hegel y que parece verse de pronto defraudada por una codificación conceptual rígida e inanimada.

---

287ss.; Ulrich Dierse, *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophisch-theoretischen Begriffs*, Bonn: Bouvier, 1977; Walter Tega, *L'ideale enciclopedico e l'unità del sapere*, Bolonia: Il Mulino, 1984; Jean Starobinski, *Remarques sur l'Encyclopédie*, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXV (1970), pp. 377-384.

<sup>4</sup> El escritor chileno Carlos Franz publicó en el año 2016 una novela con el título *Si te vieras con mis ojos*, Barcelona: Alfaguara, con la que ganaría ese mismo año el premio de la II Bial de Novela Mario Vargas Llosa. En la obra, Franz presenta un encuentro imaginario entre Rugendas y Darwin en la ciudad de Valparaíso en el siglo XIX.

<sup>5</sup> José María Ripalda, “El silencio de Hegel. Reseña de Ramón Valls Plana, *Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*”, en: *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 17 (1998), No. 1, p. 117.

Sin entrar a discutir ahora las razones que inspiran este juicio ni si hace falta llegar tan lejos como para considerar que la *Enciclopedia* sea una tumba, podría seguramente afirmarse que la ambivalencia allí enunciada –este vaivén entre energía conceptual y catálogo exánime, entre vitalidad y esclerosis– expresa a su manera una convicción ampliamente compartida por los especialistas acerca de la naturaleza de esta obra, una convicción que puede rastrearse y documentarse a lo largo de toda la historia de sus lecturas hasta nuestros días.<sup>6</sup> El propio Hegel es, en cierto sentido, corresponsable de esta tradición porque él mismo mantuvo frente a la *Enciclopedia* una actitud ambivalente, al considerarla siempre, de un lado, como solo un manual, pero al persistir, de otro lado, en su continua reelaboración sin dejar de atribuirle pretensiones sistemáticas.

Entramos así en materia. En lo que sigue me ocuparé de esta curiosa y sugerente ambivalencia, aunque trataré de destacar la fructífera primacía del impulso vital de la empresa enciclopédica. Dividiré mi reflexión en tres partes. En primer lugar, recordaré algunos de los rasgos distintivos de la naturaleza de una enciclopedia, tal como nos han sido transmitidos por el propio Hegel, es decir, en su desconcertante doble sentido. En segundo lugar, evocaré el pasaje hegeliano que da lugar al subtítulo de mi trabajo: el delirio báquico (*der bacchantische Taumel*), con el fin de mostrar, en el contexto en que aparece en la *Fenomenología del espíritu*, por qué la filosofía debe ser siempre, simultáneamente, globalizante y revitalizadora, lo uno a causa de lo otro, no lo uno en vez de lo otro. En ese preciso sentido deba quizás decirse que la filosofía no puede dejar de ser *enciclopédica*, aunque acaso

---

<sup>6</sup> Una historia detallada y copiosa del proyecto hegeliano de una enciclopedia y de las circunstancias por las que pasaron sus diferentes ediciones puede encontrarse en los informes editoriales que incluyen los volúmenes 13, 19 y 20 de los *Gesammelte Werke*, a cargo de Wolfgang Bonsiepen y Hans-Christian Lucas con la colaboración de Udo Rameil y Klaus Grottsch, Hamburgo: Meiner, 2000, 1989 y 1992 respectivamente. Muy útiles son también la introducción de Friedrich Nicolin y Otto Pöggeler a su edición de la *Enzyklopädie*, Hamburgo: Meiner, 1959 y la “Presentación del traductor” de Ramón Valls Plana a su edición de la *Enciclopedia*, o.c., pp. 9-56.

también, por lo mismo, se halle continuamente expuesta a los riesgos del *delirio*. Trataré, en fin, en tercer lugar, de aplicar lo dicho al caso del concepto hegeliano de libertad en la filosofía práctica. Veremos entonces en obra el proyecto de construcción de un universo social, enciclopédico, animado por el concepto de libertad, pero, al mismo tiempo, de un universo siempre en reelaboración o en reconstrucción crítica.

### La fructífera ambivalencia del proyecto enciclopédico

Comencemos recordando los pasajes más conocidos que nos informan supuestamente con claridad sobre el tema. Ya en el Prólogo a la primera edición de la *Enciclopedia*, en 1817, sostiene Hegel, como es bien sabido, que la obra es tan solo un “compendio” (un *Grundriss*), un “hilo conductor” (un *Leitfaden*), publicado (“prematuramente”, nos dice, como para acentuar su provisionalidad) con la finalidad de poner en manos de los alumnos un material que facilite el seguimiento de sus clases. Hay de su parte un interés explícito en subrayar que el compendio es deficiente tanto en su contenido (pues no puede pretender exhaustividad) como en su forma (pues no puede tampoco pretender ofrecer una *demonstración* como la que haría falta), y dice por eso de él que posee una “finalidad extrínseca” (*äusserliche Zweckmässigkeit*) y que solicita principalmente nuestra capacidad de “representación” (*Vorstellung*).<sup>7</sup> En el § 9 de aquella primera edición sostiene: “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”.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Hegel, G.F.W., *Enciclopedia*, edición española, o.c., p. 82s.

<sup>8</sup> “Als *Encyklopädie* aber ist die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwicklung ihrer Besonderung darzustellen, sondern ist auf die Anfänge und Grundbegriffe der besondern Wissenschaften zu beschränken.”



Que la *Enciclopedia* sea un compendio para uso de las clases, significa asimismo que ha sido concebida expresamente como un texto que debe ser complementado por el dictado de dichas clases, es decir, por los comentarios y las explicaciones que allí se brinden. Tomado por sí solo, el compendio no se sostiene, afirma Hegel; su verdadera función es “servir de manual para las lecciones (*Vorlesebuch*), de modo que la exposición oral ofrezca las explicaciones que le son indispensables”.<sup>9</sup> Afirmaciones como estas son usuales y constantes en Hegel; no hay allí ninguna novedad ni hay tampoco razón alguna para dudar de su veracidad. El único punto que desearía yo destacar, y retener, es si sobre la base de estas consideraciones sería posible concluir, como hace por ejemplo Walter Jaeschke, que la enciclopedia *no es el sistema*<sup>10</sup> o que ella “no contiene el sistema”<sup>11</sup>. ¿Puede llegarse realmente hasta ese punto en la interpretación y disolver así la ambivalencia? Es verdad que Hegel ya había empleado el nombre de “sistema” en el anuncio de algunas de sus lecciones, así como también en la *Fenomenología del espíritu*, y que no incluye ese término en el título de la *Enciclopedia*, pero el asunto no me parece del todo claro ni, menos, que se haya ido aclarando con el tiempo.

A favor de aquella tesis, es decir, de la separación tajante entre enciclopedia y sistema, habla ciertamente el uso del término en la época y la práctica pedagógica habitual en aquel entonces de emplear manuales para las lecciones. Es sabido que la primera edición de la *Enciclopedia* se remonta en buena medida al texto que Hegel había preparado para sus clases en el liceo de Nuremberg. Y allí la enseñanza debía ajustarse a un reglamento educativo público que preveía explícitamente, para el curso más avanzado (la *Oberklasse*), el uso de “una *enciclopedia filosófica* que resuma los

---

<sup>9</sup> Hegel, G.F.W., *Gesammelte Werke*, Hamburgo: Meiner, 1968ss., tomo 19, p. 5; tomo 20, pp. 27 y 31. Cf. Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 2005, p. 260.

<sup>10</sup> Cf. Walter Jaeschke, *o.c.*, p. 259ss.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 260.

diferentes aspectos del pensamiento especulativo anteriormente desarrollados de manera separada”.<sup>12</sup> Tratándose de un tipo de texto tan estandarizado en la enseñanza y siendo además de uso obligatorio, es natural pensar que Hegel se haya visto simplemente conminado a utilizarlo y que no haya imaginado una relación conceptual orgánica entre el nombre o el concepto de “enciclopedia” y su proyecto de sistema filosófico.

No obstante, en la misma Introducción a la *Enciclopedia* de 1817 apenas citada escribe Hegel lo siguiente: “La filosofía es enciclopedia de las ciencias filosóficas en la medida en que comprende toda su extensión y el recuento específico de sus partes, y es enciclopedia filosófica en la medida en que la división y el conjunto de sus partes son expuestos a partir de la necesidad del concepto” (§ 6)<sup>13</sup>. Y añade en el siguiente párrafo (§ 7): “La filosofía es también esencialmente enciclopedia porque lo verdadero solo puede ser como totalidad y porque solo mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo; la filosofía es pues necesariamente un sistema”<sup>14</sup>. Como puede apreciarse, Hegel no restringe el significado del término “enciclopedia” simplemente al de “manual” ni se refiere al texto como si se tratase solo de un registro ordenado de conceptos básicos. Al afirmar tan

---

<sup>12</sup> Se trata del reglamento *Allgemeines Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichts-Anstalten in dem Königreiche*. Cf. Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 255. Ver también Jaeschke, o.c., p. 202ss. No debería dejar de anotarse, sin embargo, que la autoridad responsable de esta *Normativa General* para el caso de Nuremberg fue nada menos que Friedrich Niethammer, cuya cercanía filosófica y personal con Hegel es seguramente la causa de que las especificaciones reglamentarias para el dictado de los cursos guarden sintonía con su proyecto filosófico general.

<sup>13</sup> “Die Philosophie ist Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, insofern ihr ganzer Umfang mit der bestimmten Angabe der Theile, und philosophische Encyclopädie ist sie, insofern die Abscheidung und der Zusammenhang ihrer Theile nach der Nothwendigkeit des Begriffes, dargestellt wird.” Las cursivas en la versión española son mías.

<sup>14</sup> “Die Philosophie ist auch wesentlich Encyclopädie, indem das Wahre nur als Totalität, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Nothwendigkeit derselben und die Freyheit des Ganzen seyn kann; sie ist also nothwendig System.” Las cursivas en la versión española son mías.

categoricamente que *la filosofía es esencialmente enciclopedia* y al agregar, casi sin solución de continuidad y a modo de conclusión de lo anterior, que ella *es necesariamente un sistema*, Hegel está atribuyéndole a la enciclopedia, como forma de saber, una función sistemática genuina que va mucho más allá de la que podría sospecharse por lo visto anteriormente. Es preciso admitir, por cierto, que los dos párrafos que acabo de citar no son mantenidos en las siguientes ediciones de la *Enciclopedia*. Pero se mantiene, sí, en perfecta concordancia con lo allí expresado, un párrafo (el § 9 de la primera edición, § 16 en la tercera) en el que se establece una diferencia entre el sentido filosófico de una enciclopedia y su sentido habitual: “La enciclopedia filosófica se distingue de cualquier otra enciclopedia corriente en que ésta suele ser algo así como un *conglomerado* (*ein Aggregat*) de las ciencias, las cuales se asumen de manera contingente y empírica y entre las cuales también hay algunas que sólo llevan el nombre de ciencia y son ellas mismas una mera colección de conocimientos”<sup>15</sup>. En los párrafos inmediatamente anteriores, Hegel ha sostenido que, siendo lo verdadero solo como totalidad, la filosofía debe ser necesariamente un sistema (§ 14) y que la totalidad, y la filosofía que la aprehende, han de ser “como un círculo de círculos” (§ 15). Al concluir, a partir de allí, que la enciclopedia que tenemos entre manos debe ser entendida en un sentido estrictamente filosófico, y no en el sentido corriente de los conglomerados o las colecciones de conocimientos contingentes, está adoptando pues esa forma específica de exposición del saber, así entendida, como adecuada a su intención filosófica.

¿Hemos avanzado algo con estas consideraciones un tanto elementales? Me atrevería a decir que sí, y espero no ser el único en advertirlo. Hemos constatado que la actitud ambivalente que muestra Hegel respecto del enjuiciamiento de la *Enciclopedia* es ostensible y que la ambivalencia no puede ser disuelta a favor de

---

<sup>15</sup> Hegel, *Enciclopedia*, traducción de R. Valls Plana, o.c., p. 118.

ninguno de sus dos sentidos. La enciclopedia es una forma necesaria del saber porque solo a través de una construcción totalizadora semejante se logra expresar la naturaleza de la verdad, pero ella es igualmente una forma deficiente de expresión del saber porque tiende a rigidizar y a constreñir el impulso vital de la libertad del pensamiento. El vaivén que mencionábamos líneas atrás entre energía conceptual y catálogo exánime, entre vitalidad y esclerosis, parece ser verdaderamente constitutivo de la idea de enciclopedia filosófica que tiene Hegel en mente. Dicho en otras palabras: el proyecto de una enciclopedia solo es realizable si, a causa del impulso que la anima, ella es rescatada continuamente de la tentación paralizante y es reformulada sin cesar. La propia historia de las ediciones de la *Enciclopedia* puede servirnos para respaldar, aunque no sea sino circunstancialmente, esta tesis: sabemos bien cuán insatisfecho se solía mostrar Hegel por el estado en que se encontraba la obra, cuánto la modificó en la segunda edición y cómo, pese a ello, se propuso inmediatamente preparar una tercera edición. Con acierto escribe Ramón Valls Plana que “la *Enciclopedia* no salió nunca del telar”<sup>16</sup>.

Esta curiosa y fructífera ambivalencia del proyecto filosófico de Hegel se halla estrechamente asociada, como hemos visto, a la convicción de que la verdad solo puede entenderse como totalidad. El punto es decisivo, porque allí radica la clave para explicar la simultaneidad, o la necesidad recíproca, entre sistematización y vitalidad. Y es a este punto que alude la metáfora de la *Fenomenología* que he tomado como subtítulo de mi trabajo. Paso, pues, a comentarla.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 14. Es también la opinión de Hermann Glockner al comentar la primera edición de la *Enciclopedia*, en el tomo 6 de la *Jubiläumsausgabe* de las *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Frommann, 1927ss: “con su ayuda [de la edición de 1817] se puede mostrar que los pensamientos del filósofo se encontraron siempre hasta su última época como en un cierto flujo” (p. VIII).

## La enciclopedia como delirio báquico

Vayamos directamente al pasaje en cuestión. En el marco del elocuente ensayo programático que constituye el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, más específicamente en relación con el intento de definir la naturaleza del conocimiento filosófico por contraste con el conocimiento matemático y el conocimiento histórico, Hegel vuelve a una idea matriz que ha expuesto anteriormente sobre la naturaleza de la verdad con el fin de subrayar que el conocimiento filosófico se distingue por ser un proceso de mediación entre lo positivo y lo negativo y que, por lo mismo, debe preservar en su pretensión comprensiva la dialéctica entre determinación e indeterminación que caracteriza esencialmente a toda la realidad. Es para rematar esa idea que escribe Hegel: “Lo verdadero es, de este modo, el delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez, y como cada miembro, al pretender disociarse, inmediatamente se disuelve, este delirio es al mismo tiempo la quietud translúcida y simple. Ante el tribunal de este movimiento no prevalecen, es verdad, las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero ellos son momentos tan positivos y necesarios como negativos y perecederos. Dentro del *todo* del movimiento, aprehendido como quietud, lo que en él se diferencia y se da una existencia particular, es preservado como algo que *se recuerda* y cuya existencia es el saber de sí mismo, lo mismo que éste es existencia inmediata.”<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Hegel, G.F.W., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, nueva edición con traducción revisada de Gustavo Leyva, México: FCE, 2017, p. 28. Dice el texto original: “Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung bestehen zwar die einzelnen Gestalten des Geistes wie die bestimmten Gedanken nicht, aber sie sind so sehr auch positive notwendige Momente, als sie negativ und verschwindend sind. - In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Dasein gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Dasein das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Dasein ist.”

Son varios puntos los que debemos resaltar aquí, cuidando de no perder el hilo conductor de nuestra reflexión, lo que es un riesgo continuo. En las páginas precedentes al pasaje citado hemos podido leer, en términos muy similares a los expresados en la Introducción a la *Enciclopedia*, que la verdad solo puede concebirse como totalidad o que “lo verdadero es el todo”<sup>18</sup>. No solo se quiere decir así, como bien sabemos, que la verdad debe abarcar el conjunto de todo lo existente, sino además que ella es el resultado del proceso inmanente e inacabable de comprensión de las múltiples formas de interdependencia existente entre las intervenciones o determinaciones del pensamiento. Totalidad y procesualidad son componentes esenciales de esta forma de concebir la filosofía o la realidad; son dos caras de una misma moneda. Con frecuencia, como ahora en la *Fenomenología*, esta bidimensionalidad de contenido y forma se articula en torno al concepto de “determinación” y “determinidad” (*Bestimmung* y *Bestimmtheit*), es decir, en torno a la idea de que toda determinación es negación, pero que la negación es siempre “negación determinada” (*bestimmte Negation*). Se activa así un dispositivo lógico que obliga a asociar cualquier contenido con aquello que su definición excluye (o “niega”) y a buscar una interconexión orgánica, sistemática, entre todos los contenidos *determinados*, los afirmados y los negados, dispositivo que en la *Lógica* se anuncia desde el inicio como un vínculo esencial, dialéctico y progresivo, entre la “posición” (la *Setzung*) y la “presuposición” (la *Voraussetzung*). La sistematicidad de la filosofía, su carácter enciclopédico, es pues una necesidad, pero lejos de expresarse a través de ella la parálisis del pensamiento, menos un *monumento funerario*, lo que se da así a conocer es “el movimiento de la vida de la verdad” (*die Bewegung des Lebens der Wahrheit*)<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Hegel, G.F.W., *Fenomenología del espíritu*, o.c., p. 15.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 28.

La metáfora del delirio báquico es introducida para ilustrar este movimiento. Habrá que ver si ella nos aclara las cosas o si, por el contrario, no nos deja mareados. No hay órgano ni miembro del cuerpo, se nos dice, que no sea afectado por la embriaguez, ni puede tampoco ninguno disociarse o aislarse del delirio que los envuelve a todos. Se pretende esclarecer de ese modo tanto la penetración del *phármakon* en la integridad de las partes del organismo –el impulso vital que se propaga por él sin cesar– como el estado general que emparenta a todas esas partes entre sí –la unidad o el denominador común de sus diferencias o particularidades–. Es *delirio* y es *quietud*, lo uno a causa de lo otro. Su energía vivificante no contradice sino se conjuga con la totalidad uniforme de la realidad abarcada. Volvemos a encontrar la ambivalencia ya reseñada de la empresa enciclopédica. La totalidad de la verdad exige que se brinde de ella una visión sistemática e integradora, pero al hallarse ésta animada por un principio dinamizador incesante, el descubrimiento y la exposición de la verdad no pueden sino mantener un carácter siempre inacabado, nunca definitivo. En el corazón de la ambivalencia anida un sentido esencial de *procesualidad*.

Pero la metáfora del delirio báquico delata además, ¿qué duda cabe!, el peligro de su desmesura. He usado deliberadamente la voz griega *phármakon* para referirme al vino, con el ánimo de evocar el doble sentido que le suele otorgar Sócrates al término –de ser *remedio* y *veneno* a la vez–. El pasaje más famoso es, como se sabe, aquél del *Fedro* en que aplica el término al invento de la escritura (remedio en apariencia, veneno en la realidad), pero él mismo se refiere específicamente, en el segundo libro de *Las Leyes*, al beneficio del consumo del vino para una buena educación.<sup>20</sup> La

---

<sup>20</sup> Cf. Platón, *Leyes*, edición de Francisco Lisi, Madrid: Gredos, 1999. La doble cara del *phármakon*, en particular referida al comentario de Sócrates sobre la invención de la escritura, sirvió de inspiración al ya legendario ensayo de Jacques Derrida titulado “La farmacia de Platón”, en: *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 2007, p. 91ss. Remito a un artículo que he escrito sobre la relación entre Hegel y Sócrates respecto del vino: “Elegancia ateniense”, en: Bernhard Uhde y Miguel Giusti

comparación de la búsqueda de la verdad con el delirio de la embriaguez deja sembrada, acaso de manera inconsciente, una sospecha razonable sobre los excesos a que ella se expone en su pretensión de absolutez o de totalidad. Aprovecho para aclarar, además, que la palabra “delirio”, que venimos utilizando aquí en la versión castellana usual, no es una traducción tan precisa del término alemán “*Taumel*”, porque este alude más directamente al “aturdimiento”, al “trastabilleo” en el estado de embriaguez, lo que expresa de manera aún más plástica los efectos del exceso y los riesgos de la empresa.

Podrá pensarse, por cierto, que estas reflexiones son meras asociaciones de ideas y que no se están ofreciendo pruebas suficientes de su relevancia para el esclarecimiento de la cuestión central. Lo admito, pero aun así me parece que poseen suficiente plausibilidad como para extraer de allí, como hemos venido haciendo, una tesis general sobre el sentido de una enciclopedia filosófica para Hegel. Resumo la tesis antes de pasar a ver cómo ella se aplica al caso de la filosofía práctica (o del espíritu objetivo). Aun reconociendo explícitamente que la enciclopedia es solo un manual para las clases cuyo contenido sintético requiere de una explicación oral o una más desarrollada, Hegel no deja de recurrir a esta forma de exposición del saber, ni siquiera cuando ya no es un recurso pedagógico obligatorio, y más bien distingue una enciclopedia propiamente filosófica –que hace suya e identifica, como hemos visto, al saber sistemático– de aquellas otras formas enciclopédicas que son meros registros de un saber contingente. Tras esta oscilante apreciación de la obra, hemos detectado una ambivalencia más profunda que parece ser constitutiva de la empresa enciclopédica, a saber, que ella es, de un lado, una forma necesaria del saber en la medida en que solo a través de semejante construcción orgánica se logra expresar la naturaleza total de la



verdad, pero que ella es, de otro lado, una forma deficiente de expresión del saber porque tiende a rigidizar el impulso vital de la libertad del pensamiento. Hemos ilustrado esta ambivalencia, con los peligros que ella arrastra consigo, a través de la metáfora hegeliana del delirio báquico. En otras palabras, como dijimos líneas atrás, el proyecto de una enciclopedia filosófica solo es realizable si, a causa del impulso que la anima, ella es rescatada continuamente de la tentación paralizante y es reformulada sin cesar.

### **El potencial crítico del concepto de libertad**

Podríamos ejemplificar los alcances de esta interpretación del saber enciclopédico recurriendo a cualquiera de los *círculos* de los que se compone, a decir de Hegel, el *círculo* del sistema filosófico. Lo haremos enseguida tomando como ejemplo el *círculo* de la filosofía del espíritu objetivo o de la filosofía práctica. Pero, antes de ello, permítanme hacer un último comentario, un tanto provocador, sobre la afirmación de Hegel según la cual la filosofía *no puede dejar de ser* enciclopédica o sistemática. Es muy fácil, y ha sido frecuente, caricaturizar esta pretensión invocando algunos de los argumentos expuestos anteriormente o sobre la base de su desmesura. Pero lo que no es tan frecuente, porque no es nada fácil, es librarse de las objeciones que plantea Hegel a quien pretende restringir el campo de investigación de la filosofía a un segmento de la realidad o del pensamiento, haciendo abstracción, como si fuese posible, de las presuposiciones utilizadas o de los vínculos implícitos con otros segmentos de la realidad. En efecto, ¿cómo cultivar la epistemología, por ejemplo, sin tener en cuenta las implicancias que ella tiene necesariamente con la filosofía de la naturaleza o con los principios de la ética? ¿Cómo desarrollar la filosofía práctica sin plantearse al mismo tiempo las presuposiciones ontológicas sobre las que descansa o sin tener en cuenta los desarrollos de las ciencias sociales? ¿Cómo dedicarse a

cualquier rama de la filosofía teórica o práctica sin atender a los cuestionamientos o a las pretensiones de verdad de la filosofía del arte? Y, por añadidura, ¿cómo hacer abstracción en todo ello de la historia de la filosofía o de la filosofía de la historia? Poner en tela de juicio la desmesura de la empresa enciclopédica es solo el anverso de una medalla cuyo reverso es la deuda que se contrae para dar razón de los suposiciones asumidas o silenciadas.

Se entiende así mejor por qué Hegel, al comenzar su *Filosofía del derecho*, se empeña en sostener que muchos de los conceptos allí empleados hallan sus raíces o su respectiva “demostración” en la *Ciencia de la lógica* o en la *Enciclopedia*. Es un explícito reconocimiento de la vinculación orgánica e incluso de la dependencia epistemológica que guarda su filosofía práctica (el círculo del espíritu objetivo) con las demás partes del sistema. Esto conviene subrayarlo, en nuestros días, ante la sorpresiva (aunque no sorprendente) revalorización de la *Filosofía del derecho* de Hegel en la ética contemporánea, porque ella suele ir acompañada de la pretensión de dejar de lado la fundamentación lógica o enciclopédica evocadas en la obra con el argumento de que se trataría de una tradición metafísica idealista que ha dejado de tener sentido o vigencia para la comunidad filosófica contemporánea.<sup>21</sup> Hay, por supuesto, razones de peso para dudar de la pertinencia de esta pretensión, pero aun en el caso de que se admitiera, es decir, aun si se conviniera en aceptar que la fundamentación es anticuada, ello obligaría a ofrecer una justificación epistemológica alternativa.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Es el caso, por ejemplo, de Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001, p. 128s.; *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2011, p. 9 (Edición castellana: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, traducción de Graciela Calderón, Buenos Aires: Cl/Katz, 2014, pp.15-16).

<sup>22</sup> Me he ocupado de esta cuestión específica en mi artículo “¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?”, en: Miguel Giusti (editor), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid/Lima: Anthropos/PUCP, 2014, pp. 124-134.

El principio ordenador de la filosofía práctica de Hegel es, como bien se sabe, el concepto de libertad. De él nos ofrece, en la Introducción a la *Filosofía del derecho*, una definición tridimensional, apoyada naturalmente en la *Ciencia de la lógica*, que contiene la clave de su posterior desarrollo sistemático o enciclopédico en más de un sentido. De un lado, en efecto, el *concepto* de “voluntad libre” encierra un conjunto de determinaciones cuya exposición nos hará acceder paulatinamente, en etapas sucesivas, al sistema global de relaciones intersubjetivas que constituyen al *espíritu objetivo*. La *totalidad* de la verdad ética es anunciada, y enunciada, en la urdimbre de dicho concepto. Pero, de otro lado, la libertad es un valor, o un principio, al que Hegel se refiere continuamente desde una perspectiva filosófica de la historia, dando a entender que su comprensión solo será cabal si se reconoce el papel que ese principio ha jugado y sigue jugando en la vida social a través del tiempo. La historicidad es, en realidad, un componente esencial también del concepto de voluntad, pero ella es destacada con más énfasis en los momentos o en los pasajes en los que Hegel valora explícitamente los giros históricos decisivos que ha experimentado la idea de la libertad. Y en todos esos casos queda claro que ella, la libertad, es la fuerza vital que da sentido y da cuenta de la construcción enciclopédica de la filosofía social.

Para corroborar lo dicho, bastaría con recordar, entre muchos pasajes célebres, aquel, hoy tan desacreditado, de las *Lecciones de la filosofía de la historia* en el que se afirma que “la historia universal consiste en el progreso de la conciencia de la libertad” (“die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit”)<sup>23</sup>. Más allá de las cuestiones o las reservas que esta tesis pueda razonablemente suscitar, me permito hacer dos observaciones sobre ella que están vinculadas a mi argumentación central: 1) no se dice ni se presume en ese pasaje que el progreso

---

<sup>23</sup> Hegel, G.W.F., *Lecciones de la filosofía de la historia*, traducción y notas de Josep María Quintana, Madrid: Gredos, 2010, p. 332.

de la conciencia de la libertad deba detenerse en algún momento; y 2) el progreso del que se habla es el de la *conciencia*, no necesariamente el de la *realidad* de la libertad. Hegel tiene esto muy claro y, por eso, al celebrar que la Modernidad haya finalmente reconocido y proclamado la universalización del principio de la libertad, se cuida de advertir que hará falta todavía un largo camino de la cultura para que dicho principio se haga realidad y llegue a permear las prácticas sociales y el tejido de todas las instituciones de la sociedad. “Esta aplicación del principio de la libertad al mundo real –escribe–, la compenetración y configuración del mundo según ese principio, es el largo discurrir que constituye la historia misma”<sup>24</sup>.

Siendo, pues, la libertad, como vemos, principio vital inagotable y simultáneamente principio estructurador del orden sistemático, enciclopédico, de sus formas de realización, no será difícil reconocer que se está estableciendo así una suerte de procesualidad constitutiva de la ética que obliga a su continua reelaboración crítica. No nos debería llamar la atención, por lo mismo, que la *Filosofía del derecho* mantenga vigencia en la discusión contemporánea, aunque no debería llamarnos tampoco la atención que el entramado institucional específico que nos ofrece la obra de 1821 esté muy desfasado y requiera una continua reformulación. Pero ya digo: la procesualidad es constitutiva del proyecto. No es por eso tan temerario Honneth cuando sostiene que “la *Filosofía del derecho* habría sido un libro pensado, por el propio Hegel, no para toda la historia restante de la humanidad sino solo para la estación intermedia de su propio presente”<sup>25</sup>.

Con el lenguaje propio de su peculiar *lógica del concepto*, asentada en la conciencia histórica sobre la idea de racionalidad, Hegel propone una definición de la libertad que integre de manera sistemática las diferentes dimensiones que le son constitutivas,

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>25</sup> Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, o.c., edición alemana, p. 116; edición castellana, p. 89.

cada una de las cuales puede ser también identificada en el tiempo y vinculada a una tradición filosófica o a una coyuntura histórica particular. Aspira a ofrecer una articulación jerárquica y global de la idea de libertad que haga justicia a las concepciones particulares y les reconozca un valor relativo en el conjunto.

Tomándome ciertas licencias con respecto a la nomenclatura ortodoxa, yo quisiera comentar aquí brevemente esas dimensiones llamándolas: 1) la libertad como *autonomía*; 2) la libertad como *opción moral*; y 3) la libertad como *creación colectiva*.<sup>26</sup> Lo hago solo con el propósito de mostrar la actualidad que posee esa caracterización conceptual, así como de destacar el dinamismo interno del que se nutre.

La libertad como *autonomía* pone en relieve aquella dimensión que hace del individuo, considerado solo como un ser racional, la instancia última de decisión en los asuntos concernientes a la vida ética y social, lo que lleva a plantear, como contrapartida, que el orden social o el estado de derecho no son sino el resultado de un pacto o un contrato social sellado voluntariamente por los propios individuos con el encargo de hacer respetar su propiedad y sus derechos. Esta dimensión de la libertad constituye verdaderamente una inversión ontológica de la idea antigua del orden social o el orden natural. El propio Hobbes se esfuerza por caracterizar su punto de vista en directa oposición a la legendaria tesis de Aristóteles según la cual “la polis es por naturaleza anterior al individuo”<sup>27</sup>. Muy por el contrario, ahora debe ser el individuo el que posea anterioridad, tanto en perspectiva ontológica como metodológica, lo que equivale a

---

<sup>26</sup> He desarrollado esta lectura en un artículo titulado “El valor de la libertad”, en: Miguel Giusti, *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*, México/Lima: FCE, 2015, pp. 67-84. Hay naturalmente muchas formas de interpretar o glosar esta tripartición del concepto de libertad. El propio Axel Honneth las llama: la libertad *jurídica o negativa*, la libertad *moral o reflexiva* y la libertad *social* (cf. *El derecho de la libertad*, o.c., edición alemana, p. 35ss.; edición española, p. 29ss.).

<sup>27</sup> Cf., entre otros pasajes, el capítulo 17 del *Leviatán*, “De las causas, generación y definición de un Estado”, edición de Carlos Mellizo, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p.153 ss. La sentencia de Aristóteles se encuentra en el primer libro de su *Política*, 1253a19-20.

sostener que toda construcción social, sea esta la polis, el Estado o cualquier otro sistema de prácticas o instituciones culturales, o bien pierden su legitimidad o bien solo podrán obtenerla en la forma de un pacto que sea el resultado (es decir, que presuponga la anterioridad) del asentimiento de individuos libres.

La segunda de las dimensiones mencionadas, la que he llamado *opción moral*, expresa una idea más positiva del despliegue de la propia libertad, ya sea en una vertiente cívica, moral o estética, pero sin que ello implique el abandono de la perspectiva básica de la autonomía individual. En el primer plano aparece ahora la proyección de la propia capacidad personal de decisión (el *para qué* de la libertad), proceso en el cual se combinan elementos estructurales tales como la conciencia de la responsabilidad, el sentido del deber, la búsqueda de la felicidad personal o el compromiso con la defensa del propio ideal de libertad. Los autores más emblemáticos son, en este caso, Rousseau (para la vertiente cívica), Kant (para la vertiente moral) y Herder (para la vertiente estética). En el centro de esta dimensión de la libertad se halla el concepto de *dignidad humana*, a través del cual se otorga valor moral al principio de la autonomía individual, se establece en consecuencia el deber de defenderla y se concibe un sistema de derechos extensivo a todos los seres humanos por el solo hecho de ser humanos (de poseer dicha dignidad). No es fácil conciliar entre sí las diferentes ramificaciones posibles de esta dimensión del problema, pero es claro que también a través de ellas se refuerza tanto el giro subjetivista como el giro principista que se produce en la concepción moderna de la libertad.

La tercera dimensión es naturalmente la decisiva, porque, en sentido estricto, más que solo una dimensión, ella constituye el modo de articular globalmente entre sí las tres dimensiones y de otorgarles una pertinencia orgánica relativa. Se trata, en palabras de Hegel, de una “libertad realizada” o de una “libertad que ha

devenido mundo existente”<sup>28</sup>, es decir, de un conjunto de prácticas o instituciones producidas en principio por la autonomía individual (o colectiva) y que cumplen la doble función de encarnar y de posibilitar socialmente el valor de la libertad. No obstante, si la estoy llamando “libertad como creación colectiva” es porque ella puede prestarse al malentendido de ser tomada solo como una dimensión de la libertad, sin articularse debidamente con las dos anteriores. Se trata de un malentendido que aparece con frecuencia en la discusión contemporánea en torno al culturalismo o al comunitarismo.

Desde un punto de vista hegeliano, habría que decir que la razón de fondo por la que se plantea un derecho o un deber de reconocimiento de todas las culturas es que se sobreentiende que ellas son *expresión de la libertad*, en el sentido genérico de una *creación colectiva*. En efecto, a diferencia de las otras dos dimensiones de la libertad, en este caso no nos referimos a una mera capacidad de actuar o a una opción moral de tipo ideal, sino a construcciones o prácticas sociales concretas, históricamente determinadas, que encarnan una cosmovisión peculiar de la vida compartida por un colectivo. Estamos invirtiendo la perspectiva desde la cual se interpreta el sentido de la libertad, porque no la definimos ahora por sus posibilidades sino por sus resultados, y decimos por eso que toda cultura es obra de la libertad o que la libertad se plasma siempre en un entramado de instituciones concretas. No obstante, como es bien sabido, no toda forma de cultura o religión es compatible con las diferentes dimensiones del concepto de libertad. En muchas de ellas se desconoce el valor de la autonomía del individuo o se mantienen costumbres discriminatorias de diferente tipo que nos hacen ver con nitidez cuán lejos se hallan esas formas de vida de reconocer el principio de acuerdo al cual todos los seres humanos son libres.

---

<sup>28</sup> Cf. G.F.W. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, § 142. Cf., entre otras ediciones, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, p. 195 ss., traducción de Juan Luis Verma.

La construcción enciclopédica de la vida ética exige que en ella se plasme el dinamismo de su principio rector y la conexión adecuada entre sus partes o dimensiones. La libertad como creación colectiva es, o debería ser, una síntesis de las dos anteriores formas de libertad porque ella se refiere al modo en que las libertades se plasman en el entramado de prácticas de una sociedad. Si esto no ocurre, las definiciones precedentes resultarán abstractas o insuficientes. La libertad como autonomía del individuo puede ser una teoría ilusoria que no halla un correlato en la realidad o, peor aún, puede convertirse en un discurso ideológico que reviste de igualitarismo una situación de profundas desigualdades sociales. La libertad como opción moral, por su parte, puede ser un discurso puramente principista que no encuentra respaldo en las instituciones ni en el corpus jurídico de una sociedad. Como opción cívica, puede naturalmente tener una fuerza movilizadora para promover cambios sociales a favor de la ampliación de los derechos humanos o ciudadanos, pero si no llega a traducirse en cambios institucionales, fácilmente deriva en movimientos radicales o extremistas destructores por principio de toda institucionalidad. Como opción estética, requiere aún en mayor medida de una legalidad positiva que consagre la tolerancia, pues solo en sociedades así estructuradas son permitidas formas tan individualizadas de libertad.

En sentido inverso, puede también afirmarse que la sistematización institucional de las formas de realización de la libertad, estando siempre presupuesta en el modelo, no puede serlo sino de un modo solo provisional. Los reclamos de la libertad negativa o las aspiraciones morales de la libertad reflexiva, vale decir: sus demandas de nuevos espacios de reconocimiento público o reconocimiento recíproco, pueden someter a cuestionamiento sin cesar el estadio provisorio en que se encuentre la libertad social o aquel en el que ella se exprese a través de las instituciones realmente existentes. El dinamismo del proceso reposa, en efecto, sobre la relación dialéctica permanente entre el ideal ético



comprehensivo de la libertad y las formas concretas e históricas de su realización.<sup>29</sup>

Con estas reflexiones un tanto descosidas he querido comentar la indiscutible pero fecunda ambivalencia de la empresa enciclopédica hegeliana. Hemos visto que ella es una forma *necesaria* del saber porque solo a través de su anhelo totalizador se logra hacer justicia a la naturaleza de la verdad, pero que ella es igualmente una forma *deficiente* de expresión del saber porque tiende a congelar o a paralizar el impulso vital que la anima. La clave de comprensión de esta ambivalencia, su fecundidad, radica en la conciencia de la procesualidad que conecta entre sí a las dos dimensiones mencionadas. La construcción sistemática solo mantiene su sentido si es continuamente reelaborada para que logre expresar “el movimiento de la vida de la verdad”<sup>30</sup>. Como espero haberlo mostrado, el caso de la filosofía práctica ejemplifica bastante bien este dinamismo conceptual.

También al proyecto de sistematización de la libertad podría aplicarse la metáfora del delirio báquico. Con las propiedades de un *phármakon*, el principio de la libertad debe permear todas las prácticas y todas las instituciones de la vida social, y el resultado al que tiende es a producir un tejido institucional, una cultura con la que los individuos se identifiquen y en la que se reconozcan libres, aun sin dejar de expresar las críticas o las reivindicaciones que revitalicen el organismo. Pero, como ya se dijo, la comparación de la búsqueda de la verdad con el delirio de la embriaguez nos advierte también sobre los excesos, o los riesgos, a los que puede conducir la inevitable pretensión de abarcar la verdad en su totalidad.

---

<sup>29</sup> Axel Honneth comenta al respecto que la crítica social se desenvuelve en la obra de Hegel como un “movimiento en espiral”<sup>29</sup>, es decir, como un proceso sin reposo cuyo motor es el principio vital de la libertad. Cf. *El derecho de la libertad*, o.c., edición alemana, p. 115; edición castellana, p. 88. La expresión usada por Honneth es “Spiralbewegung”; en la traducción castellana se lee: “movimiento helicoidal”.

<sup>30</sup> Hegel, G.F.W., *Fenomenología del espíritu*, o.c., p. 28.

## Bibliografía

- Aristóteles: *Política*, edición de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Collinson, Robert: *Encyclopaedias: Their History throughout the Ages*. Nueva York / Londres: Hafner 1964.
- Derrida, Jacques: “La pharmacie de Platon”, en : *Tel Quel* 32 y 33 (1968), publicado en español en: *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2007, p. 91ss.
- Dierse, Ulrich: *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophisch-theoretischen Begriffs*. Bonn: Bouvier, 1977.
- Franz, Carlos: *Si te vieras con mis ojos*, Barcelona: Alfaguara, 2016.
- Giusti, Miguel: “¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?”, en: Miguel Giusti (editor), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid/Lima: Anthropos / PUCP, 2014, pp. 124-134.
- Giusti, Miguel: “Elegancia ateniense”, en: Bernhard Uhde y Miguel Giusti (editores): *Symposion. Festschrift zu Ehren des 60. Geburtstages von Raúl Gutiérrez*. Freiburg: Gutenbergdruckerei Benedikt Oberkirch, 2015, 35-51.
- Giusti, Miguel: *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. México / Lima: FCE, 2015.
- Glockner, Hermann: Comentario a la primera edición de la *Enzyklopädie, Jubiläumsausgabe* de las *Sämtliche Werke*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, tomo 6, 1968.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1965ff.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke*, edición histórico-crítica en colaboración con la Comisión Hegel de la Academia de Ciencias y Artes de Renania-Westfalia del Norte y con el Archivo Hegel de la Universidad de Bochum. Hamburgo: Meiner, 1968ff.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción y comentarios de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza editorial, 1997.
- Henningsen, Jürgen: “Enzyklopädie. Zur Sprach- und Bedeutungsgeschichte eines pädagogischen Begriffs”, en: *Archiv für Begriffsgeschichte*, X (1966) 287ff.
- Hobbes, Thomas: *Leviatán*, traducción de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza editorial, 2001.
- Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reklam, 2001.
- Honneth, Axel: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: CI / Katz, 2014 (*Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2011).
- Jaeschke, Walter: *Hegel Handbuch*. Stuttgart / Weimar: Metzler, 2005.
- Platón: *Leyes*, edición de Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.
- Ripalda, José María: “El silencio de Hegel. Reseña de Ramón Valls Plana, *Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*”, en: *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, XVII (1998), 1, 115-118.
- Rosenkranz, Karl: *Hegels Leben*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Starobinski, Jean: “Remarques sur l’Encyclopédie”, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LXXV (1970) 377-384.
- Tega, Walter: *L’ideale enciclopedico e l’unità del sapere*. Bolonia: Il Mulino, 1984.
- Valls Plana, „Presentación del traductor“, in: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, o.c., 9-56.



# **Algunas consideraciones sobre el concepto y la lógica subjetiva en la *Enciclopedia* y en la *Ciencia de la lógica***

*Miguel Herszenbaun*<sup>1</sup>

## **Introducción**

A la hora de enfrentarnos a una lectura sistemática de la *Lógica* hegeliana, se vuelve necesario tomar decisiones interpretativas generales, es decir, establecer los lineamientos generales de acuerdo con los cuales determinamos el objeto de estudio de la lógica, su método utilizado, los objetivos perseguidos por su autor, entre otras cuestiones. En el presente trabajo quisiera proponer algunos lineamientos generales de lectura sobre la lógica hegeliana. Como se verá a continuación, estos lineamientos tienen dos objetivos: por un lado, destacar el lugar preponderante de la lógica subjetiva a la hora de dar respuesta a las grandes preguntas sobre la lógica hegeliana. Y, por el otro, poner en discusión lo que entiendo es una interpretación “kantianizante” de la lógica de Hegel.

## **La lógica hegeliana como deducción metafísica de las categorías**

Comencemos, entonces, por considerar brevemente los puntos centrales de la tradición de lectura kantiana. Cabe advertir

---

<sup>1</sup> CONICET/UBA; herszen@hotmail.com

que esta tradición de lectura no constituye una escuela homogénea, sino que se trata antes bien de ciertos lineamientos hermenéuticos compartidos. Puede encontrársela en autores como Robert Pippin, Karin de Boer y Stephen Houlgate<sup>2</sup>, y se caracteriza por los siguientes lineamientos:

El primero de ellos consiste en entender a la *lógica* como una deducción metafísica, es decir, como una versión *mejorada* de la deducción metafísica de las categorías intentada por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Esto significa que la *lógica* hegeliana excluye de su ámbito de pertinencia todas aquellas preguntas relacionadas con la deducción trascendental de las categorías: no corresponde a la *lógica* acreditar la validez de las categorías, su legítima aplicación al ser, su constitución de la objetividad, sino únicamente deducir los elementos conceptuales puros del pensar de un modo tal que no requiera presupuestos (particularmente, como sabemos, que no se apoye en datos de la *lógica* general). Es en este sentido que Pippin argumenta que la aplicación del pensar al ser ya fue suficientemente acreditada en la *Fenomenología del espíritu* y, por tanto, en la *Lógica* sólo resta implementar una deducción que brinde el sistema completo de categorías.

En segundo lugar y en congruencia con lo anterior, se sostiene que la *lógica* consiste en un proceder reflexivo en el que el pensar se vuelca sobre el pensar. Este proceder reflexivo conduce a un desdoblamiento sumamente significativo. Ya sea explícita o implícitamente, esta tradición de lectura distingue entre un pensar reflexivo y un pensar constituyente. Es decir, el discurso lógico por medio del cual se lleva a cabo el despliegue de las figuras es un pensar reflexionante que se vuelca sobre su objeto de investigación: el pensar constituyente de objetos. Pero el objetivo

---

<sup>2</sup> Pippin, R., *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. Houlgate, S., "Thought and Being in Kant and Hegel," *The Owl of Minerva*, 22, no. 2 1991. Houlgate, S., *The opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006. de Boer, K. "The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic", *The Review of Metaphysics*, Vol. 57, No. 4, Jun., 2004, pp. 787-822. de Boer, K., *On Hegel. The sway of the negative*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2010.

de la lógica no tiene que ver con la constitución de objetos, sino con la explicitación de los elementos conceptuales para proceder con dicha constitución. Así, el discurso de la lógica es, fundamentalmente, un proceso reflexivo de explicitación de los supuestos implícitos que ya se encuentran operando en el pensar constituyente, sin ocuparse de la efectiva constitución de objetos.

En otras palabras, si la *Lógica* es una deducción metafísica de las categorías, el pensar que se desarrolla en ella procede reflexionando y explicitando cuáles serían las condiciones lógicas que operan en el pensar constituyente de objetos. De esta manera, la *Lógica* hegeliana no se ocuparía directamente de la constitución de objetos o del pensar que lleva a cabo dicha constitución (cuestiones que, en cierto sentido, estarían más emparentadas con una deducción *trascendental*), sino de reflexionar sobre dicha actividad de constitución y exponer de manera sistemática y sin presupuestos cuáles son los requisitos lógico-conceptuales para que tal constitución pueda ser llevada a cabo.

Esto conduce al tercer punto, la moderación del sentido ontológico atribuido a la lógica. Karin de Boer y Stephen Houlgate admiten explícitamente que la lógica de Hegel es una ontología, en tanto entendamos este término dentro de los límites establecidos por la filosofía crítica. Es decir, se trata de una ontología en el mismo sentido en que podemos entender a la lógica trascendental como una ontología, esto es, como una metafísica de la experiencia. Así como la lógica trascendental kantiana viene a desplazar a la ontología tradicional, la lógica especulativa hegeliana se trataría de una lógica trascendental mejorada que es, ella también, en cierto sentido, una ontología.

Sin embargo, la comprensión que estos autores tienen de la lógica hegeliana parece conducir a denegarle a esta obra una significación ontológica en sentido fuerte: la lógica, como una deducción metafísica, da los requisitos conceptuales para la constitución de objetos, pero tal constitución efectiva no está a cargo del pensar que se despliega en la lógica. El resultado de la

lógica no es la efectiva constitución de una región ontológica, sino una investigación fundamentalmente epistemológica.

Si quisiéramos establecer un paralelismo con la *Crítica de la razón pura*, podríamos decir: si sólo tomáramos la deducción metafísica de las categorías e hiciéramos abstracción de la deducción trascendental y del capítulo sobre los “Principios puros del entendimiento”, es decir, si hiciéramos abstracción de la cuestión de si estas categorías deducidas se aplican al ser, a los objetos, al tiempo, al espacio y la intuición, y de cómo se aplican, ¿seguiríamos teniendo una ontología (aun en el sentido morigerado de la filosofía crítica)? La deducción metafísica se ocupa fundamentalmente de establecer cuáles son los modos del pensar. En tanto no se ocupa de establecer si por medio de estos modos del pensar se piensa efectivamente objeto alguno, si se aplican legítimamente al ser, no queda claro en qué sentido tal deducción podría tener un carácter ontológico. En tanto estos autores entienden a la lógica especulativa hegeliana como una deducción metafísica, cabe hacer la misma pregunta. ¿La lógica de Hegel no se convierte, entonces, en una investigación epistemológica, antes que en una obra con carácter metafísico?

En mi opinión, esta tradición de lectura posee indiscutibles puntos a su favor. En primer lugar, aciertan al colocar a la *lógica* hegeliana en el linaje que remite a la *lógica* trascendental kantiana, a emparentar las preguntas de la *Lógica* hegeliana con las preguntas que preocupan al proyecto lógico trascendental kantiano. También aciertan en no entender el término ontológico en relación a Hegel en un sentido pre-crítico. Si la *Lógica* hegeliana es ontología o metafísica, debe serlo o bien dentro de los límites del sentido pensado por el idealismo trascendental o bien reelaborando dicho sentido, pero nunca ignorándolo.

Sin embargo, a pesar de estos aciertos, rechazamos los lineamientos fundamentales de esta tradición de lectura, en tanto consideramos que la *lógica* hegeliana sí debe ser entendida en términos ontológicos fuertes. En otras palabras, creemos que una



de las metas de la lógica hegeliana es la efectiva constitución de un terreno ontológico, esto es, la efectiva constitución de al menos ciertos rasgos generales de los objetos (dejando de lado, por ahora, si la lógica de Hegel es capaz de alcanzar satisfactoriamente dicha meta).

Una de las formas de alegar a favor de esta posición puede consistir en estudiar la relación entre concepto y singular. Si pudiéramos demostrar que el despliegue necesario del concepto exige la deducción de entidades singulares efectivamente existentes, demostraríamos con eso también que el pensar desplegado en la lógica no es sólo un pensar reflexivo que explicita las condiciones lógicas para el proceder ulterior de un pensar constituyente ajeno a la lógica, sino que es parte de la lógica misma un pensar constituyente de la objetividad, aunque más no sea en sus rasgos generales. Vale aclarar que esto no supondría la *íntegra* deducción del objeto –con todas sus peculiaridades–, sino la deducción de los rasgos ontológicos del objeto, incluido en ellos el rasgo de ser un ente singular (lo que supone, obviamente, la constitución de un ente efectivamente existente).

Ahora bien, para llegar a esta conclusión –que en este trabajo sólo es esbozada, no íntegramente demostrada– será necesario partir de ciertos lineamientos generales de lectura de la *lógica*. Estos lineamientos propondrán una forma de articular la lógica subjetiva y la lógica objetiva, con el objeto de indicar una manera particular de comprender la vinculación entre objeto y concepto.

### **Los lineamientos de lectura de la lógica hegeliana**

Los lineamientos de lectura que propongo consisten en poner a la lógica subjetiva en un lugar preponderante y son los siguientes:

(1) La lógica subjetiva revela una perspectiva según la cual se debe leer a la lógica objetiva como *contenido temático* de

conceptos. Con esta expresión quiero decir lo siguiente: una vez entrados en la lógica subjetiva, descubrimos que las categorías desplegadas en la lógica objetiva, de acuerdo con las cuales pensábamos inmediatamente nuestro objeto de conocimiento bajo ciertas determinaciones, se revelan ahora como siendo ellas determinaciones del pensar, esto es, siendo conceptos. Es en este sentido que todas las categorías de la lógica objetiva son contenido temático de concepto, es decir, tema del pensar, aquello pensado por el pensar, el *qué* del pensar.

Es decir, la lógica objetiva es el pensamiento inmediato de objetos, son las formas en las que inmediatamente pensamos al objeto de conocimiento: lo pensamos como mero *ser*, como *algo*, con *cantidad*, con *cualidad*, etc. La lógica subjetiva, en cambio, nos revela que estas formas inmediatas de pensar al objeto son *formas del pensar*, es decir, *conceptos*. Y por tanto, las maneras particulares en la que pensábamos a los objetos por medio de dichos conceptos son el *contenido* temático del concepto (el contenido pensado en el concepto).

Si admitimos esto, también admitiremos que las determinaciones propias del concepto en tanto concepto han de hacerse presentes en la lógica objetiva, como una determinación de cada una de sus categorías. En palabras más claras: si descubrimos una nota distintiva del concepto –como por ejemplo, ser una estructura que articula tres momentos: universal, particular y singular–, esta nota distintiva debe estar presente en el ser, en el algo, en el uno, etc., pues estas formas de pensar el objeto se han revelado como conceptos y, por tanto, le son propias las determinaciones de éste.

(2) A su vez, sostenemos que la lógica subjetiva revela que las formas del pensar (concepto, juicio y silogismo) contienen un *contenido semántico inmanente*. En el estudio de las diferentes formas lógicas, Hegel revela paulatinamente que cada una de ellas impone por sí misma una determinación semántica al contenido temático circunstancial pensado en ella. Es decir, cada una de las

formas lógicas impone una cierta determinación a aquello pensado en ella.

A modo de ejemplo, podemos mencionar el juicio positivo: la forma propia del juicio implica pensar su contenido temático, aquello que es pensado en él, bajo la forma del sujeto y predicado. Ahora bien, pensar un determinado contenido bajo la forma del sujeto y predicado puede implicar pensarlo como *sustancia* y *propiedad*, o como *individual* y *universal*. En el estudio pormenorizado del juicio positivo, Hegel demostrará cómo la misma forma judicativa piensa una vez al sujeto como lo singular, para luego pensar al predicado como lo singular, implicando esto una contradicción que debe ser resuelta en las figuras siguientes. Aquí no consideraremos estos detalles. Nos interesa, en cambio, atender a la siguiente cuestión: pareciera que la propia estructura lógico-formal impone una cierta determinación sobre el contenido pensado en ella, una determinación de acuerdo con la cual el contenido debe ser pensado de cierta manera determinada, debe tolerar cierta determinación ontológica. Lo que hace las veces de sujeto debe soportar su determinación como un singular, como una sustancia; lo que hace las veces de predicado debe soportar ser determinado como una propiedad abstracta universal.

Es en este sentido que decimos que las formas lógicas (concepto, juicio y silogismo) poseen un contenido semántico inmanente: imponen una determinación propia al contenido circunstancial, que no depende del contenido temático pensado por medio de dichas formas.

(3) La relación entre lógica objetiva y lógica subjetiva hace pensar que el contenido temático presentado en la lógica objetiva es, a su vez, contenido semántico inmanente de la lógica subjetiva. Esto se sigue de admitir que las categorías de la lógica objetiva son contenido temático de los conceptos y de admitir que el comienzo de la lógica parte de lo inmediato. Dicho en otras palabras, si la lógica objetiva comienza de manera inmediata, sin supuestos y partiendo de las determinaciones inmediatas, entonces debe

suponerse que no toma contenido de ningún lado más que de aquello que necesariamente debe ya estar pensándose en el concepto puro. Si el comienzo por el ser no es sino también el comienzo por el concepto puro, el comienzo por lo que se debe ya estar pensando de manera inmediata en el concepto, entonces puede sospecharse que todo el contenido desplegado en la lógica objetiva es contenido (semántico) inmanente del concepto en cuanto concepto.

Es decir, si las formas de pensar al ser desplegadas en la lógica objetiva son necesariamente contenido pensado en un concepto y tal despliegue comienza sin presuponer nada ajeno al pensar mismo, cabe concluir que el desarrollo de las formas de pensar los objetos propio de la lógica objetiva no es otra cosa que el despliegue de un contenido inmanente del concepto en cuanto tal. Esto no obsta a que en la lógica subjetiva accedamos a un contenido semántico ulterior, propio del concepto en cuanto concepto, propio del pensar en tanto es pensado como *pensar* y no como *pensar esto o aquello*.

Creo que estos lineamientos generales pueden brindar un enfoque pertinente para demostrar que la lógica debe poseer un carácter ontológico y que lo singular debe ser deducido del concepto.

## **Ontología, concepto y singular**

En las secciones precedentes establecimos los siguientes lineamientos: En primer lugar, las categorías desplegadas en la lógica objetiva son siempre contenido temático del concepto. En segundo lugar, los conceptos contienen por sí mismos un contenido semántico inmanente, y éste determina a su vez al contenido temático del concepto, implicando esto que dicho contenido semántico determina también a la lógica objetiva. En tercer lugar, el contenido de la lógica objetiva es contenido

inmanente del concepto y de las formas puras del pensar estudiadas en la lógica subjetiva.

En esta sección, quisiera atender a la sección “subjetividad” de la “lógica subjetiva”, con el objetivo de evaluar la articulación entre concepto y singular. Como ya se ha indicado más arriba, estudiar la articulación entre el concepto y lo singular es, a su vez, analizar la relación entre lógica y ontología, es decir, entre pensar y ser.

Como sabemos, el tratamiento de la articulación de los momentos del concepto aparece en dicha sección “subjetividad”. Allí Hegel ofrece un estudio de los elementos de la lógica formal: concepto, juicio y silogismo. Este tratamiento comienza por el concepto, revelando que en él debe encontrarse una articulación de tres momentos presentes de manera simultánea: universal, particular y singular. El estudio del juicio se presenta como un momento de separación e intento de vinculación de dos momentos, que no logra realizar de forma plena su articulación. Finalmente, el silogismo se presenta como el medio a través del cual se logra la integración de los tres momentos del concepto, su articulación plena y satisfactoria.

Ahora bien, veamos cuáles son las implicancias de volver sobre la sección “subjetividad” teniendo en mente los lineamientos generales antes propuestos. Creo que el tratamiento de la articulación entre universal, particular y singular puede llegar a verse bajo una luz especialmente interesante para nuestra pregunta por el sentido ontológico de la lógica hegeliana.

Hegel demuestra que la estructura propia de lo conceptual exige la articulación de los momentos de lo universal, lo particular y lo singular. En el tratamiento del concepto, descubrimos que la estructura de lo conceptual supone la vinculación de un universal, un particular y un singular. En otras palabras, para que haya un concepto no basta con la mera abstracción de un rasgo general, sino que debe haber un universal aplicable a una instancia singular, con la posibilidad de ser acompañada por otras instancias

singulares que participen del universal pero puedan conformar otros subgéneros. Sin esta estructura, carecemos de lo conceptual. Dicho en otras palabras, lo conceptual no se configura por la mera característica común abstraída. El propio concepto de *lo conceptual* exige la articulación de un universal válido para posibles múltiples individuales, que a su vez deben poder ser diversos y en consecuencia capaces de configurar especies varias bajo un mismo universal.

Ahora bien, tal estudio del *concepto* no permite concluir, en principio, la necesidad de la deducción puramente conceptual y lógica del singular efectivamente existente. Hasta aquí, la articulación necesaria entre universal, particular y singular al interior del concepto no implica, necesariamente, que de un concepto deba deducirse una entidad singular efectivamente existente. Debe recordarse que la pregunta por la articulación entre concepto y entidad singular efectivamente existente nos resulta especialmente importante, pues tendrá que ver con el carácter ontológico que se deba atribuir (o no) a la lógica.

Aun si Hegel estuviera en lo cierto en lo referente a la estructura de lo conceptual, sólo podría decirse que el concepto de *concepto* exige la deducción del mero concepto universal de *lo singular*. Es decir, sabemos que todo concepto por ser concepto debe implicar la articulación de lo universal, lo particular y lo singular. Pero este singular, aquí pensado, es el mero concepto universal de lo singular. Esto no acredita que de algún concepto se deduzca una instancia singular efectivamente existente.

Creo que esto lo podemos entender mejor si lo vemos desde la perspectiva de la lógica trascendental kantiana. Las categorías kantianas de cantidad son unidad, pluralidad y totalidad. La bibliografía especializada discute cuál de estas categorías corresponde al juicio singular y al pensamiento de una unidad en un conjunto. Convencionalmente, tomemos para tal fin a la categoría de unidad. Vamos a suponer que la categoría de unidad es aquella que permite pensar un elemento unitario de un

conjunto. Si la categoría de unidad permite concebir a un único elemento de un conjunto, no por ello podemos decir que el mero pensamiento puramente conceptual llevado a cabo por medio de dicha categoría abstracta suponga la constitución efectiva de un individuo singular. Por más que utilicemos la categoría de unidad, ella, por sí misma, no nos conduce a deducir un individuo singular efectivamente existente.

Esto se debe a dos razones. En primer lugar, como sabemos, Kant exige la intuición: el pensar puro no constituye por sí mismo objeto alguno, más que el mero pensar de un objeto en general. En segundo lugar, la categoría de unidad es un mero concepto universal, como todo concepto. Y por tanto, no puede constituir por sí misma un objeto efectivamente singular, efectivamente existente.

Me detengo un poco más en este último punto. Aun admitiendo que las categorías puras del entendimiento son válidas para los objetos, aun admitiendo que el pensar puro es legítimamente aplicable al ser, de un mero pensamiento universal no cabría deducir una entidad singular. Es decir, aun si admitimos que el pensar constituye al objeto, constituye al ser, debe considerarse que del lado de las categorías no tenemos más que pensamientos universales, es decir, conceptos universales. Y estos conceptos universales, *aun si pudieran constituir al ser sin auxilio de la intuición*, no podrían constituir más que aquello que se debe corresponder a lo que ellos piensan. En otras palabras, si tales conceptos sólo pueden pensar algo universal, no pueden constituir más que algo universal y nunca algo singular.

Kant resuelve este problema a través de la invocación de la intuición. El concepto no brinda lo singular, sino que lo brinda la intuición. La intuición brinda el múltiple intuitivo que conforma a la entidad singular, la categoría provee su estructura ontológica universal. De esta manera, no se requiere demostrar la deducción de lo singular a partir de lo conceptual.

Esta sería la respuesta kantiana al problema de la relación entre concepto y singular (entendido como entidad singular efectivamente existente). Pero aquí no nos ocuparemos de esta respuesta. Nos interesa, por el contrario, el problema que surgiría de la supresión de la intuición. Como dijimos antes, supongamos que se probara que las categorías son capaces de constituir su objeto aún sin intuición, ¿cómo cabría que el mero pensar universal concebido en un concepto constituyera una entidad singular? Si lo constituido debe corresponderse con el concepto que lo constituye, el mero pensamiento universal sólo es capaz de constituir algo universal, una entidad universal, digamos, una idea platónica por ejemplo.

Como dijimos, Kant resuelve (o evade) el problema por medio de la referencia a la intuición. La pregunta sería si en la lógica de Hegel hay una constitución del singular efectivamente existente (es decir, si el pensar desplegado en la lógica piensa efectivamente lo singular, lo deduce de manera pura a través de conceptos y, por tanto, lo constituye de manera puramente conceptual) o si la lógica sólo presenta meros pensamientos universales de lo que es singular.

Admitir esta última opción implicaría a su vez admitir una dicotomía insalvable entre lo que se piensa y el ser, el mero pensamiento universal de lo singular y las entidades singulares efectivamente existentes. Dicho en otras palabras, ya transcurrida la *Fenomenología*, ya aprendido que no puede haber más objeto que el objeto del pensar (es decir, que no puede haber un objeto más allá del objeto del pensar y que todo objeto es objeto del pensar), es inadmisibles establecer una dicotomía entre lo que el pensar piensa como su objeto y lo que el objeto es en sí mismo. Si admitimos que la lógica piensa el mero pensamiento universal de la singular, mientras que las entidades efectivamente existentes son entidades singulares propiamente (es decir, no son entidades abstractas, universales, ideas platónicas), admitimos entonces una dicotomía insalvable entre el pensar y su objeto.



Como puede suponerse, nuestra respuesta es que la lógica de Hegel no admitiría una dicotomía entre lo que *el ser es por sí mismo* y *lo pensado sobre el ser* (cuestión aquí presentada como una dicotomía entre *los entes singulares* y *el mero pensamiento universal de lo singular*).

En efecto, si Hegel admitiera tal dicotomía, todo el procedimiento de la lógica se vendría abajo. La lógica comienza con el supuesto implícito de la concordancia entre ser y pensar. Pero tal concordancia no es un mero supuesto que queda fuera de la lógica, probado en la *Fenomenología*. Es un supuesto que, entiendo, debe ser probado (y es probado) en la misma lógica. El pasaje de la lógica objetiva a la lógica subjetiva, a través de las figuras de la reflexión es –a mi criterio– una demostración de que necesariamente el pensar emerge en el ser y de que el ser es siempre necesariamente el ser del pensar. El supuesto con el que la lógica comienza (la identificación entre ser puro y concepto puro) se demuestra en el pasaje de la lógica objetiva a la lógica subjetiva. Y produce consecuencias sobre el sentido general de la lógica, atribuyendo a mi entender un sentido ontológico fuerte a esta obra: en otras palabras, implicando que no puede haber una dicotomía entre *ser* y *pensar* que admita, de un lado, un *ser singular* y, del otro, *un pensamiento universal de lo singular*. De lo que se sigue: que o bien los objetos son entidades universales, o bien el pensar desplegado en la lógica alcanza el pensamiento de algo singular en tanto singular.

Volvamos sobre los lineamientos generales propuestos: todas las categorías de la lógica objetiva se revelan como contenido pensado en algún concepto. Ahora bien, las categorías de la lógica objetiva no son un mero pensar sobre el pensar; son a su vez un pensar inmediato del objeto. En ellas, a través de ellas, se piensa al objeto como *ser*, como *uno*, como *algo*, etc. Cada categoría es un *pensar algo*. Con ellas se piensa a todos y a cada uno de los objetos como siendo de determinada manera.

Aquello que se ha planteado como *ser*, como *uno*, como *algo*, etc., no ha sido presentado en la lógica objetiva sólo como una mera categoría universal. Cada categoría no es sólo un pensar universal (el mero concepto universal de cómo pensar en general al objeto de conocimiento), sino un pensar a cada objeto como siendo de tal y cual manera. El contenido pensado en un concepto vale en la lógica objetiva, además, como una determinación efectiva de cada uno de los objetos en concreto y no sólo como un mero *concepto universal* del ser, de lo uno, etc.

En este sentido, podríamos decir que el desarrollo de la lógica objetiva tiene dos niveles. Por un lado, el mero pensamiento universal planteado en cada categoría. Por el otro, el pensamiento efectivo de los objetos de acuerdo con dicha categoría. Esta distinción equivaldría a distinguir, por ejemplo, por un lado el mero concepto de *ser*, lo que este concepto como mero concepto universal implica, y por el otro, las consecuencias de pensar al objeto efectivo bajo tal categoría, de acuerdo con tal categoría. Creo que un ejemplo claro de esto puede advertirse en las secciones dedicadas al uno y a las fuerzas de atracción y repulsión. Allí Hegel no sólo deduce lo que la mera categoría universal de lo uno implica, sino que pareciera estar pensando entidades efectivamente existentes de acuerdo con estas categorías y las consecuencias que se siguen de la determinación o constitución de dichas entidades de acuerdo con dichas categorías<sup>3</sup>. En efecto, las fuerzas de atracción y repulsión no son explicadas meramente como conceptos abstractos, universales, sino que son pensadas en su articulación con múltiples entidades y concebidas en relación con su papel

---

<sup>3</sup> “Esta repulsión, en tanto es el poner a *muchos unos*, pero por medio de lo uno mismo, es el propio salir-fuera-de-sí de lo uno, pero hacia tales [seres] fuera de él, que son ellos mismos sólo unos. Es ésta la repulsión según el concepto, la repulsión existente *en sí*. La segunda repulsión es diferente de ésta, y es la que se asoma en seguida a la representación de la reflexión exterior, no como generación de los unos, sino sólo como el recíproco mantenerse alejados de unos que son presupuestos y ya *presentes*”. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, tomo I, trad. Rodolfo Mondolfo, Ed. Solar, Buenos Aires, 1982, p. 215. Como puede verse, el abordaje de las categorías aquí estudiadas parece estar vinculado antes con la *generación* de los unos que con la mera descripción del contenido de un concepto universal. En igual sentido, Hegel, *Enciclopedia* §97.

constituyente para con dichas entidades. Desarrollar esto aquí exigiría desviarnos del tema.

Si la lógica objetiva no supone sólo pensar el mero pensamiento universal de cierto modo de concebir al objeto (por ejemplo, el mero concepto universal del *algo*), sino supone pensar a cada uno de los objetos de acuerdo con dicha categoría (imponiéndoles así cierta determinación ontológica), entonces supone también pensarlos como *singulares*. Pensar múltiples entidades como *unos* en relación, exige pensar a cada uno de ellos como *singulares*.

Si los objetos han de ser singulares, dicha determinación les debe ser impuesta por medio de un concepto, tal determinación debe deducirse del concepto, han de ser determinados en concordancia con un concepto que permita pensar lo singular. Pero, como ya dijimos, no bastaría con el mero pensamiento universal de *lo singular*, con lo que se piensa una instancia universal. Para efectivamente tener en el plano de la lógica objetiva una determinación de los objetos como singulares, debe admitirse que el pensar puro por medio del cual se piensa *lo singular* no piense lo singular como meramente universal, sino que efectivamente piense a cada objeto como siendo efectivamente singular.

Si las determinaciones conceptuales que se encuentran en la lógica objetiva se derivan de un contenido inmanente del concepto puro y la lógica objetiva exige no sólo pensar categorías ontológicas universales, sino también pensar a cada objeto como siendo de cierta manera, debe suponerse que de este mismo concepto puro, de este mismo pensar puro, debe poder deducirse lo singular en cuanto singular, es decir, debe deducirse no sólo *el mero concepto universal de lo singular*, sino *el concepto que piensa lo efectivamente singular*, es decir, *un concepto que sea lo efectivamente singular*, un concepto que efectivamente concuerde con aquello que es pensado en él.

Invirtiendo los términos de la relación, diremos que si los objetos en general pueden ser pensados como instancias singulares, esto debe corresponder a una determinación conceptual de ellos como tales singulares. Pero dicha determinación conceptual sólo puede ser adecuada si por medio de ella se piensa no *lo singular en general*, sino un *singular en cuanto tal*. De esto se deduce que la determinación ontológica de algo como singular exige que lo singular mismo, lo singular en tanto singular sea él mismo deducido de la estructura del concepto puro.

Quizá, esto podría ser presentado desde otra perspectiva, diciendo que los rasgos generales del concepto (universal, particular y singular) deben presentarse en el terreno de la lógica objetiva, pero ya no como meras determinaciones universales del concepto, sino encarnadas de forma concreta en el contenido pensado en las categorías de la lógica objetiva, en el ser mismo pensado de acuerdo con estas categorías. Cuando la categoría *uno* piensa un objeto, no puede ser sólo un mero pensamiento universal, sino que debe tener en sí misma el momento de lo singular.

El resultado de esto no es la deducción de la famosa pluma del Prof. Krug, sino la deducción y efectiva constitución de los rasgos ontológicos generales de todos los objetos singulares: el pensamiento de instancias singulares efectivamente existentes, en sus determinaciones puras. Como si dijéramos, el pensar puro no sólo brinda la totalidad de las categorías de acuerdo con las cuales se constituirán los objetos singulares, sino que piensa y constituye a todos los objetos efectivamente existentes y singulares, pero únicamente en sus rasgos generales.

Como resulta evidente, aceptar esta lectura de la lógica implicaría dejar de concebirla en equiparación con la deducción metafísica. En semejanza con la propuesta de Longuenesse, nuestra propuesta parece integrar al interior de la lógica las tareas propias tanto de la deducción metafísica como de la deducción

trascendental<sup>4</sup>. Sin embargo, aun este esquema parece no responder del todo a la pretensión del proyecto lógico hegeliano por varias razones. Dejando de lado el rol del tiempo en la deducción trascendental (lo que se encuentra notoriamente ausente en la lógica hegeliana), la deducción trascendental consiste en la demostración de la validez objetiva de las categorías. Esto se logra demostrando que las categorías puras son condición de posibilidad de la experiencia (de lo que se sigue que valen para ella). Pero esto no significa que en la deducción trascendental hayamos asistido a la tarea efectiva de constitución intelectual de los objetos.

Toda la “doctrina trascendental de los elementos” de la *Crítica de la razón pura* parece estar enunciada desde un nivel que podríamos catalogar de explicitación reflexiva de elementos necesarios para la constitución de la experiencia. Se trata de exponer los elementos requeridos para que un sujeto cognoscente finito constituya, eventualmente, la experiencia. Si tal constitución se da o no se da, dependerá de si eventualmente se cumplen los requisitos requeridos o no. Es decir, de si hay tal sujeto cognoscente finito o no. Nosotros, lectores de la *Crítica*, corremos con ventaja en tanto sabemos que, en efecto, hay tal experiencia y, por tanto, suponemos fundadamente que debe haber tal sujeto cognoscente finito. Y para que haya tal experiencia, han de darse también los elementos requeridos estipulados por la *Crítica*.

Pero no es tarea de la *Crítica*, en todo caso, garantizar que exista tal sujeto finito, que haya experiencia ni que existan las entidades singulares. Este es un punto clave que a mi criterio distinguiría a la *Lógica* hegeliana de la *Crítica de la razón pura*: La deducción de lo singular en tanto singular no supone sólo establecer los requisitos lógicos necesarios para que un sujeto finito eventualmente existente piense y constituya entidades singulares,

---

<sup>4</sup> Longuenesse, Béatrice, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 20, 23.

sino que supone la efectiva constitución *eo ipso* de las entidades singulares efectivamente existentes. Pero, en el caso de la lógica hegeliana, tal constitución ya no estaría a cargo de un eventual sujeto cognoscente finito (condicionado y restringido por la eventual dación del dato intuitivo), sino del pensar puro de un sujeto cognoscente absoluto.

Como corolario, podemos decir una última palabra sobre la viabilidad de este proyecto. Quizá el punto que hace de manera especialmente cuestionable este proyecto es la notoria omisión de la temporalidad en la *Lógica* hegeliana. Difícilmente, pueda admitirse el pensamiento de una entidad singular sin la representación de su espacio-temporalidad (a menos que se vuelva a un modelo leibnizo-wolffiano en el que la distinción de entidades no se haga tomando a espacio y tiempo como principio de individuación, sino de acuerdo con sus determinaciones conceptuales, i.e. de acuerdo con las propiedades atribuidas y sus grados de perfección). Sin la temporalidad y espacialidad del objeto resulta dudoso determinar si se está ante el pensamiento de una entidad singular efectivamente existente o aun ante el mero concepto universal de un objeto en general. Cabría resolver este enigma, admitiendo que esta deducción de categorías continúa a través del resto de la *Enciclopedia*, en la filosofía de la naturaleza, donde sí encontramos una deducción del tiempo y el espacio. Pero esto exigiría analizar en qué consiste el pasaje de lo *lógico* a la naturaleza, lo que se encuentra de momento fuera de nuestro alcance.

## Bibliografía

- de Boer, K. "The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic", *The Review of Metaphysics*, Vol. 57, No. 4, Jun., 2004, pp. 787-822.
- de Boer, K., *On Hegel. The sway of the negative*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2010.

- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, 2 tomos, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, 3 tomos, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999 y ss.
- Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Houlgate, S., "Thought and Being in Kant and Hegel," *The Owl of Minerva*, 22, no. 2 1991.
- Houlgate, S., *The opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, Indiana, 2006.
- Longuenesse, Béatrice, *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Pippin, R., *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.





# El *amor*, el *destino* – y su destino: aspectos de lo intersubjetivo en la *Enciclopedia*

Miriam M.S. Madureira <sup>1</sup>

La concepción de libertad que aparece como *libertad concreta* en el complemento al §7 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel ha sido resaltada en diversas investigaciones más o menos recientes como una muestra de la importancia de la intersubjetividad, o de la dimensión comunicativa, en la filosofía del *espíritu objetivo* de Hegel, aunque no solamente en ella.<sup>2</sup> En ese complemento, como ya en el §7, se aborda el tema de la *voluntad* (*Wille*) como unidad de dos momentos abstractos y unilaterales de lo universal (*das Allgemeine*) y de lo particular (*das Besondere*), y se define el *concepto concreto de la libertad* como el hecho de que “lo universal”, al determinarse en un Otro (*ein Anderes*), permanece, empero, “en su limitación” (*in seiner Beschränkung*) consigo mismo (*bei sich*). Y Hegel afirma, acerca de ella:

Esa libertad ya la tenemos en la forma del sentimiento, por ejemplo en la amistad y el amor. Aquí no está uno unilateralmente dentro de sí mismo, sino que se limita con gusto

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma Metropolitana – Cuajimalpa, México; miriammsm@hotmail.com

<sup>2</sup> Por ejemplo por Honneth, Axel: *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001, p. 26s.

en relación con un otro, pero se sabe como sí mismo en esa limitación.<sup>3</sup>

Un aspecto relevante de esas interpretaciones, así como de aquellas que ven en el Hegel de Jena una concepción alternativa, abandonada posteriormente, de sistema, (Habermas), es la discusión acerca de una posible “represión”, o pérdida de relevancia, de esos mismos aspectos intersubjetivos o comunicativos, al igual que de conceptos a ellos asociados, como el de reconocimiento.<sup>4</sup> Esa represión se notaría, según algunas de esas interpretaciones, sobre todo en la filosofía del Hegel tardío, y tendría como consecuencia un posible carácter “monológico” (Habermas) –o, por lo menos, asimétrico - de su concepción “madura” de espíritu.<sup>5</sup>

No pretendo en lo que sigue retomar directamente esta discusión, sino volver a ella a partir de algo que podría parecer un aspecto menor suyo. En la medida en que esa concepción de libertad se basa directamente en concepciones del Hegel temprano que siguen apareciendo en sus obras posteriores, en las que la relacionalidad intersubjetiva característica de la dimensión “comunicativa” es evidente (i.e., el hecho de que la intersubjetividad se piense a partir de relaciones), me parece que podría ser interesante investigar en qué contextos y de qué forma

---

<sup>3</sup> Cf. Hegel, G.W.F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en: id.: *Werke*. Frankfurt a.m. Suhrkamp, 1993. Vol. 7, §7 Complemento: “*Diese Freiheit haben wir schon in der Form der Empfindung, z.B. in der Freundschaft und der Liebe. Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst*“. La obra de Hegel será citada a partir de la edición Suhrkamp indicada. Todas las traducciones son mías, MMSM.

<sup>4</sup> Cf. Theunissen, Michael: „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts“, en: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (org.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 317-381; y Habermas, Jürgen: „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes“, en: id.: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1969, pp. 9-47.

<sup>5</sup> Sobre el carácter „monológico“, cf. Habermas, op. cit, p. 21; acerca de la asimetría, cf. Siep, Ludwig: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/München: Karl Alber, 1979, p. 278s.

aparecen esas concepciones en la que fue, en su 3ª edición (1830), la última obra de Hegel, esto es, la *Enciclopedia*.<sup>6</sup> Me refiero aquí no sólo al *amor*, al que se asocia la libertad concreta de forma explícita, sino también a otro concepto que se podría vincular, aunque de otra manera, al carácter relacional propio de ella: la concepción del *destino* de los escritos de Frankfurt. Ambos aparecen, en los escritos de Frankfurt, como asociados a una forma de unificación basada en una relación, que se caracteriza, por lo menos en principio, por la simultánea identidad y diferencia entre sus dos polos, aunque, como veremos, el resultado de esa relación difiere en cada caso. En el marco de este ensayo lo que pretendo es, así, investigar (parafraseando a Hegel) el *destino* de esas dos concepciones de la unificación en la *Enciclopedia*, con el objetivo de reflexionar, indirectamente, acerca del peso relativo en esta obra de la relacionalidad intersubjetiva que aparece en el concepto de *libertad concreta* de la *Filosofía del Derecho*. Después de exponer la concepción del *amor* y del *destino* tal como aparecen en los escritos de Frankfurt (I.), pasaré a mostrar la manera en que esas concepciones aparecen en algunos pasajes de la *Enciclopedia* (II.), para concluir con breves palabras acerca de su *destino* (III.). Me parece posible encontrar en la forma en que el *amor* y del *destino* aparecen en la *Enciclopedia* una confirmación indirecta de lo que otras interpretaciones encontraron: el aspecto intersubjetivo en sentido enfático de la filosofía de Hegel -sobre todo la del *espíritu objetivo*- pierde, por lo menos parcialmente, su lugar frente a la concepción sustantiva del espíritu autocognoscente.

Como se sabe, tanto la concepción del *amor* como la del *destino* aparecen en los escritos de Frankfurt como respuestas a aquello que ya el joven Hegel identificaba como el problema de la *escisión* (*Entzweiung*), presente para él tanto en la religión de la época - tema central de sus escritos tempranos - como en la época como un todo. Si en Jena Hegel encontraría en la filosofía y en la

---

<sup>6</sup> Cf. Hegel, G.W.F.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en: id.: *Werken*, Vol. 8, 9 y 10.

autocomprensión del espíritu la solución a la escisión, sus escritos anteriores buscaban una respuesta a ese problema en la religión y en diversos conceptos asociados a la idea de unificación. En ese contexto aparecerán los conceptos de *amor* y *destino* en el Hegel temprano.

En efecto, ya antes de los escritos de Frankfurt aparece en Hegel el *amor* como asociado a una idea de identidad con el otro y de reconocimiento recíproco. La que posiblemente sea la primera aparición del *amor* en ese sentido en la obra de Hegel se encuentra, de hecho, en lo que se ha publicado con el título *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (1793-94); en esos fragmentos el *amor* aparece como “principio fundamental del carácter empírico”,<sup>7</sup> “en la medida en que el amor se encuentra a sí mismo en otros seres humanos o, mejor, olvidándose de sí mismo sale de su existencia, por así decirlo vive, siente y es activo en otros”.<sup>8</sup>

Pero será en sus escritos de Frankfurt (1797-1800) donde el *amor* asumirá, más allá de la relación interpersonal del amor propiamente dicha - un papel central, opuesto a la positividad y la *escisión*, como relación estructurante de aquello a que Hegel denomina *vida*, concepto que anticipa por su parte al concepto de *espíritu*. En efecto, ya en sus primeros escritos de Frankfurt - por influencia de filosofía de la unificación de Hölderlin, como lo mostró Dieter Henrich -<sup>9</sup> el *amor* aparece explícitamente como forma de unificación caracterizada por una relación de identidad y diferencia: “El amado no nos es opuesto, él es uno con nuestra esencia; nos vemos en él, y luego él no es nosotros - un milagro que no logramos comprender”.<sup>10</sup> Y, poco después, en los escritos

<sup>7</sup> Cf. Hegel, G.W.F.: *Frühe Schriften*, en *Werke*, vol. 1, p. 30.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*: „insofern als die Liebe in anderen Menschen sich selbst findet oder vielmehr sich selbst vergessend sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in anderen lebt, empfindet und tätig ist.“

<sup>9</sup> Cf. Henrich, Dieter: „Hegel und Hölderlin“, en *id.*: *Hegel in Kontext*. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1971, pp. 9-40.

<sup>10</sup> Cf. Hegel, *Frühe Schriften*, p. 248: “Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir - ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen.”

sobre *El espíritu del Cristianismo*, la asociación del *amor* con la *vida (Leben)* se hará evidente: “En el amor el ser humano se ha encontrado a sí mismo en un otro, porque él es una unificación de la vida, presupone separación, un desarrollo, multiplicidad formada de facetas de la misma.”<sup>11</sup>

La *vida* como *unificación de la unificación y la no-unificación*, expresión que Hegel usaría en sus últimos escritos de Frankfurt (por lo menos para describir la *vida* desde el punto de vista de la *reflexión*),<sup>12</sup> tiene su origen, así, en la relación de identidad y diferencia característica del *amor*. Esa *unificación de la unificación y la no-unificación* pronto se convertiría, como se sabe, en la *Identidad de la identidad y la no-identidad* y, posteriormente, en la consciencia como lo *otro-de-sí-mismo* que es constitutiva de la autocomprensión del *espíritu* como un todo. Así, del *amor* como relación interpersonal a la *libertad concreta* como aquello que define al espíritu -no sólo como *espíritu objetivo* en su realización- no parece por lo tanto haber más que un paso; no es por acaso que se puede ver en la unificación del *amor* el origen no sólo de la concepción de reconocimiento, central en la filosofía del espíritu objetivo, sino de la propia dialéctica.

Por otro lado, en los últimos escritos de Hegel en el período de Frankfurt aparecerá también otro concepto asociado al concepto de *vida* relacionado con una forma de unificación de lo escindido. En efecto, uno de los aspectos de los escritos asociados a *El Espíritu del Cristianismo* es el diagnóstico que Hegel hace de lo que habría pasado con ese *espíritu* - basado en el *amor*, y él mismo *vida* -; es decir, de su *destino*. Aunque Hegel hablará aquí de diferentes *destinos* históricos (además del *destino* del Cristianismo, Hegel tratará en los escritos relacionados con éste también del *destino* del judaísmo, de Jesús y de la comunidad cristiana), la

---

<sup>11</sup>Cf. id., p. 394: “*In der Liebe hat der Mensch sich selbst in einem anderen Wiedergefunden; weil sie eine Vereinigung des Lebens ist, setzt sie Trennung, eine Entwicklung, gebildete Vielseitigkeit desselben voraus.*“

<sup>12</sup> Cf. id. p. 422.

noción de *destino* aparece para Hegel en estos escritos en primer lugar relacionada una forma de castigo frente a una infracción a la ley, o de un crimen, opuesta a la noción de la *pena* asociada a la ley (*Strafe*).<sup>13</sup>

En el contexto de esos escritos, tanto el castigo como destino como el castigo asociado a la ley se definen como correctivos; sin embargo, según la interpretación de Hegel, en la justicia punitiva (*strafende Gerechtigkeit*) asociada a la *ley*, la pena, ya presupuesta en la ley, se opone de manera abstracta al crimen, y no logra reintegrar al individuo que ha infringido la ley. El carácter de universalidad abstracta de la ley se contrapone al individuo de manera absoluta. Por otro lado, el tipo de correctivo asociado al destino permite una reconciliación del infractor con el todo de la vida que ha sido rota por él, porque en lo destruido por la infracción el individuo que ha cometido la infracción puede reconocer, no al universal abstracto, sino a su propia vida: “El criminal piensa que tiene que ver con vida extraña, pero ha destruido solamente su propia vida.”<sup>14</sup> Es interesante observar que también el *destino* está asociado con el *amor*, en la medida en que la reconciliación tiene como resultado el reconocimiento por parte del individuo de ser él mismo parte del otro con quien se reconcilia: “El sentimiento de la vida que se reencuentra a sí misma es el amor y en él se reconcilia el destino.”<sup>15</sup>

Sin embargo, una distinción es aquí importante: mientras – como se percibe en las definiciones arriba citadas – el concepto del *amor* describe la unificación de dos individuos (o de dos polos de la relación) en un todo común en el que se mantienen claramente identidad y no-identidad, la reconciliación operada por el *destino*, aunque parte de esa distinción, se caracteriza por la reconciliación

---

<sup>13</sup> Cf. id, p. 338ss.

<sup>14</sup> Cf. id. p. 343. “*Der Verbrecher meinte es mit fremdem Leben zu tun zu haben; aber er hat nur sein eigenes Leben zerstört.*”

<sup>15</sup> Cf. id. p. 346.: “*Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal*”

de un individuo vivo con el todo de la *vida* de que se había apartado: “[...] en el destino el ser humano reconoce su propia vida”.<sup>16</sup>

Se trata aquí, así, de una relación de reconocimiento del individuo en el todo a la que se podría llamar vertical -por oposición a la horizontal de la unificación (o la unidad) de dos individuos presente en el *amor*-. En ella se mantiene todavía algo de la reciprocidad presente en el *amor*, ya que, según Hegel, el todo de la *vida* aparece al individuo que se reconcilia a través del *destino* como algo “individual” (*ein Individuelles*),<sup>17</sup> y no como lo universal abstracto de la pena propiamente dicha. Sin embargo, en la medida en que el individuo se reconoce en un todo que lo incluye, se inserta en el *destino* cierta asimetría que no estaba presente en el *amor*: la identidad y no-identidad entre los dos polos tiende a ser absorbida por la identidad de la parte con el todo. Esa distinción entre las dos concepciones se mantendrá, me parece, en el modo en que aparecen esos dos conceptos en obras posteriores, en particular en la *Enciclopedia*.

## II.

Pasemos ahora la *Enciclopedia*. Aunque es evidente que las concepciones del *amor* y del *destino* ya no tendrán aquí la función central que tenían en los escritos de juventud (sobre todo en caso del *amor*), una revisión general de la obra mostrará que ellas aparecen en diversos pasajes de la *Enciclopedia* en los sentidos relevantes para nuestra investigación. También aquí estarán presentes el *amor* como la relación intersubjetiva de la identidad-y-no-identidad del reconocimiento horizontal y el *destino* como relación vertical de reconocimiento de una parte en un todo. En cuanto al *amor*, esto es evidente incluso en apartados dedicados a

---

<sup>16</sup> Cf. id., p. 345 “*Im Schicksal aber erkennt der Mensch sein eigenes Leben [...]*”

<sup>17</sup> Cf. id. p. 342.

la Filosofía de la Naturaleza – por ejemplo, como descripción de la relación sexual como constitución del *género* (*Gattung*):

El género en él [el individuo] es por tanto, como tensión contra la inadecuación de su realidad efectiva singular, la pulsión por alcanzar en el otro de su género su sentimiento de sí mismo, de integrarse con él mediante la unión y, a través de esta mediación, de fusionar al género consigo mismo y llevarlo a la existencia.<sup>18</sup>

Pero la descripción de las apariciones de esos conceptos no nos podría permitir más que un recuento anecdótico de su presencia en la *Enciclopedia*, si no fuera por el hecho de que hay más. En efecto, ya en el primer apartado de su primera parte, la *Ciencia de la Lógica*, el apartado *Concepto Preliminar* (*Vorbegriff*), aparece de manera explícita, en el complemento 2 al §24, una definición de la libertad en la que se puede reconocer claramente la libertad concreta heredera de la relación de identidad y diferencia de la concepción temprana del *amor* del inicio de la *Filosofía del Derecho*; y esa concepción de libertad se asocia claramente, en más de un pasaje en la *Enciclopedia*, tanto al *amor* como al *destino* (como forma de pena), y muchas veces a ambos en el mismo pasaje.

También en el *Concepto Preliminar* define Hegel a la libertad como el “estar en su otro consigo mismo”, de forma que se mantenga, en la diferencia con el otro, la identidad: la libertad, afirma, “está solamente ahí donde ningún otro sea para mí lo que yo mismo no soy”.<sup>19</sup> Y esa misma concepción se repite, con formulaciones variables pero también de manera explícita, en otros

---

<sup>18</sup> Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, en id., *Werke*, vol. 9, §369: „Die Gattung in ihm ist daher als Spannung gegen die Unangemessenheit ihrer einzelnen Wirklichkeit der Trieb, im Anderen seiner Gattung sein Selbstgefühl zu erlangen, sich durch die Einung mit ihm zu integrieren und durch diese Vermittlung die Gattung mit sich zusammenzuschließen und zur Existenz zu bringen“.

<sup>19</sup> Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, en id., *Werke*, vol.8, §24, complemento 2: “So ist der Geist rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dies, in seinem anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein.” “Freiheit ist nur da wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin”.



apartados de la obra, como por ejemplo en el complemento al §382, en el apartado sobre el *Concepto del Espíritu*, al inicio de la Filosofía del Espíritu: “Pero la libertad del espíritu no es una mera independencia fuera del Otro, sino una independencia del Otro alcanzada en el Otro”.<sup>20</sup>

Ya su asociación con la nociones de *amor* y *destino* es evidente en el capítulo *La Acción Recíproca (Die Wechselwirkung)* del apartado C. *La realidad efectiva (Die Wirklichkeit)* de la *Doctrina de la Esencia (Die Lehre vom Wesen)* de la *Enciclopedia* – último apartado de ésta, en el que se trata del paso de la *necesidad* a la *libertad* como conciencia de la identidad entre ambas. También aquí Hegel describe, en el complemento al §158, otra vez su concepción de la “libertad concreta y positiva” (*konkrete und positive Freiheit*) como el hecho de que “en la relación con el otro cada cual está consigo mismo y converge consigo mismo”.<sup>21</sup> Esa libertad es entonces asociada a la idea de necesidad y a la noción de pena derivada de la noción temprana de *destino*:

El ser humano ético es consciente del contenido de su acción como necesaria, válido en y por sí mismo, y sufre tan poco una ruptura de su libertad que, al contrario, esta se vuelve una libertad real y con contenido sólo a través de esa consciencia, diferentemente del arbitrio como la libertad sólo posible y aún sin contenido. Un criminal que es castigado puede considerar la pena que se le aplica como limitación de su libertad; en realidad es empero la pena no una violencia extraña a la que está sometido, sino sólo la manifestación de su propia acción, y en la medida en que él lo reconoce se comporta así como libre.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, en id., *Werke*, vol.10, §382: “Die Freiheit des Geistes ist aber nicht bloß eine außerhalb des Anderen, sondern eine im Anderen errungene Unabhängigkeit vom Anderen”.

<sup>21</sup> Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, en id., *Werke*, vol.8, §158, complemento: “jedes in der Beziehung auf das andere bei sich selbst ist und mit sich selbst zusammengeht”

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*: “Der sittliche Mensch ist sich des Inhalts seines Tuns als eines Notwendigen, an und für sich Gültigen, bewußt, und leidet dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, daß diese vielmehr erst durch dieses Bewußtsein zur wirklichen und inhaltvollen Freiheit wird, im Unterschied von der Willkür als der noch inhaltlosen und bloß möglichen Freiheit. Ein Verbrecher, welcher bestraft wird, mag die Strafe, die ihn trifft, als ein Beschränkung seiner Freiheit betrachten; in der Tat ist jedoch die

Y a continuación Hegel asocia la “liberación” (*Befreiung*) operada por el *destino* al *amor*, al afirmar que “[c]omo existente para sí esa liberación se llama Yo, como espíritu libre que se desarrolla hacia la totalidad, espíritu libre, como sentimiento, amor, y como placer, beatitud”<sup>23</sup>

El punto, entonces, estará en determinar, a partir de la definición de libertad como *estar-consigo-mismo-en-el-otro* que aparece aquí por primera vez en el *Concepto preliminar*, qué concepción del otro predomina: el otro del *amor* (en cuyo caso tendremos un predominio del reconocimiento recíproco horizontal característico de éste), o el otro del *destino* (en cuyo caso tendremos el predominio del vertical, entendido bajo la forma del reconocimiento no necesariamente recíproco de una parte en el todo). En lo que sigue veremos que se pueden reconocer en el uso de las concepciones de *amor* y *destino*, comprendidas en su relación con el concepto de libertad en la *Enciclopedia*, indicios de la confirmación de la verdad de la segunda alternativa.

El predominio, en el uso de los conceptos de *amor* y *destino* de la *Enciclopedia*, de la relación vertical del *destino* sobre la horizontal del *amor* se puede comprobar tanto a partir de una como de la otra de esas dos concepciones. En lo que se refiere al *amor*, es, antes de todo, fácilmente perceptible que, aunque, como afirmamos, no es difícil encontrar en la *Enciclopedia* referencias a la noción de *amor* como identidad y no-identidad, (al igual que a su relación con una concepción de libertad), éstas no tienen la importancia en la obra que el *Concepto preliminar* haría suponer, lo cual parecería confirmar el carácter anecdótico del uso de ese término. Pero más significativo aún para nuestra investigación es el hecho de que, cuando aparecen, las relaciones horizontales

---

*Strafe nicht eine fremde Gewalt, der er unterworfen wird, sondern nur die Manifestation seines eignen Tuns, und indem er dies anerkennt, so verhält er sich hiermit als ein Freier.*“

<sup>23</sup> Cf. *ibid.*, §159: „Als für sich existierend heißt diese Befreiung Ich, als zur Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuß Seligkeit.“

asociables al *amor* apuntan hacia la dimensión vertical, que, como ya el *destino* en los escritos tempranos, aparece como el reconocimiento de una parte el todo, de forma que en la *Enciclopedia* ambas nociones convergen.

En primer lugar, no parece ser por casualidad que gran parte de las referencias al *amor* y a la *libertad* en el sentido de la *libertad concreta* aparezcan en la *Enciclopedia* con gran frecuencia concentradas en los segundos momentos de los tres de las que constan de cada apartado, y justamente en el límite entre éstos y sus respectivos terceros apartados – es decir, en las transiciones de los momentos relacionados, en la estructura del sistema hegeliano, con la reflexión, o la relación, a sus respectivos momentos de identidad sustantiva. Ello se nota en por lo menos tres puntos de la *Enciclopedia*: en la parte dedicada a *Lógica* aparece el *amor*, como vimos, en C. *La realidad efectiva*, que es el último apartado de la parte II, *La Doctrina de la Esencia (Lehre vom Wesen)*; en la *Filosofía del espíritu*, como sería de esperarse, el *amor* aparece sobre todo en el apartado dedicado al *Espíritu objetivo* (aunque no en el segundo momento de éste); y, antes de ello, aún en el apartado del *Espíritu subjetivo*, aparece el *amor* en el apartado B. *La Fenomenología del Espíritu*, y, dentro de éste, justamente en la transición de b. *Autoconsciencia* a c. *Razón* (y, así, además -ya que *Razón* en esta versión de la *Fenomenología del espíritu* sólo ocupa dos parágrafos cortos-, prácticamente en el paso de B. *La Fenomenología del Espíritu* a C. *Psicología*). Así, es como si la relación recíproca de unificación relacionada con el *amor* remitiera siempre a la unificación con el todo característica del *destino*.

En efecto, es notorio, y no sólo en estos pasajes, que, aunque la horizontalidad no se ha perdido totalmente, Hegel tiende a enfatizar, a diferencia de lo que ocurría en sus escritos tempranos y contrariamente a lo que parecería sugerir la propia definición de la libertad concreta en el *Concepto preliminar*, también en el caso del *amor* (y no sólo en el del *destino*) el hecho de que esas relaciones apuntan hacia la sustancialidad de la identidad sobre la

cual reposan – es decir, la relación de reciprocidad del *amor* se apoya en, y se concibe a partir de, la identidad que subyace a los dos polos de la relación. Así, ya la mención al *destino* y al *amor* en el capítulo citado sobre la *Acción recíproca* Hegel deja claro que la identidad entre los dos polos de la relación deriva de que son momentos de *un todo*:

los unidos el uno al otro no [son] extraños el uno al otro, sino sólo momentos de *un todo* [...] del cual cada uno está consigo mismo en relación con el otro, y converge consigo mismo.<sup>24</sup>  
(cursiva en el original, MMSM)

De la misma manera, todas las menciones que, en la Filosofía de la Naturaleza o incluso en la del Espíritu, se hacen de la relación sexual, en las que ésta aparece de manera equivalente al *amor*, enfatizan la unidad de la relación, que corresponde al *género* (*Gattung*) en la naturaleza,<sup>25</sup> o a su base ética en el *amor* y la *familia* en el espíritu objetivo: “La relación sexual alcanza en la familia su significado y determinación ética y espiritual”.<sup>26</sup>

Y lo mismo ocurre en otros pasajes en los que se trata de la relación entre las relaciones recíprocas características del *amor* y su fundamento ético. Así, por un lado, la *autoconsciencia universal* (*allgemeines Selbstbewußtsein*), capítulo que en la *Enciclopedia* sigue inmediatamente a la lucha por el reconocimiento de la *Fenomenología del espíritu*, aparece caracterizada por relaciones a las que Hegel describe como de reconocimiento recíproco, en el sentido de las descripciones del *amor*:

---

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, §158: „die einander Gebundenen [sind] einander nicht fremd, sondern nur Momente eines Ganzen [...], deren jedes in der Beziehung auf das andere bei sich selbst ist und mit sich selbst zusammengeht.“

<sup>25</sup> Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, en *id.*, *Werke*, vol.9, § 369.

<sup>26</sup> Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, en *id.*, *Werke*, vol.10, §397:“Das Geschlechtsverhältnis erlangt in der Familie seine geistige und sittliche Bedeutung und Bestimmung”.

La autoconsciencia universal es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, de los cuales cada uno tiene como individualidad libre independencia absoluta, pero a través de la negación de su inmediatez o deseo, no se diferencia del otro, es autoconsciencia universal y objetiva y tiene la universalidad real como reciprocidad de tal manera que ella se sabe reconocida en el otro libre en la medida en que ella reconoce el otro y lo sabe libre.<sup>27</sup>

Sin embargo, por otro lado, Hegel deja inmediatamente claro que ésta es la “forma de la consciencia de la sustancia [énfasis de Hegel] de toda espiritualidad esencial” – es decir, aclara enseguida, “de la familia, de la patria, del Estado, al igual que de todas las virtudes del amor, de la amistad, de la valentía, del honor, de la fama.”<sup>28</sup>

Esa sustancialidad es la que aparecerá concretizada en las relaciones descritas en el apartado de la eticidad (*Sittlichkeit*) como constitutivas del espíritu objetivo. Si al hablar de la relación sexual se apuntaba, desde el punto de vista de la naturaleza, hacia la unidad de los individuos naturales en el género, al hablar del amor en el marco de la vida ética – lo que de hecho se hace en los apartados dedicados a ello en la Eticidad ;sin que aparezca siquiera la descripción de la relación de *amor* como reciprocidad de la que Hegel había partido para su definición de la libertad! - el énfasis estará en la institucionalización de la relación de amor en la *familia* y el *matrimonio*. Éste contendría “el momento natural” descrito: “la relación sexual, elevada a determinación espiritual (*das*

---

<sup>27</sup> Cf. id.: §436: “*Das allgemeine Selbstbewusstsein ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit absolute Selbstständigkeit hat, aber vermöge der Negation seiner Unmittelbarkeit oder Begierde, sich nicht vom anderen unterscheidet, allgemeine (Selbstbewusstsein) und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß.*“

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*: „*Form des Bewusstseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit, der Familie, des Vaterlandes, des Staats, sowie aller Tugenden, der Liebe, Freundschaft, Tapferkeit der Ehre, des Ruhms*“

*Geschlechtsverhältnis, aber erhoben in geistige Bestimmung*):<sup>29</sup> “La unidad sustantiva haz del matrimonio un lazo indiviso de personas – un matrimonio monogámico; la unión corporal es consecuencia del lazo ético anudado”<sup>30</sup>

Y, como no podría dejar de ser, también la última vez en que el *amor* aparece en la *Enciclopedia* en el sentido que nos interesa, justamente en el apartado sobre el Estado, el énfasis recae de nuevo sobre la sustancialidad, ahora consciente de las relaciones de la vida ética:

El Estado es la substancia ética autoconsciente – la unión del principio de la familia y de la sociedad civil; la misma unidad que está en la familia como el sentimiento del amor, es su esencia, la que empero contiene al mismo tiempo a través del segundo principio del querer cognoscente y activo por sí mismo la forma de universalidad conocida.<sup>31</sup>

También en lo que respecta a la noción del *destino* se puede observar un desarrollo equivalente. Si en la noción temprana de *destino* todavía se percibía, en el hecho de que Hegel describiera al todo de la vida frente al individuo como algo “individual” (“*ein Individuelles*”), algo de la identidad-y-no-identidad característica de la reciprocidad de las relaciones del *amor*, en la noción de *destino* de la *Enciclopedia* el aspecto de reciprocidad es aún menos nítido.

Es verdad que el *destino* remite en la *Enciclopedia* a la idea de la convergencia entre la *necesidad* y la *libertad* y que a esa convergencia Hegel asocia evidentemente la identificación consciente, y por ello libre, con la necesidad. Sin embargo, a pesar

---

<sup>29</sup> Ibid. §518.

<sup>30</sup> Ibid. §519: “Die substantielle Innigkeit macht die Ehe zu einem ungeteilten Bande der Personen – zu monogamischer Ehe; die körperliche Vereinigung ist Folge der sittlich geknüpften Bandes.”

<sup>31</sup> Cf. ibid. §535: “Der Staat ist die selbstbewusste sittliche Substanz – die Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft; dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein Wesen, das aber zugleich durch das zweite Prinzip des wissenden und aus sich tätigen Wollens die Form gewußter Allgemeinheit enthält. [...]”

de ello, es difícil no ver aquí una identificación todavía más unilateral que la que había antes del individuo con el todo del espíritu. Me atengo aquí a dos pasajes de la *Enciclopedia* en los que la noción de *destino* aparece claramente. En el capítulo sobre la *Acción recíproca*, por ejemplo, Hegel asocia la identidad que se establece en la “convergencia de sí consigo mismo en el otro” (“*Zusammengehen Seiner im Anderen mit Sich selbst*”), correspondiente al reconocimiento de la necesidad “o del destino”, a “una liberación” (*eine Befreiung*), a la que a continuación él asocia, como citamos arriba, el *yo*, el *espíritu libre*, el *amor*, la *beatitud*.<sup>32</sup>

Pero, a pesar de tratarse de una liberación, Hegel describe ese paso como “el más duro” (*der härteste*).<sup>33</sup> Lo que disuelve su dureza es “el pensar de la necesidad” (*das Denken der Notwendigkeit*),<sup>34</sup> el que corresponde a la liberación del individuo en la idea absoluta, como expone el complemento al párrafo anterior: “En realidad es ésta la más elevada independencia del ser humano, saberse determinado sin más por la idea absoluta”.<sup>35</sup>

La misma concepción aparece en el inicio del apartado dedicado a la Eticidad, en el §516, asociado ahora a una definición de la *virtud* y a la idea de *deber ético*. La *virtud* se define para Hegel justamente por la aceptación de lo que aquí aparece como “objetividad substantiva, el todo de la realidad ética efectiva” (*die substantielle Objektivität, das Ganze der sittlichen Wirklichkeit*): ella es “un comportamiento hacia el ser como algo no-negativo y, así, un reposar tranquilo en sí mismo” (*ein Verhalten zum Sein als nicht Negativem und dadurch ruhiges Beruhen in sich selbst*). En la relación con la “objetividad substantiva” ella es también, en tanto

---

<sup>32</sup> Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, en id., *Werke*, vol.8, §159: „Als für sich existierend heißt diese Befreiung Ich, als zur Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuß Seligkeit.“

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid., §158, complemento: “Überhaupt ist dies die höchste Selbstständigkeit des Menschen, sich als schlechthin bestimmt durch die absolute Idee zu wissen [...]“.

que *confianza* (*Vertrauen*), “actuar intencional por ella” (*absichtliches Wirken für dieselbe*) y, finalmente, afirma Hegel, “la capacidad de sacrificarse por ella” (*für sie sich aufzuopfern*) (§516).

Así, aceptar al *destino* implica, en el contexto de la *Enciclopedia*, la *confianza* en la *objetividad substantiva* que unifica *libertad* y *necesidad*, y es, al mismo tiempo, *sacrificarse por ella* y *reposar en ella*, una *liberación* que es al mismo tiempo el paso *más duro* y una *dureza* que sólo se disuelve al *saberse* el individuo *determinado sin más por la idea absoluta*. No es difícil percibir aquí que el tipo de reposo y liberación que obtiene el individuo al saberse determinado por la idea absoluta corresponde a una identificación de él con el todo para la cual no existe una contraparte equivalente por parte del todo. El Otro del destino ya no es algo “individual”; aun siendo todavía “mi propia vida”, el *destino* parece exigir de mí más de lo que yo podría exigir de él.

### III.

¿Qué se puede concluir, entonces, acerca del *destino* en la *Enciclopedia* de las concepciones tempranas del *amor* y del *destino*? Si la concepción del *amor* tiende, en la *Enciclopedia*, a enfatizar la unidad substantiva común frente a la reciprocidad de las relaciones intersubjetivas que la forman, y en el *destino* el todo de la vida, o del espíritu, deja de aparecer como algo “individual”, es porque *amor* y *destino* convergen en la verticalidad de una relación con el todo que ha perdido lo que en los escritos tempranos todavía tenía de simétrica. En lo que respecta a la noción que correspondía a la *libertad concreta*, las consecuencias de ello estarían en el énfasis en su carácter sustantivo, en lugar de la reciprocidad intersubjetiva, comunicativa, que derivaba de su definición en la *Filosofía del derecho*.

Sería fácil concluir de lo anterior que la concepción de espíritu del Hegel “maduro” corresponde al carácter “monológico” o a la represión de la intersubjetividad que le han atribuido



Theunissen y Habermas. De hecho, fuera de contexto, incluso la primera definición de la libertad concreta de la *Enciclopedia* que citamos podría sonar menos como ejemplo de reciprocidad y reconocimiento que como caso extremo de solipsismo: “La libertad está solamente ahí donde ningún otro sea para mí lo que yo mismo no soy”<sup>36</sup>.

Pero quizá no sea para tanto. Hegel mismo se traiciona al hablar de lo “duro” que es aceptar la *necesidad* del destino, y del carácter de *sacrificio* que ello implica. Si hay dureza y sacrificio, es porque tal vez la identidad con el todo en el todo no sea tan perfecta como podría parecer. Tal vez ese *reposar* no sea tan tranquilo como se supone.

Lo que me parece, empero, innegable, es que, en el marco de la *Enciclopedia*, el *amor* termina sometiéndose, por lo menos parcialmente, al *destino*: la *libertad concreta* basada en la noción de *estar-en-si-mismo-en-el-otro* tiende a someterse a la libertad como *objetividad sustantiva* de las instituciones. Esta no es una tesis nueva, pero es éste, me parece, un punto que es necesario tener claro: un *destino* que se sometiera al *amor*, o que, por lo menos, estuviera abierto a su transformación por él, es algo que en el Hegel de la *Enciclopedia* aparece, cuando mucho, sólo marginalmente.

---

<sup>36</sup> Ibid. §24, complemento 2: “*Freiheit ist nur da wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin*”.



# **Sobre la universalidad concreta del Estado: reflexiones a partir de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* y de los *Principios de la Filosofía del Derecho***

*Óscar Cubo Ugarte*<sup>1</sup>

## **1. Introducción**

El Estado y la sociedad civil guardan, como es sabido, una compleja relación en la *Enciclopedia las ciencias filosóficas* y en los *Principios de la Filosofía del Derecho*. Esta relación se funda en la “autonomía” que Hegel concede, y que en el Estado moderno realmente adquiere, la sociedad civil dentro de los Estados modernos libres. En la sociedad civil los ciudadanos actúan como sujetos privados (idealmente) autosuficientes que buscan satisfacer sus necesidades a través de la cooperación social. Se trata del terreno donde legítimamente confluyen los intereses privados de los ciudadanos que más allá del ámbito familiar persiguen la satisfacción de sus necesidades por medio del trabajo y del intercambio comercial.

El reverso teórico de la sociedad civil Hegel lo sitúa en el contractualismo moderno, que toma como punto de partida el mencionado escenario de atomismo social para pensar un estado

---

<sup>1</sup> Profesor Ayudante Doctor de la Universitat de València. El presente artículo es el fruto de la reelaboración de un trabajo presentado para el II. Congreso Germano-Latinoamericano sobre la filosofía de Hegel celebrado en octubre del 2017 en Valparaíso y ha sido publicado recientemente en la Revista Opinião Filosófica Vol.8, nº2, 2017, p. 47-68 .

de naturaleza con vistas a legitimar y reconstruir el Estado y su constitución. Como veremos, la crítica hegeliana al contractualismo político se basa precisamente en esta confusión de planos, ya que precisamente el Estado y su constitución es aquello que no se puede pensar correctamente a través de las categorías normativas de la sociedad civil. En este sentido, Hegel insiste en mantener separados, por un lado, el ámbito normativo de la sociedad civil y, por otro, el ámbito de validez de la constitución y del Estado. Estos últimos no son el resultado de un acuerdo entre individuos que buscan maximizar su propio interés particular, por lo que su validez normativa no se puede reconstruir bajo los parámetros del mercado imperante en la sociedad civil.

Esta crítica hegeliana al contractualismo moderno no está empero exenta de dificultades. Un buen número de estas dificultades descansa en la tesis hegeliana de que los Estados, sus constituciones y (en el mejor de los casos) sus funcionarios forman y representan una universalidad concreta cuyo valor normativo se expresa en el “espíritu de *su* pueblo”. En tanto que universalidades concretas, no generadas ni generables de manera alguna en términos contractualistas, los Estados y sus constituciones expresan la autocomprensión normativa de un determinado pueblo en un determinado momento histórico. Del mismo modo, los representantes del Estado, los funcionarios, a los que Hegel designa como el estamento universal, generan una brecha normativa *ad intra* en el interior de cada Estado concreto, distinguiendo y subordinando los intereses de la sociedad civil a los del Estado, pero limitando *ad extra* sus pretensiones normativas de validez al espíritu de un determinado pueblo acotado y limitado dentro de la historia universal.

## 2. Antecedentes del concepto hegeliano de ciudadano

Desde sus trabajos de juventud hasta la redacción de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel va articulando,

matizando e incluso relativizando cada vez más su apreciación del liberalismo político y del papel que desempeña y debe desempeñar la sociedad civil dentro del Estado libre moderno. El modo de pensar la integración de la sociedad civil dentro del Estado revierte en la manera de pensar la articulación política entre los sujetos privados de la primera y los ciudadanos entendidos como individuos interesados y comprometidos con el interés general del Estado. El concepto radical de ciudadanía puesto en juego durante la Revolución Francesa es lo que lleva a Hegel en un primer momento a tomar distancia crítica, de manera paradigmática en la *Fenomenología del Espíritu*, con la noción de ciudadano revolucionario entendido como un actor social que sólo quiere y promueve lo universal frente a todo lo parcial y particular.

En virtud de su radicalidad, todos en potencia pueden convertirse para el ciudadano revolucionario en enemigos del “bien común” e incluso él mismo (en tanto que sujeto particular) puede llegar a ser visto por los demás como sospechoso de particularidad y parcialidad. Esto le empuja a introducir un terror generalizado en la sociedad, para luchar contra todos los posibles enemigos de lo universal, entre los que puede incluirse él mismo. La tragedia y la paradoja del propio gobierno revolucionario consiste en este caso en que no puede dejar de ser un grupo determinado que toma decisiones determinadas, de tal modo, que siempre corre el peligro de convertirse en una voluntad determinada contrapuesta a la voluntad universal. Es más, el gobierno revolucionario siempre tiene que devenir una facción en el poder, y esto es lo que, según Hegel, conduce a “*la necesidad de su declinar (Untergangs)*”<sup>2</sup>. De esta manera, y sin quererlo, el propio gobierno revolucionario deviene una facción particular ante la cual las masas son también siempre sospechosas,

---

<sup>2</sup> Hegel, Fenomenología, GW 9, 320

“porque el gobierno tiene conciencia de que él es un singular, que la voluntad universal debe tender a destruir, y sabe que todo individuo, puesto que también es un singular, es alguien en quien siempre se podrá descubrir un crimen (basta con que se lo busque)”<sup>3</sup>.

Con el Terror, se experimenta radicalmente la negatividad ínsita al proyecto revolucionario, cuya esencia negativa se revela en la forma de la persecución política universal. Esta dura experiencia hace que la conciencia revolucionaria encuentre finalmente que su realidad (*Realität*) es completamente distinta del concepto que ella misma tiene de sí, “según el cual, la voluntad universal solamente es la esencia positiva de toda voluntad singular”<sup>4</sup>, cuya personalidad, se suponía, quedaba conservada en ella<sup>5</sup>.

En definitiva, esta experiencia paranoica y suicida del ciudadano revolucionario y del gobierno revolucionario marca el sesgo del concepto de ciudadanía en la filosofía política posterior de Hegel, sin que empero le lleve a renunciar a la diferencia normativo-conceptual entre el burgués y el ciudadano. El alcance de la experiencia de la Revolución Francesa no se queda ahí, ya que desencadena en el Hegel maduro sus críticas al derecho natural, entendido como el promotor teórico de un derecho abstracto basado en meros principios racionales que conduce a una política negativa y destructiva con arreglo a los mismos.

A través de sus críticas al derecho natural Hegel desemboca en algunas tesis defendidas enfáticamente por Joseph de Maistre, para quien resulta igualmente absurdo fundamentar un orden social estatal a partir de principios meramente racionales. Junto a Edmund Burke, el mencionado Joseph de Maistre y Benjamin Constant, Hegel se suma a la idea ampliamente difundida en aquellos momentos de que el iusnaturalismo racional promueve un

---

<sup>3</sup> Martínez, Historia, p. 321

<sup>4</sup> Hegel, Fenomenología, GW 9, 321

<sup>5</sup> Cf. Cubo, Actualidad, p. 135 y ss

nuevo ordenamiento social *ex nihilo* a partir de principios abstractos de la razón que llevan a deslegitimar todo lo real para erigir *ex novo* un orden político y estatal racional<sup>6</sup>.

Para Hegel, al igual que para los mencionados autores, resulta evidente que el intento de construir un Estado o una constitución por medio de principios del derecho racional, intento que habría tenido su máxima expresión en la Revolución francesa, desconoce por completo la racionalidad del Estado y la constitución, cuyo verdadero resorte es la autocomprensión normativa del espíritu de un pueblo. Con arreglo a ello, Hegel sostiene que una vez alcanzado el poder las políticas revolucionarias de corte iusnaturalista

“han ofrecido por primera vez en lo que conocemos del género humano el prodigioso espectáculo de iniciar completamente desde un comienzo y por el pensamiento la constitución de un gran Estado real, derribando todo lo existente y dado, y de querer darle como base sólo lo pretendidamente racional. Pero, por otra parte, por ser abstracciones sin idea, han convertido su intento en el acontecimiento más terrible y cruel”<sup>7</sup>

El espíritu de un pueblo, su unidad política y su universalidad concreta, se fundan siempre necesariamente en un orden normativo concreto, que se expresa en su eticidad característica, su religión y en el relato común de su fundación. El espíritu del pueblo cohesiona a una comunidad política particular y hace de ella un determinado pueblo, con una determinada voluntad universal, es decir, algo distinto de una mera suma de individuos y algo más que un mero agregado de opiniones y sentimientos particulares. En las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* Hegel ofrece la siguiente definición de espíritu de un pueblo:

---

<sup>6</sup> Cf. Doménech: Eclipse, p. 38-39

<sup>7</sup> Principios § 258 Obs. p. 372

“los espíritus de los pueblos se diferencian según las representaciones que tienen de sí mismos, según la superficialidad o la profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu”<sup>8</sup>.

El espíritu del pueblo forma siempre una universalidad concreta, porque conforma un todo normativo concreto. Ninguna otra cosa es el espíritu de un pueblo que

“su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y sus actos”<sup>9</sup>.

En este sentido, el espíritu de un pueblo configura una universalidad concreta incardinada en una constelación espacio temporal concreta y forma un orden normativo concreto<sup>10</sup>. Si ello es así, resulta claramente erróneo pretender construir un Estado y una constitución a partir de principios universales o apelando a los intereses particulares de los individuos singulares, como pretenden las variantes del contractualismo kantiano y hobbesiano. El mayor desatino del contractualismo político es creer que se puede fundar una comunidad política haciendo caso omiso de los verdaderos resortes del mundo político. Ni la razón instrumental, ni la razón pura práctico jurídica están en condiciones de poder fundar un Estado y una constitución, ya que los pueblos en la historia y sus comunidades políticas son el lento producto de un devenir histórico de la historia universal.

---

<sup>8</sup> Hegel: Lecciones, p.65

<sup>9</sup> Hegel: Lecciones, p.72

<sup>10</sup> La caracterización del espíritu de un pueblo como un universal concreto es una tesis de naturaleza especulativa que remite a la infraestructura lógica del pensamiento político de Hegel.



### 3. Los sujetos privados de la sociedad civil

La imagen que ofrece Hegel de la “sociedad civil” y de sus miembros en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en los *Principios de la Filosofía del Derecho* es enormemente matizada y compleja. En esta última obra ofrece la siguiente imagen al respecto:

“la sociedad civil es la diferencia que aparece entre la familia y el Estado, aunque su formación es posterior a la del Estado. En efecto, por ser la diferencia supone el Estado, que ella necesita tener ante sí como algo independiente para existir. La concepción de la sociedad civil pertenece por otra parte al mundo moderno, que es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea. Cuando se presenta al Estado como una unidad de diversas personas [...] lo que se mienta es exclusivamente la determinación de la sociedad civil. Muchos de los doctrinarios del derecho público, no han salido de esta comprensión del Estado. En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás”<sup>11</sup>.

Dejando para nuestras siguientes reflexiones la subrepción conceptual que subyace a la comprensión normativa del Estado y de su constitución con arreglo a las premisas de la sociedad civil, resalta en esta imagen de la sociedad civil un rasgo esencialmente moderno de la misma. Con la “sociedad civil” las relaciones de sangre y parentesco que dominan la realidad familiar, como unidad fundada en el amor, desaparecen, creando un espacio social donde se encuentran y confrontan los individuos particulares sociales sin ninguna vinculación de parentesco, es decir, sin ningún tipo de linaje consanguíneo o familiar. Esta interacción social con

---

<sup>11</sup> Principios § 182, p. 303-304

los otros, con los que no se tiene ningún lazo familiar, es lo que caracteriza a la “sociedad civil” y es un rasgo esencial de todas aquellas sociedades libres gobernadas por las leyes del mercado y de la propiedad privada.

En estas sociedades los “fines egoístas” de los individuos particulares generan, para poder satisfacerse,

“un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos”<sup>12</sup>.

En este sistema de dependencia multilateral es donde encuentran potencialmente satisfacción las necesidades individuales de los miembros de la “sociedad civil”. En este sistema confluyen un conjunto de necesidades individuales que reflejan necesidades sociales, e igualmente se generan un sinnúmero nuevo de ellas. Este complejo entramado de necesidades básicas y necesidades creadas socialmente entre los distintos actores sociales sólo se consigue satisfacer a través del comercio y de la interconexión social del trabajo.

No obstante, el intercambio comercial y las relaciones laborales ligadas al mismo no son autosuficientes, ya que para su correcto funcionamiento son necesarios, la policía, la administración de justicia y el mantenimiento de las infraestructuras y de los bienes públicos. Es decir, el trasfondo jurídico de la administración de justicia por parte del Estado es necesario para el correcto funcionamiento de la sociedad civil. Para que el comercio y la interacción social del trabajo puedan realizarse con garantías objetivas es necesario, pues, el buen funcionamiento de la administración de justicia, los jueces y la policía. Únicamente bajo dicho presupuesto

---

<sup>12</sup> Principios § 183, p. 304

“el egoísmo subjetivo se [puede transformar] en una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás [...] y [devenir] el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para los demás»<sup>13</sup>.

Bajo tales condiciones, la búsqueda del interés particular también redundaría positivamente en la búsqueda particular de los intereses de los demás miembros de la sociedad, ya que la búsqueda egoísta de la satisfacción de las necesidades propias se trueca en productos con los que los demás también pueden satisfacer las suyas propias, ateniéndose todos ellos por igual a las reglas del mercado y del intercambio comercial.

Con la persecución de sus fines privados, la sociedad civil y todo su entramado comercial producen una riqueza universal o patrimonio social (*allgemeines Vermögen*)<sup>14</sup>. Es decir, el individuo produce algo más o algo distinto de lo que por de pronto se propone alcanzar, a saber, un fin universal, que no es el fin propiamente de su acción, pero sí algo coproducido por él mismo. En la sociedad civil esto se refleja en el hecho de que el trabajo del individuo en el complejo entramado del sistema de las necesidades es un trabajo dirigido a satisfacer únicamente sus necesidades particulares, pero satisfaciendo las necesidades de los demás.

Esta producción incesante e inconsciente de riqueza universal reposa en la actividad de personas privadas que sólo buscan satisfacer sus propios fines particulares; y lo que es más importante, a través de la persecución exclusiva de sus propios intereses, al individuo privado le resulta ajeno el punto de vista del ciudadano comprometido políticamente por el bien común y se le aparece como

---

<sup>13</sup> Hegel: Principios § 199, p. 319

<sup>14</sup> Véase: Aliscioni 2010, p. 218-220

“algo extraño a sus necesidades más íntimas, como un aspecto lejano y contingente que incluso puede lesionar su propia particularidad”<sup>15</sup>

La existencia del individuo privado se desarrolla en el marco de las instituciones públicas que rigen la sociedad civil, caracterizada en los Estados libres por la igualdad jurídica abstracta, donde abstracta quiere decir, que gracias a la garantía del derecho a la propiedad se garantiza jurídicamente la propiedad privada generalizada, permaneciendo, empero, indeterminado qué y cuánto posee cada uno de los participantes en la sociedad civil. La igualdad jurídica imperante en la sociedad civil es compatible entonces con una gran desigualdad entre sus miembros por lo que respecta a su participación en dicha riqueza universal. Es por este motivo que Hegel afirma en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, que las situaciones de crisis económicas, desempleo, pobreza y de miseria muestran el otro rostro de la “sociedad civil” y de su entramado jurídico.

Dejando de lado este doble rostro de la “sociedad civil” por lo que respecta a su gran capacidad de crear al mismo tiempo pobreza y riqueza, y la función que las corporaciones pueden y deben realizar para contrarrestar los efectos negativos de la misma<sup>16</sup>, lo que resulta evidente para Hegel es que no bastan los mecanismo de mercado para dar estabilidad a la sociedad civil, que siempre presupone al Estado como *conditio sine qua non* de su correcto funcionamiento; y mucho menos, las categorías normativas que rigen el funcionamiento de la sociedad civil para explicar el orden constitucional de un Estado.

Los Estados modernos libres permiten que se desarrolle el principio de la subjetividad en el ámbito de la sociedad civil, de

---

<sup>15</sup> Aliscioni 2010, p. 66

<sup>16</sup> Para Hegel “la pobreza no es marginal al modelo de producción capitalista, sino una falla endémica; no debe identificársela como algo atribuible al mal funcionamiento del mercado, sino como un resultado de su propia lógica” Aliscioni 2010, p. 21

modo que cada ciudadano, como individuo privado, pueda perseguir fines egoístas y particulares en su interacción social con los demás, pero al mismo tiempo delimitan el espacio jurídico-administrativo dentro del cual todo ello es posible. En estos Estados encontramos

“una sociedad ciertamente con un mercado en el centro, pero en absoluto una sociedad que se pretenda constituida según criterios de mercado”<sup>17</sup>

#### 4. El verdadero resorte del Estado y la constitución

El Estado, a diferencia de la sociedad civil, no es para Hegel una realidad fundada en el comercio, ni en el interés privado de sus miembros, sino una realidad normativa expresada en una constitución que vertebra el “derecho estatal interno” de un determinado Estado. Todo Estado

“tiene la faceta de ser la realidad efectiva inmediata de un pueblo singular y naturalmente determinado”<sup>18</sup>.

La tesis central de Hegel, expresada en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en los *Principios de la filosofía del derecho* es que la constitución de un Estado,

“aunque haya surgido en el tiempo, no debe ser considerada como algo hecho (als ein Gemachtes); es por el contrario lo existente en y por sí, y por tanto hay que considerarla por encima de la esfera de lo que se hace, como lo divino o persistente”<sup>19</sup>.

La constitución, en tanto que cúspide del derecho estatal interior, no es sino la expresión o manifestación de la racionalidad

---

<sup>17</sup> Alegre 2017, p. 336

<sup>18</sup> Hegel: *Enciclopedia* § 545, p. 564

<sup>19</sup> Hegel: *Principios* § 273, p. 417

y universalidad de un determinado espíritu de un pueblo. La constitución no tiene como su fundamento un contrato, ya que el

“Estado no se apoya en una sociedad, sino en un pueblo, es decir, en una voluntad supraindividual, objetiva, y no particular de los individuos”<sup>20</sup>

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel presenta esta cuestión en el § 540 del siguiente modo:

“La pregunta de a quién hay que atribuir el poder de hacer una constitución, qué autoridad ha de hacerla y cómo ha de estar organizada tal autoridad, es equivalente a la pregunta de quién tiene que hacer el espíritu de un pueblo. Si se separa la representación de una constitución de la representación del espíritu, como si éste existiera o hubiera existido [alguna vez] sin poseer una constitución que le fuera adecuada, la opinión [que así se expresa] solamente demuestra la superficialidad de un pensamiento [que no conoce] la interdependencia del espíritu, o sea, la conexión entre la conciencia de sí mismo y su realidad efectiva. Lo que se llama así, “hacer una constitución”, no ha sucedido jamás en la historia, por causa de esta inseparabilidad, como tampoco ha sucedido hacer un código; una constitución sólo se ha desarrollado desde el espíritu en identidad con el propio desarrollo de éste [...]. El espíritu que habita interiormente y la historia (historia que sólo es precisamente su historia) son lo que han hecho las constituciones y su base”<sup>21</sup>

Con arreglo a este pasaje, en tanto que el espíritu y la historia son los sujetos supraindividuales que han hecho y hacen las constituciones, éstas no pueden sino malentenderse cuando se las explica como el resultado de un acuerdo racional entre ciudadanos libres e iguales guiados por premisas morales o

---

<sup>20</sup> Hoffmann 2014, p. 367. Al rechazo hegeliano a una perspectiva atomística del Estado se añade su rechazo a concebir al pueblo como “una multitud inorgánica”, como una “multitud de individuos”, como una “acumulación, como una masa carente de forma, cuya acción sería precisamente por ello elemental, irracional, desenfrenada y terrible” (Hegel: Principios § 303: 456)

<sup>21</sup> Hegel: Enciclopedia § 540, p. 556-557

puramente instrumentales. Bajo la óptica contractualista, las constituciones son en cierto sentido artefactos, un producto que un conjunto de sujetos pre-estatales o pre-constitucionales pueden producir a su gusto. A la pregunta ¿quién debe hacer la constitución? Hegel responde que nadie, puesto que la constitución se hace a sí misma y sus autores no son sino el espíritu de un determinado pueblo y su historia.

La constitución de cada Estado manifiesta una universalidad concreta que refleja la comprensión normativa que un determinado pueblo tiene sobre su libertad en un momento de su desarrollo histórico. Desde este punto de vista, Hegel sólo contempla como plausible una teoría evolutiva del cambio constitucional frente a las teorías contractualistas, ya sean de carácter kantiano o hobbesiano, y especialmente frente a las teorías revolucionarias del poder constituyente del pueblo<sup>22</sup>. La tesis de Hegel es que una constitución puede modificarse de manera inmanente al desarrollo normativo del espíritu de un pueblo, pero nunca creada a partir de la nada, puesto que “*no hay acto constituyente, sino solamente revisiones constitucionales*”<sup>23</sup>.

Hegel dirige su crítica a todos los intentos de colocar la voluntad individual de los individuos como fundamento del Estado. Al confundirse de este modo la sociedad civil con el Estado,

“la voluntad general no [se] concibe como lo en y por sí racional de la voluntad, sino como lo común, que surge de aquella voluntad en cuanto lo consciente”<sup>24</sup>.

Además, bajo esta transposición el pueblo no se concibe como una unidad política unificada, sino de una manera atomística, esto es, como un conjunto de individuos desconectados entre sí. La voluntad general entendida como lo en y por sí racional

---

<sup>22</sup> Cf. Thiele 2008, p. 44

<sup>23</sup> Kervégan 2007, p. 286

<sup>24</sup> Hegel: Principios § 258, p. 372

no se puede ni se debe identificar sin más con la voluntad particular de un determinado grupo social, ni tampoco con la voluntad mayoritaria del mismo<sup>25</sup>.

Partiendo de este concepto atomístico de la voluntad general resulta imposible conformar un interés universal o una voluntad general dirigida hacia el mismo. Igualmente, si no cabe suponer dicha voluntad general deja de tener sentido diferenciar el interés universal del Estado de los intereses privados de la sociedad civil, y con ello separar al ciudadano de las personas privadas entendidas como aquellos individuos que sólo están interesados en satisfacer sus fines particulares. Hegel no lleva a cabo dicha supresión, porque para él

“la voluntad objetiva es en su concepto lo en sí racional, sea o no reconocida por el individuo y querida por su arbitrio particular”<sup>26</sup>

Por lo que respecta al carácter immanente de la constitución respecto al espíritu de un pueblo Hegel añade una interesante reflexión en los *Principios a la filosofía del derecho*:

“Napoleón, por ejemplo, quiso dar a priori una constitución a los españoles, lo que tuvo consecuencias suficientemente desalentadoras. Porque una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era

---

<sup>25</sup> En ello reside la crítica hegeliana a la democracia, pues lo único que puede esperarse de una democracia es el cálculo numérico del conjunto de preferencias privadas de los miembros de una sociedad. El procedimiento democrático tiene como fin generar una voluntad general por medio de la suma de las voluntades particulares. En el caso de que todas ellas no converjan unánimemente en una voluntad general, la única voluntad general que se podrá generar es la conformada por la voluntad mayoritaria a la que como tal estará contrapuesta la voluntad minoritaria no representada dentro de la voluntad general.

<sup>26</sup> Hegel: Principios § 258, p. 372-373. En efecto, el conocimiento de lo racional en sí no se puede suponer sin más en el pueblo, pues, “saber lo que se quiere, y más aún, saber lo que quiere la voluntad en sí y por sí, la razón, es fruto de un conocimiento profundo que no es justamente asunto del pueblo” (Hegel: Principios § 301, p. 451)



más racional que lo que tenían previamente, y sin embargo, lo rechazaron como algo que les era extraño, porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel. Frente a su constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y su situación; de lo contrario, puede existir exteriormente, pero no tendrá ningún significado ni valor”<sup>27</sup>

Por medio de esta última reflexión Hegel no pone en duda que las constituciones puedan ser hechas y construidas *de facto*, sino apuntalar la idea de que no se puede y no se debe erigir una constitución desde cero, desgarrando y contraponiendo la constitución a lo real como un ideal meramente abstracto<sup>28</sup>. La universalidad que manifiestan las constituciones no es una universalidad abstracta del entendimiento, sino una universalidad concreta que corresponde al desarrollo histórico de un determinado espíritu de un pueblo. En este sentido, las constituciones no deben ignorar el estado en que se encuentra el espíritu de un pueblo, sino al contrario deben positivizarlo y estabilizarlo como derecho estatal interno<sup>29</sup>. Con ello Hegel critica igualmente todos los ensayos políticos que buscan exportar o implementar constituciones que no corresponden a la autocomprensión normativa de un determinado pueblo. La racionalidad normativa que articula la constitución de un Estado ha de formar una unidad concreta con el espíritu del pueblo, que no debe ser desgajado ni abstraído de la misma.

## **5. Algunas dificultades de la acepción hegeliana del Estado**

En un libro reciente, Domenico Losurdo afirmaba no sin razón, que el funcionario público es alabado por Hegel,

---

<sup>27</sup> Hegel: Principios § 274, p. 418

<sup>28</sup> Cf. Thiele 2008, p.51

<sup>29</sup> Cf. Ibidem.

“en tanto que intérprete del universal, dado que no está movido por intereses particulares como el poder o la riqueza”<sup>30</sup>.

Los funcionarios públicos y los ciudadanos se diferencian por de pronto de los sujetos privados de la sociedad civil en que no están (o no deben de estar) movidos por razones e intereses privados o, dicho positivamente, en que actúan (o deben actuar) con arreglo a un fin universal. Sus deseos, inclinaciones e intereses privados sólo son legítimos en la medida en que no contradicen el interés general. Su función de actuar y de decidir con arreglo a la voluntad general implica la tarea constante de subordinar los intereses particulares que puedan surgir en la sociedad civil a los intereses del Estado, esto es, al interés general. Hegel insiste en ello en el § 541 de la *Enciclopedia del Saber Filosófico*, donde afirma que:

“el gobierno es la parte universal de la constitución, esto es, la parte que tiene intencionadamente como fin la conservación de las otras partes, pero al mismo tiempo comprende y actúa los fines universales de la totalidad, los cuales son superiores a los objetivos de la familia y de la sociedad civil”<sup>31</sup>

El carácter estrictamente político de los ciudadanos, de los funcionarios del Estado y del gobierno se pone especialmente de manifiesto atendiendo a la doctrina de los estamentos (*Stände*), que Hegel desarrolla en la *Enciclopedia del Saber filosófico* y en la *Principios de la filosofía del derecho*. Por lo que respecta especialmente al tipo de universalidad y racionalidad que Hegel adscribe al tercer estamento, conviene recordar la estructura fundamental de los mismos, puesto que sólo al tercer estamento le corresponde actuar con arreglo a los fines universales de la totalidad.

---

<sup>30</sup> Losurdo 2015, p. 34

<sup>31</sup> Enclopedia § 541, p. 557

Los dos primeros estamentos tienen un carácter principalmente apolítico. El primero de ellos, el estamento natural, está inmediatamente ligado a la agricultura, y el segundo, el estamento comercial, a los sujetos privados que constituyen la sociedad civil. La pertenencia a los estamentos en el mundo moderno está, según Hegel, determinada por una elección libre. No se trata de una sociedad estamental preestablecida como las antiguas sociedades de castas, sino de una sociedad libre donde la pertenencia a alguno de dichos estamentos no viene determinada por el nacimiento, sino por una decisión libre.

El primer estamento es el estamento sustancial que mantiene una relación natural con el suelo que trabaja. La riqueza de este estamento depende directamente de su trabajo con el entorno natural y descansa en la productividad de la naturaleza, que permanece gradualmente constante, más allá de los sobresaltos climáticos que puedan afectar a la productividad de la misma en momentos concretos<sup>32</sup>. Por el contrario, el segundo estamento está cargado de una gran inestabilidad, ya que se trata del estamento industrial y comercial (*Stand des Gewerbes*), cuyo desarrollo está unido al desarrollo del entendimiento y la reflexión vinculado con el mundo laboral moderno. Este segundo estamento constituye el núcleo central de la sociedad civil, y su inseguridad e inestabilidad, así como la posibilidad de su enorme crecimiento, impregnan por completo el funcionamiento de los Estados libres modernos.

Por último, frente a la inmovilidad del primer estamento agrícola, y frente a la extrema movilidad del estamento comercial e industrial, el tercer estamento, el estamento universal, funciona como una instancia estabilizadora del orden social, y tiene como fin exclusivo

---

<sup>32</sup> Cf. Priddat 1990, p. 118

“los intereses universales de la situación social. [Este estamento, dice Hegel] debe ser relevado del trabajo directo para satisfacer sus necesidades, por disponer de un patrimonio privado o por medio de una retribución del Estado que absorbe su actividad, de manera tal que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo por lo universal”<sup>33</sup>.

A través de esta retribución estatal se busca la independencia del tercer estamento respecto de cualquier factor que pudiera interferir o condicionar su trabajo para fomentar el interés general. No obstante, esta retribución estatal la garantiza el Estado por medio de su política impositiva, de modo que el Estado se encuentra vinculado económicamente con la sociedad civil por medio de la recaudación de impuestos. Este derecho a recaudar impuestos se fundamenta en el deber de financiar al tercer estamento, cuya terea fundamental es la de servir al bien universal<sup>34</sup>. Es cierto, que en numerosas ocasiones

“la mayoría considera el pago de impuesto [...] como una lesión de su particularidad, como algo hostil que afecta a su fin. Pero por muy verdadero que esto pueda parecer, la particularidad del fin no puede, sin embargo, satisfacerse sin lo universal”<sup>35</sup>.

Al Estado le resulta esencial explicar a la ciudadanía y a los sujetos privados de la sociedad civil que la estabilidad de la misma depende de las propias instituciones estatales, como la policía o la administración de justicia. Contribuir al buen funcionamiento de las instituciones estatales, no daña al interés particular de los ciudadanos privados, puesto que dichas instituciones son lo que dan estabilidad a la propia sociedad civil. Contribuyendo a la financiación del tercer estamento la riqueza obtenida en el intercambio comercial redunda no sólo entre los participantes de la

---

<sup>33</sup> Hegel: Principios § 205, p. 324

<sup>34</sup> Cf. Priddat 1990, p. 238

<sup>35</sup> Hegel: Principios §§ 184 Obs. p. 305

sociedad civil, sino también a favor del Estado y de lo universal y esto es lo que tiene que mostrar el Estado a los ciudadanos a través de su política educativa.

Ahora bien, esta universalidad del Estado y del estamento universal sólo lo es en sentido estricto *ad intra* respecto a los intereses que mueven y enhebran a la sociedad civil. Esto queda patente, si se tiene en cuenta que ciertamente los hombres de Estado, los funcionarios y los ciudadanos políticamente comprometidos con el interés común no deben actuar conforme a sus intereses privados, sino a partir del interés general. Pero este interés general no ha de identificarse con un ideal abstracto del derecho o una voluntad universal desligada de la autocomprensión normativa de un determinado pueblo. El interés general del que habla Hegel y por el que aboga no es, pues, un interés universal que trascienda *ad extra* la autocomprensión normativa de un determinado pueblo en un determinado espacio de tiempo.

Se trata de una tesis política central en el pensamiento del Hegel maduro que remite sin duda a la infraestructura lógica de su pensamiento político. Esta tesis se encuentra *in nuce* en su noción del Estado y de la constitución como una universalidad política concreta. Hegel atiende a los dos aspectos puestos en juego en dicha noción, es decir, tanto a su carácter de universalidad, como a su carácter de particularidad.

Por lo que respecta a su universalidad, el Estado y el estamento universal que se encuentran al servicio de los intereses universales de la totalidad, deben trabajar por lo universal. Como hemos comprobado, la tarea del estamento universal es “*tener lo universal como fin de su actividad*”<sup>36</sup>. La tesis de fondo de Hegel es que ni la vida social de las familias ni los intereses que afloran en la “sociedad civil” pueden estar por encima de los intereses universales del Estado. De hecho, una de las funciones principales del Estado y del tercer estamento es reconducir a las familias y a la

---

<sup>36</sup> Hegel: Principios § 303, p. 455

“sociedad civil” a la esfera de la universalidad. Esto sucede en momentos excepcionales, cuando emerge el horizonte de la guerra con otros Estados, pues en este momento se hace visible que la subsistencia de la “sociedad civil” y de las propias familias depende de la propia organización y fuerza del Estado<sup>37</sup>, pero también en momentos de normalidad y tranquilidad política a través de las corporaciones y la educación constante de la ciudadanía.

El fin de la política educativa del Estado es, como hemos dicho, convertir a la cosa pública en un asunto particular de interés para todos sus ciudadanos. De hecho,

“un Estado está bien constituido y es fuerte en sí mismo, cuando el interés privado de los ciudadanos está unido con el fin general y cuando uno encuentra en el otro su satisfacción y realización”<sup>38</sup>.

Con vistas a producir esta unificación de los fines es necesario implementar constantemente dicha política educativa. La cosa pública debe entonces presentarse no como algo opuesto a los intereses particulares de los mismos, sino como aquello que los articula y los hace posibles. El fruto de esta política educativa debe ser

“el hombre educado [que] es aquel que sabe imprimir a toda su conducta el sello de lo universal, el que ha abolido su particularismo, el que obra según sus principios universales”<sup>39</sup>.

Ahora bien, por lo que respecta al carácter concreto de dicha universalidad, Hegel se posiciona claramente contra el

---

<sup>37</sup> En efecto, “cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el interés del individuo en cuanto tal se ha transformado en el fin último. Este fin es lo que los habría guiado a unirse, de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo sólo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él” (Principios § 258. Obs. p. 371)

<sup>38</sup> Hegel: Lecciones, p. 84

<sup>39</sup> Hegel: Lecciones, p. 69-70

cosmopolitismo iusnaturalista que defiende la viabilidad política de una idea de universalidad trascendente a la autocomprensión normativa de los distintos pueblos. La universalidad concreta que configuran la constitución, las costumbres y las tradiciones de un determinado pueblo no puede ir, ni puede ofrecer, un criterio normativo abstracto para los demás pueblos y sus Estados. El diagnóstico de Hegel en este punto es claro, ningún Estado está en condiciones de ir más allá de su propia autocomprensión normativa y esto implica en términos lógicos un límite claro a la universalidad concreta a la que puede aspirar en cada caso.

## Referencias bibliográficas

**Alegre, Luis** (2017): El lugar de los poetas. Un ensayo sobre estética y política, Akal, Madrid

**liscioni, Claudio Mario** (2010): El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho, Homo Sapiens Ediciones, Argentina

**Arndt, Andreas** (2015): “Espacios de la libertad. Universalidad abstracta y concreta en la Filosofía del Derecho de Hegel”. En: Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel, Miguel Giusti (Ed.), Anthropos, México-Argentina,, pp. 25-37

**Cubo, Óscar** (2010): Actualidad hermenéutica del “Saber absoluto”. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Dykinson, Madrid

**Domènech, Antoni** (2004): El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista, Crítica, Barcelona.

**Hegel, G.W. F.** (1994): Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Alianza Editorial, Madrid

**Hegel, G. W. F.** (1997): Enciclopedia de las ciencias filosóficas (trad. Ramón Valls Plana), Alianza Editorial, Madrid

**Hegel, G. W. F.** (1999): Principios de la filosofía del derecho (trad. Juan Luis Vermal), Edhasa, Barcelona, Barcelona

**Hoffmann, Thomas Sören** (2014): Hegel. Una propedéutica, Editorial Biblos, Argentina

**Kervegan, J-L** (2007): Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad, Madrid. Escolar y Mayo Editores

**Losurdo, Domenico** (2015): Hegel y la catástrofe alemana, Madrid, Escolar y Mayo Editores.

**Martinez Marzoa** (1975):

**Priddat, Birger** (1990): Hegel als Ökonom. Duncker & Humblot, Berlín

**Thiele, Ulrich** (2008): Verfassung, Volksgeist und Religion. Hegels Überlegungen zur Weltgeschichte des Staatsrechts. Duncker & Humblot, Berlín

**Vieweg, Klaus** (2012): Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, Wilhelm Fink, München



# A pobreza da pobreza na Enciclopédia de Hegel

*Pedro Geraldo Aparecido Novelli*<sup>1</sup>

## **Introdução**

A pobreza não é objeto corrente da investigação filosófica muito embora isso não impeça que ela possa ser investigada filosoficamente. Tomar a pobreza como objeto de investigação filosófica significa reconhecer aí a necessidade de conhecê-la não somente como fenômeno histórico, mas também filosófico ou assumir a lógica da política. A filosofia política é a política tomada filosoficamente, isto é, como um problema filosófico. Daí, a consideração da pobreza pela filosofia se torna um problema filosófico. Já se deixa antever aqui que a pobreza ao ser tomada como um problema filosófico e ao se considerar sua lógica, posto que a pobreza não é mero fenômeno natural ou historicamente casual, o caráter de problema e de problema filosófico não se traduz senão pelo esforço em compreender e explicitar a efetivação da pobreza. Por se tratar de atividade humana ou da realização do querer não menos humano a pobreza exige que sua consideração se dê em toda a extensão do fazer humano. Mas, de que adiante a consideração filosófica da pobreza? Seria a consideração filosófica da pobreza algo mais do que a pobreza considerada filosoficamente? Qual seria o alcance do tratamento filosófico da

---

<sup>1</sup> Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – pnovelli@marilia.unesp.br

pobreza? Poderia a compreensão filosófica da pobreza representar ou contribuir de alguma forma para alguma mudança? Teria a filosofia a capacidade de promover mudanças? Aliás, caberia tal procedimento a filosofia? Há quem defenda a perspectiva de que uma melhor e mais adequada compreensão da realidade não vai além de uma compreensão mais adequada e melhor da realidade. Há quem entenda que ao se modificar a compreensão da realidade ela não permanece mais a mesma porque deixa de ser vista como foi ou tem sido assim como quem compreende também se modifica, pois não se encontra em algo mais que não seja a realidade. Além disso tudo as respostas que se dão ao filosofar denotam como este é assumido e qual o alcance que se atribui ao mesmo.

A posição adotada na presente reflexão é a da filosofia, segundo Hegel, como apreensão de seu tempo no pensamento.<sup>2</sup> Nesse sentido a filosofia não é algo outro que sua história ou o que se tem pensado, feito e desejado. Daí, a pobreza não é senão o que se tem pensado, feito e desejado. Assim a filosofia não é mera apreciação dos eventos humanos, mas são os próprios eventos humanos na medida em que estes efetivam, atualizam o pensado, o feito e o desejado. Por isso, tomar a pobreza filosoficamente é tomá-la como resultado do que se pensa, se faz e se deseja. E isso se realiza tendo como lugar e momento de efetivação a política enquanto congregação das relações humanas. Então, talvez não seja inconsequente assumir que a pobreza é questão política ou de como se pensa, se faz e se deseja a vida em comum.

Hegel se manifesta detidamente sobre a pobreza em sua Filosofia do Direito na seção dedicada à eticidade e, em particular, sobre o momento da sociedade civil burguesa. Aí são apresentadas e consideradas as soluções históricas, filosóficas (?), para a

---

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in 20 Bänden. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970, Werke 7. „so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt“. S. 26. HEGEL, G.W.F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Trad. de Paulo Meneses et.al. São Leopoldo: Loyola, 2010, p. 43.

pobreza. No presente escrito busca-se a manifestação de Hegel sobre a pobreza no texto da “Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio”.<sup>3</sup> Na Enciclopédia Hegel expõe seu sistema filosófico, conforme o objetivo do texto, ou seja, de forma enciclopédica. No entanto, o que chama a atenção é que o teor crítico dispensado à pobreza no texto da Filosofia do Direito não aparece na Enciclopédia. A palavra pobreza é empregada, porém de forma muito contida. Por que a palavra pobreza é parcamente empregada na Enciclopédia? Mesmo na seção que fomentaria a Filosofia do Direito a pobreza não é invocada de forma incisiva. Parece que a melhor e mais intensa consideração da pobreza se dá obrigatoriamente na Filosofia do Direito certamente impulsionada pela Enciclopédia de 1817, mas também pelos textos da juventude de Hegel. Coincidentemente as primeiras aulas sobre a Filosofia do Direito aparecem em 1817 desenvolvendo as bases lançadas pela Enciclopédia.

Contudo, será que as poucas menções da pobreza na Enciclopédia são pobres? É com tal questão como referência que se desenvolve essa investigação.

### **A pobreza na Ciência da Lógica da Enciclopédia**

A palavra pobreza, no alemão “Armut”, aparece na Enciclopédia de Hegel em 3 parágrafos sendo duas vezes no primeiro volume dedicado à Ciência da Lógica e no terceiro volume dedicado à Filosofia do Espírito. No primeiro volume a palavra é empregada nos parágrafos 73 e 87, sendo que neste ela aparece nos adendos ou Zusätzen. No parágrafo 73 a referência é à “pobreza da época”.

---

<sup>3</sup> HEGEL, G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970, Bänden 8,9 u. 10. HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. 3 volumes. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

“Se fosse efetivamente necessário fazer só tanto quanto suficiente para que seja ainda preservada a fé de *que há um Deus* ou mesmo para que tal fé se estabeleça, só se teria de admitir a **pobreza**<sup>4</sup> da época que faz tomar como ganho o [que há de] mais indigente no saber religioso, (...)”<sup>5</sup>

Em que pese o fato de que não se podem confundir temas diferentes em Hegel, pois mesmo sendo tomado como um pensador dialético especulativo Hegel não deixa de ser claro e preciso em suas reflexões pode-se e talvez até se deva buscar confluir certos temas que poderiam ser tomados numa dada confusão. Contudo, a confusão talvez deva ser tratada mais adequadamente como uma relação entre temas que não podem ser tomados tranqüilamente separados uns dos outros. Nesse sentido a menção da indigência religiosa de sua época indica que Hegel reconhece a fragmentação na qual se encontram seus contemporâneos. Não é pouco significativo mencionar que na Filosofia do Direito, em seu parágrafo mais longo, ou seja, o de número 270 Hegel considere detidamente a relação entre o Estado e a religião. Aí Hegel destaca a importância da religião para o Estado e, igualmente, a importância do Estado para a religião. A religião, afirma Hegel, pode contribuir para que um povo se reconheça em seu Estado através da compreensão dos direitos e deveres do crente. Este se insere consciente e gradativamente na universalidade do Estado na qual todas as diferenças são suprassumidas (*aufgehoben*) e as carências são colocadas sob o domínio da liberdade. No entanto, a religião não é marcada pela unidade de expressão. Por isso, o Estado deve atuar em relação às diversas denominações garantindo a manifestação de cada uma e

---

<sup>4</sup> Destaque em negrito feito pelo autor.

<sup>5</sup> „Wenn es wirklich nötig wäre, nur so viel zu bewirken, daß der Glaube, *es sei ein Gott*, noch erhalten werde, oder gar, daß solcher Glaube zustande komme, so wäre sich nur über die Armut der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten läßt und dahin gekommen ist, in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in *Athen* befand, welcher *dem unbekanntem Gotte!* gewidmet war.“ HEGEL, G.W.F. Werke 8.

inibindo a determinação da mesma sobre as demais ou sobre todos aqueles que não se associem a denominação alguma. Na seção dedicada ao Estado no parágrafo 541 da Enciclopédia escreve Hegel que “O que desorganiza a unidade do lógico, racional, desorganiza também a efetividade”.<sup>6</sup> Assim, a pobreza religiosa de uma época não deixa de ter suas implicações para a pobreza da época. Talvez seja suficiente indicar como a bem-aventurança dirigida aos pobres foi entendida ao longo da história. Segundo Hegel a Reforma de Lutero lançou tamanha luz e com tal intensidade que tudo foi transfigurado.<sup>7</sup> A pobreza mesma foi atingida por essa luz que a destronou da santidade e do posto de classe privilegiada. O elogio da pobreza nas Bem-aventuranças passou da expressão encontrada em Lucas de “Felizes os pobres” para a perspectiva em Mateus de “Felizes os pobres em espírito”! Com Lutero a pobreza deixa de ser uma virtude ou um indicativo de beneplácito para se tornar uma situação a ser superada. Não há uma forma de pobreza, segundo Lutero, que possa ser melhor do que a outra e que, portanto, tenha motivo para permanecer o que é. Além disso, a pobreza não se constitui num meio para que Deus seja alcançado porque Lutero inaugura a mediação direta entre o homem e Deus. Isso elimina toda e qualquer autoridade e ou determinação externa que obrigue o sujeito a se mover na direção do divino. O sujeito se tem agora absolutamente capaz de se autodeterminar diante de Deus e não é mais seu estilo de vida, nem qualquer determinação exterior que pesarà a seu favor, mas tão somente sua fé ou ele mesmo enquanto crente.<sup>8</sup> A pobreza não é a natureza nem o destino de tantos quantos são pobres. A natureza e o destino de todos é a atividade

---

<sup>6</sup> „Was die Einheit des Logisch-Vernünftigen desorganisiert, desorganisiert ebenso die Wirklichkeit.“ HEGEL, G.W.F. Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. Werke 10.

<sup>7</sup> „(...) alles verklärende[n] Sonne“. HEGEL. G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 491.

<sup>8</sup> GEREMEK. B. Die Geschichte der Armut, Elend und Barmherzigkeit in Europa. München. Zürich, 1988.

que se dá no processo de constante formação de si. Essa parece ser a convicção hegeliana como um luterano assumido.<sup>9</sup> O trabalho surge aqui como prefigurando a modernidade do sujeito ativo. A verdade do sujeito se encontra não na particularidade de sua situação como, por exemplo, a pobreza, mas na universalidade de sua liberdade que consiste em superar o momento do particular pela determinação auto imposta.<sup>10</sup> A dessacralização da pobreza operada por Lutero é assumida por Hegel como a afirmação do princípio da atividade pelo qual o homem se determina.<sup>11</sup> Contudo, isso não significa que a pobreza deixará de ter sua justificação, mas que ela não se dá por si nem se encontra ou se constitui numa realidade apartada da totalidade da existência humana, mas sim que será agora compreendida no contexto das relações humanas e em especial da sociedade civil burguesa.

No parágrafo 87 da Enciclopédia a menção chama a atenção por uma certa compreensão da pobreza. “O ser então é representado também como a riqueza absoluta; e o nada, inversamente, como a **pobreza**<sup>12</sup> absoluta.” Hegel trata nesse parágrafo do ser puro que equivale ao nada. Por um lado, a “pura abstração” do ser tomada como o “absolutamente negativo” é o nada. Aqui a pobreza do nada é a pobreza da absoluta negatividade, do vazio absoluto. Para Hegel se faz necessária a determinação e, aqui em relação à pobreza uma determinação pela

---

<sup>9</sup> „Wir Lutheraner – ich bin es und will es bleiben – haben nur jenen ursprünglichen Glauben.“ HEGEL, G.W.F. Briefe von und an Hegel, Bd. 4. Hreausg. von Johannes Hoffmeister und Friedheim Nicolin. Hamburg, 1969-81, S. 60.

<sup>10</sup> RITTER, Joachim. Hegel und die Reformation. In: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt am Main, 2003.

<sup>11</sup> „Armut [...] für höher als Besitz und von Almosen zu leben für höher als von seinen Händen Arbeit sich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewusst, dass nicht Armut als Zweck das Sittlichere ist, sondern von seiner Arbeit und dessen, was man vor sich bringt, froh zu werden.“ HEGEL, G.W.F. Geschichte der Philosophie. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. Werke 20, Band 3, S. 49.

<sup>12</sup> Destaque feito pelo autor. “Das Sein stellt man sich dann auch wohl vor als den absoluten Reichtum und das Nichts dagegen als die absolute Armut.“ HEGEL, G.W.F. Werke 8.

qual o sujeito tanto se reconheça quanto seja reconhecido.<sup>13</sup> “Uma pessoa sem classe é uma mera pessoa privada e não se encontra na universalidade efetiva.”<sup>14</sup> “[...] não ser membro de um Estado significa que a pessoa é nada, ninguém.”<sup>15</sup> O pobre por não possuir nenhuma identificação com classe alguma não se constitui em substancialidade alguma. Como não produz, não transforma e não administra não se determina no Estado. É no máximo uma aparição social que não possui nenhuma determinação. Não é nem uma classe em si porque pela sociedade civil burguesa os não trabalhadores não são aí formados.<sup>16</sup> Que representação podem estes ter? Como podem participar sem fazer parte? Em Hegel não é possível encontrar uma resposta para tais indagações na sociedade civil burguesa, pois esta não supera suas próprias determinações. Novamente deve ser perguntado: por que a sociedade civil burguesa se preocuparia com isso? Mais do que isso: por que deveria haver qualquer preocupação com isso seja a partir da perspectiva que for? Quem são esses que fazem por merecer tanta preocupação? O que é que há para ser visto neles? Fala-se aí de sujeitos? O que se quer para eles é o que os que não são como eles possuem e são? Por outro lado, o nada não é diferente do ser. “A diferença entre esses dois é, pois, somente uma diferença “visada”, a diferença totalmente abstrata, que ao mesmo tempo não é diferença alguma.”<sup>17</sup> Para Hegel o pobre é aquele que

---

<sup>13</sup> HEGEL, G.W.F., 1970, § 207 Z. Werke 7. „Darunter, daß der Mensch etwas sein müsse, verstehen wir, daß er einem bestimmten Stande angehöre; denn dies etwas will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist.“

<sup>14</sup> HEGEL, G.W.F. Ibid. „Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit.“

<sup>15</sup> NEOCLEOUS, Mark. Administering Civil Society. Towards a Theory of State Power. London, New York, 1996, p. 8.

<sup>16</sup> „Der konkrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze; das Mitglied des Staates ist ein Mitglied eines solchen Standes; nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen.“ HEGEL, G.W.F. 1970, § 308.

<sup>17</sup> HEGEL, G.W.F. Enciclopédia. Vol. I, § 87, Adensos. “Der Unterschied dieser beiden ist somit nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist.“ HEGEL, G.W.F. Werke 8. Vol. I, § 87, Z.

foi privado das vantagens da sociedade civil burguesa <sup>18</sup> inclusive com respeito à segurança de sua existência. A pobreza não somente não é, mas também e, principalmente é, como um estado no qual o homem não pode ter sua determinação definitiva e seria até escandalosa mesmo que temporariamente. “Do mesmo modo, se os indivíduos dissiparem a segurança da sua subsistência e da sua família, tem a sociedade o direito e o dever de os tutelar e de realizar os fins que lhes pertencem na sociedade, bem como os que lhes são particulares.” <sup>19</sup>

Na Introdução à Filosofia do Direito Hegel faz notar que o “método” empregado aí já teria sido larga e detidamente exposto em sua Ciência da Lógica. Na “Pequena Lógica” da Enciclopédia o mesmo “método” é reapresentado mesmo que de forma condensada. No entanto, a Ciência da Lógica não é apresentada como um “método” que se aplica sobre o real, mas como o próprio real. “Método” e real integram-se de forma complementar não sendo um senão o outro. Ora, a consideração da pobreza sob o ponto vista lógico não é senão, igualmente, a pobreza considerada em sua realidade. A identificação da pobreza com o nada, e de forma absoluta, não é afirmação vazia nem desprovida de efetividade. Não parece haver grande resistência ao se afirmar que a pobreza é e não escapa ao ser nem ao fato de ser, porém também não parece nada apressado relacionar a pobreza ao ser enquanto nada. Contudo, o próprio nada é o que vem a ser mais o que é e mais do que é, ou seja, realizado enquanto o próprio ser. Em outras palavras o que é não permanece o que é, mas vem a ser o que é. Por que, então, a pobreza deveria ser cultuada e cultivada como o que já é apesar de não poder ser mais do que é e o que é

---

<sup>18</sup> „Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten, Bildung überhaupt auch der Rechtspflege, Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion usf.“ HEGEL, G.W.F. Werke 7, § 241.

<sup>19</sup> „Gleicherweise hat sie die Pflicht und das Recht über die, welche durch Verschwendung die Sicherheit ihrer und ihrer Familie Subsistenz vernichten, [sie] in Vormundschaft zu nehmen und an ihrer Stelle den Zweck der Gesellschaft und den ihrigen auszuführen.“ HEGEL, G.W.F. Werke 7, § 240.



para deixar de ser a pobreza do nada? Ainda que se reconheça já na pobreza algo mais do que sua determinação histórica deve-se insistir em perguntar por que não deveria ser supressumida em suas condições exteriores? Afinal, o nada não é somente a figura lógica que revela e determina toda a riqueza efetivada no ser, mas que também se torna essa mesma riqueza.

## A pobreza na Filosofia do Espírito da Enciclopédia

Finalmente, a palavra pobreza é mencionada outras duas vezes na seção dedicada à história universal no terceiro volume da Enciclopédia sobre a Filosofia do Espírito. As duas menções ocorrem no parágrafo 552.

“Em lugar do voto de **pobreza**<sup>20</sup> (a que corresponde, enredando-se na contradição, o mérito de doar seu haver aos pobres, isto é, o enriquecimento destes), vale a atividade da auto-aquisição pelo entendimento e zelo, e a retidão nesse comércio e uso da riqueza, a eticidade no Estado. Só então o direito e a moralidade podem estar presentes.”<sup>21</sup>

E, ainda,

“Mas aquela imanência concreta são as configurações, já indicadas, da eticidade: a eticidade do casamento contra a santidade do celibato, a eticidade da riqueza e de sua aquisição contra a santidade da **pobreza**<sup>22</sup> e de sua ociosidade, a eticidade

---

<sup>20</sup> Destaque feito pelo autor.

<sup>21</sup> HEGEL, G.W.F. 1995, § 552. “statt des Gelübdes der Armut (dem, sich in Widerspruch verwickelnd, das Verdienst des Wegschenkens der Habe an die Armen, d. i. die Bereicherung derselben entspricht) gilt die *Tätigkeit* des Selbsterwerbs durch Verstand und Fleiß und die *Rechtschaffenheit* in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die *Sittlichkeit* in der bürgerlichen Gesellschaft; statt des Gelübdes des Gehorsams gilt der *Gehorsam* gegen das *Gesetz* und die gesetzlichen Staatseinrichtungen, welcher selbst die wahrhafte Freiheit ist, weil der Staat die eigene, die sich verwirklichende Vernunft ist; die *Sittlichkeit* im *Staate*. So kann dann erst Recht und Moralität vorhanden sein.“ HEGEL, G.W.F. Werke 10, § 552.

<sup>22</sup> Destaque feito pelo autor.

da obediência consagrada ao direito do Estado contra a santidade da obediência sem dever e sem direito, [que é] a escravidão da consciência.”<sup>23</sup>

As passagens citadas acima se encontram em linha direta com o parágrafo 270 da Filosofia do Direito no qual a relação entre o Estado e a religião é tratada por Hegel conforme já apresentado anteriormente. O que se pode notar de comum nas duas menções é que Hegel se posiciona, a partir da tradição luterana, contra a subserviência, a submissão e a passividade aplicadas sobre a pobreza, ou seja, tomando-a tão somente como o que se resolve pela assistência. Para Lutero a pobreza não é uma oportunidade para que alguém possa se redimir seja sendo ajudado ou ajudando, pois isso implica numa barganha que estabelece um preço através das ações realizadas perante Deus. Não são as obras que salvam, mas a fé. O sujeito se tem agora absolutamente capaz de se autodeterminar diante de Deus e não é mais seu estilo de vida, nem qualquer determinação exterior que pesará a seu favor, mas tão somente sua fé ou ele mesmo enquanto crente.<sup>24</sup> Isso significou, para Hegel, o ingresso do homem em sua interioridade, pois desse modo o princípio da subjetividade tornou-se momento da própria religião.<sup>25</sup> O homem é posto como capaz de tomar suas próprias decisões inclusive em relação ao divino através de sua razão, de seu pensamento segundo o qual ele interpreta um texto

---

<sup>23</sup> HEGEL, G.W.F. 1995, § 552. „Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen, so ist die Weisheit konkret darin und seine Berechtigung an ihm selbst bestimmt. Jenes konkrete Inwohnen aber sind die angeführten Gestaltungen der Sittlichkeit, die Sittlichkeit der Ehe gegen die Heiligkeit des ehelosen Standes, die Sittlichkeit der Vermögens- und Erwerbstätigkeit gegen die Heiligkeit der Armut und ihres Müßiggangs, die Sittlichkeit des dem Rechte des Staates gewidmeten Gehorsams gegen die Heiligkeit des pflicht- und rechtlosen Gehorsams, der Knechtschaft des Gewissens. Mit dem Bedürfnisse des Rechtes und der Sittlichkeit und der Einsicht in die freie Natur des Geistes tritt der Zwist derselben gegen die Religion der Unfreiheit ein.“ HEGEL, G.W.F. Werke 10, § 552.

<sup>24</sup> GEREMEK. B. Die Geschichte der Armut, Elend und Barmherzigkeit in Europa. München. Zürich, 1988.

<sup>25</sup> HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Band 3. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 53.

comum, a Bíblia, como o que se encontra ao seu alcance. Ele se põe como autoridade para si não se diferenciando nem como leigo nem como clérigo.<sup>26</sup> Não somente é dada ao homem comum a certeza de que também ele experimenta a verdade em seu coração e mente, mas também a convicção de que ele por si mesmo pode, se assim o desejar, aceitar o que sua razão confirma como verdade.<sup>27</sup> A verdade não se funda mais sobre a opinião, mas sobre o pensamento que justifica a crença.<sup>28</sup> Já que o homem passa a se assumir como a medida das coisas e, sua vida passa também a ser sua determinação, então, de igual modo a pobreza não pode mais ser tomada como um acaso ou infortúnio permanentes.<sup>29</sup> O pobre não é mais o que tão somente precisa se resignar enquanto tal, mas é alguém que se encontra no que quer e porque quer não somente por sua escolha individual, mas como determinação social. A pobreza não pode ser a determinação histórica definitiva do homem, mas deve ser reconhecida como determinação que historicamente se estabelece pelas relações entre os mesmos homens.

Além disso deve ser ressaltada aqui a menção feita por Hegel na primeira passagem da necessidade da retidão no uso da riqueza. Aliás, a retidão é mencionada por Hegel na Filosofia do Direito em relação ao processo de seleção e escolha dos membros de uma corporação. “*Rechtschaffenheit*”<sup>30</sup>, retidão ou ainda probidade aparece como a única virtude com pertinência para Hegel e que se torna determinante no Estado e para o Estado. Com a efetividade da retidão indica Hegel que somente então o direito e a moralidade se fazem presentes. Certamente a pergunta a ser respondida é como se pode obter isso no Estado. A melhor resposta hegeliana se

---

<sup>26</sup> HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 498. .

<sup>27</sup> HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 498.

<sup>28</sup> HEGEL, G.W.F. 2010, p. 27.

<sup>29</sup> LUTHER, Martin. Von Menschenlehre zu meiden (1522). Gesammelte Werke, Bd. 4.

<sup>30</sup> HEGEL. G.W.F. Werke 7, § 252.

dá na Filosofia do Direito muito embora também seja apresentada na Enciclopédia. Na Filosofia do Direito Hegel chama a atenção para o processo de educação formal dos indivíduos desde suas famílias, mas também e, principalmente, enquanto cidadãos, membros da cidade, da grande cidade, o Estado através da aprendizagem e assunção do viver coletivo. No texto mencionado Hegel se detém demoradamente na explicação e exposição desse processo. Mas, a resposta também é apresentada na Enciclopédia. De forma proposital a resposta hegeliana se apresenta na Filosofia do Espírito. Dialética e especulativamente o conhecimento da filosofia é o conhecimento do espírito e, igualmente, o conhecimento do espírito é o conhecimento da filosofia. “O conhecimento do espírito é o mais concreto, portanto o mais alto e o mais difícil. “Conhece-te a ti mesmo” (...).”<sup>31</sup> A pobreza na lógica é a lógica da pobreza que a filosofia do espírito escancara como atividade do querer que não é natural, portanto não aparecendo na filosofia da natureza, mas como atividade da segunda natureza. Não se trata de um querer aleatório nem acidental, mas que sabe e se sabe. O mandamento do autoconhecimento, segundo Hegel, não tem a ver com o conhecimento das particularidades, pois a pobreza sempre pode ser quista pelo indivíduo, mas tem muito mais a ver com o que é impingido sobre o indivíduo não sendo nem sua escolha nem seu estilo de vida. Trata-se, então de conhecer a pobreza na totalidade das relações que não se dá de forma indiscriminada nem pela ação de outro que não seja o próprio e sempre espírito. Mas, por que o espírito se quereria pobre? Por que ele se quereria na carência, na falta, na premência da necessidade? O espírito sempre se quer e se tem no outro de si e aí não se estranha como momento e ser de outro que não seja ele mesmo. Que pobreza é essa que poderia ser a realização do espírito? Certamente não pode ser o imperativo da necessidade que diminui

---

<sup>31</sup> HEGEL. G.W.F. 1995, § 377. „Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. *Erkenne dich selbst*, (...).“ HEGEL. G.W.F. Werke 10, § 377.

e que expõe a toda e qualquer eminente extinção. O que pode haver na pobreza ou no ser pobre que signifique a realização do espírito? Talvez se possa assumir a pobreza como possibilidade da liberdade ou enquanto momento de realização do espírito livre. O espírito é sempre livre mesmo sendo pobre, mas jamais é pobre sendo livre. No entanto, não há razão outra para o espírito na pobreza que não seja seu querer ser pobre para ser espírito em tudo. Contudo, o espírito empobrecido não é o espírito que se quer permanentemente na pobreza a não ser pela afirmação de sua liberdade também aí. Daí, a pobreza é o que o espírito pode querer deixar a qualquer momento porque o espírito é que dá sentido à pobreza e não a pobreza que o submete ao ser pobre. O espírito é o querer da pobreza e a pobreza não é o querer do espírito. Por isso, a pobreza é sempre o que o espírito quer e como se quer e não como o que é quisto pela pobreza.

Hegel critica a santidade da pobreza em contraposição à riqueza adquirida. A crítica hegeliana tem pelo menos dois aspectos: o primeiro é a autodeterminação do sujeito que na modernidade, reconhecida por Hegel como sinal de um novo tempo, que não se submete mais inadvertidamente à ordem das coisas, mas se quer numa certa ordem enquanto feitor da mesma; o segundo aspecto é a separação entre sagrado e profano na medida em que a pobreza não é santa por ser o que é nem a riqueza seria uma profanação igualmente por ser o que é. A santidade, se identificada com o desejável, abonável, moral, etc não pode se ausentar da aquisição da riqueza assim como também não pode ser presa da compreensão de que a necessidade implique no valorizável. Afinal, os pobres tem todo o direito de sair do estado de pobreza e, ao fazê-lo, não se tornam maculados. E aqui o aspecto determinante parece ser a aquisição (*Erwerbstätigkeit*) que, apesar da autodeterminação do sujeito, não pode ser outra autodeterminação que não a de um sujeito coletivizado. Por isso, a obediência é a obediência ao direito no Estado no qual nem a arbitrariedade nem a indeterminação são regentes da vida.

## Conclusão

O termo pobreza (Armut) não é empregado por Hegel sempre com o mesmo sentido ao longo de sua extensa obra filosófica, mas invariavelmente pobreza evoca a ideia da necessidade. Talvez de forma mais precisa se deva considerar a satisfação comedida e a não abundância. A edição das obras de Hegel pela Suhrkamp permite identificar o emprego do termo pobreza já nos “Primeiros Escritos” (Frühe Schriften) em textos que foram publicados somente postumamente. A edição dos “Gesammelte Werke” da Felix Meiner recupera escritos do ginasiano Hegel e o termo pobreza não é estranho ao nosso jovem pensador. Isso é, de certa forma, facilmente compreensível e explicável levando-se em consideração o fato de que Hegel era “filho de seu tempo”, tempo este que não desconhecia a pobreza. Assim a pobreza é, em cada sociedade, em todos os tempos, uma presença certa e até óbvia. Não que a pobreza deva ser forçosamente existência sensível, visível, mas que se faz notar na maioria das sociedades. Que se tenha tido sua abolição em formas sociais ao longo da história é inegável. Isso tudo corrobora a ideia, o fato de que a pobreza é realização política ou da forma da pólis. Por isso, a pobreza não é casualidade, acidente, fatalidade, mas efeito colateral da forma de vida praticada no tempo e espaço de um povo. Desse modo Hegel sabia a pobreza e da pobreza em seu próprio tempo e espaço. A pobreza não é a pobreza por si só, mas pela apreensão de um estado de coisas seja de um indivíduo seja de uma comunidade. O que e como o Hegel maduro se manifesta sobre a pobreza não é o que e como o adolescente Hegel compreendia ou se manifestava a respeito. O Hegel maduro teve condições pelo seu processo de formação do qual o momento da adolescência fez parte de apresentar a pobreza com certa e marcante elaboração. No entanto, tanto o adolescente quanto o maduro Hegel coincidem na ciência de que a pobreza é carência, falta, necessidade. Ora, o pensamento hegeliano é precisamente a

expressão da apreensão da história, do tempo, do que se pensa, se faz e se quer no pensamento. O resultado disso é que Hegel é fundamentalmente um pensador político. Daí, a pobreza é politicamente pensada por ser política e inteligível como realidade que se pensa, se faz e se quer. Assume-se aqui que para além da escolha particular pela pobreza ela é pensada, feita e quista como tal por uma forma de organização que gera a mesma muito embora não se responsabilize por isso. Por mais que Hegel possa, e o faz, atribuir sentidos e usos diversos ao termo pobreza, ele tem o termo preponderantemente caracterizado pela carência, falta e necessidade.

Poder-se-ia opor à compreensão da pobreza conforme apenas indicado a posição de que a miséria é que seria, de fato, um estado de coisas a ser considerado. Com isso a pobreza pareceria ser uma possibilidade até que aceitável e não obrigatoriamente preocupante. No entanto, a pobreza não deixa de ser menos o que é para ser mais do que é, ou seja, então rica, porque haveria abaixo dela uma necessidade ainda mais premente. Por que não se considerar, então, o pobre mais pobre ainda, visto se poder identificar o mais e o menos rico, porém sempre rico? O termo miséria também se encontra nos escritos de Hegel como “Elend”. Certamente merece uma detida consideração de seus significados. Na Enciclopédia é empregado uma só vez e em relação à filosofia da natureza e em três passagens da Filosofia do Direito na seção dedicada ao direito abstrato. Numa rápida comparação entre os termos miséria e pobreza em Hegel o último se apresenta como o problema político a ser considerado e sobre ele Hegel se demora. Na atualidade seria mais impactante a miséria do que a pobreza? Não poderia o maior infortúnio secundarizar todos os demais infortúnios? A perspectiva de que não há mal algum em ser pobre sugere uma retomada da pobreza como uma situação positiva ou não tanto negativa. A pobreza começa a ser tomada sob essa ótica como sinônimo de contentamento com o que se tem, pois a pobreza seria vista como partícipe no ter, e seria uma reação

diante do império do consumo. Afinal, não se precisa de tanta coisa e se é mais feliz com pouco porque o ser ou ser é mais determinante do que ter. A reação hegeliana diante de tamanha investida é a de que haveria um embuste em curso que busca situar e sedimentar a pobreza em seus limites que, na verdade, são os limites da não pobreza. Como não há o suficiente para todos seria necessário que certas demarcações fossem assumidas como possíveis e chanceladas como boas. O elogio à pobreza remete muito mais a não necessidade de tanta satisfação de modo a produzir a insatisfação e não à permanência na pobreza e da pobreza enquanto necessidade permanente de fracassada satisfação.

Muito embora o termo pobreza não seja empregado muitas vezes no texto da Enciclopédia isso não significa que não possua importância. É verdade que Hegel não emprega o termo como o faz no texto da Filosofia do Direito e que não considere o termo com a mesma ênfase no aspecto social, porém a compreensão primeira do termo não se dissocia do ponto de vista político e social enquanto falta, carência e necessidade. Tanto na Lógica, ao se considerar o ser, quanto no momento do Espírito os sentidos apenas citados não se deixam suprimir por abordagens figurativas. Hegel deixa bastante claro que a pobreza não representa o aceitável, muito embora compreensível, nem forma alguma do bem e não faz quem quer que seja bom. Mais evidente do que isso é ainda a compreensão hegeliana de que a pobreza é sempre uma diminuição, um problema a ser resolvido enquanto uma situação que deve ser abandonada ou da qual se deve sair. O tratamento dado por Hegel à pobreza na Filosofia do Direito de modo mais demorado e incisivo é precedido pelo conhecimento de tal situação na Enciclopédia de 1817 que explicita e prepara o caminho para o desenvolver atento do texto da Filosofia do Direito. A Enciclopédia de 1830 resulta tanto da Enciclopédia de 1817 quanto do próprio texto da Filosofia do Direito. A exposição enciclopédica do sistema filosófico hegeliano não se dissocia da exposição mais larga e



detalhada. Talvez possa ser dito sem exageros que há uma relação triádica entre as versões da Enciclopédia de 1817 e 1830 e o texto da Filosofia do Direito de 1821. A Enciclopédia de 1817 afirma a pobreza cuja apreensão deve ser sistemática. A Filosofia do Direito, por sua vez, nega a universalidade abstrata da pobreza fazendo-a objetiva e, por fim, a Enciclopédia de 1830 reconcilia a pobreza universalizada e particularizada na singularidade do que resulta dos momentos iniciais de 1817 e 1821.

Se a Enciclopédia de 1817 fomenta a Filosofia do Direito de 1821, a Enciclopédia de 1830 confirma a Filosofia do Direito, mas, novamente, de forma curiosa a palavra pobreza é aí parcamente empregada. Daí, a pobreza da pobreza na Enciclopédia é a riqueza da concretude da objetivação da Filosofia do Direito, ou seja, esta última atualiza em sua exposição toda a riqueza da pobreza insinuada na Enciclopédia.

## **Referências bibliográficas**

GEREMEK. B. Die Geschichte der Armut, Elend und Barmherzigkeit in Europa. München. Zürich, 1988.

HEGEL, G.W.F. Briefe von und an Hegel, Bd. 4. Hreausg. von Johannes Hoffmeister und Friedheim Nicolin. Hamburg, 1969-81.

HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio. 3 volumes. Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3 Bänden. Werke in 20 Bänden. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970.

HEGEL, G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke in 20 Bänden. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970.

HEGEL, G.W.F. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito. Trad. de Paulo Meneses et.al. São Leopoldo: Loyola, 2010.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3 Bänden. Herausg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

LUTHER, Martin. Von Menschenlehre zu meiden (1522). Gesammelte Werke, Bd. 4.

NEOCLEOUS, Mark. Administering Civil Society. Towards a Theory of State Power. London, New York, 1996.

RITTER, Joachim. Hegel und die Reformation. In: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt am Main, 2003.

# La unidad definitiva de la filosofía: una lectura fenomenológica del Espíritu Absoluto

*Pedro Sepúlveda Zambrano*<sup>1</sup>

La exigencia de formar sistemas –y con ello también la exigencia de criticarlos– constituye un “complejo [fundamental] de problemas” de la Filosofía clásica alemana.<sup>2</sup> La tarea esencial de estos sistemas consiste en crear la solución que pueda hacer de puente al estado de separación entre la naturaleza y el espíritu. En este sentido, semejante exigencia de sistema radica en una “necesidad viviente” de “no anular” las contraposiciones, “pero sí de asirlas en interés de la vida”.<sup>3</sup> Esto significa también que los sistemas en sentido clásico-monista deben unificar tanto el uso teórico como el uso práctico de la razón –unificación teórica, entendida aquí como la “necesidad [*primordial*] de coherencia”; y unificación práctica, en el sentido de la “evidencia [*causante*] de *nuestra conciencia de la libertad*”.<sup>4</sup> De ahí que, al considerar a dichos sistemas precisamente como “expresiones” de la realidad efectiva, la separación absoluta entre el sistema y la cosa misma puede ser superada.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> PUCV – FernUniversität in Hagen; pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com

<sup>2</sup> SANDKAULEN, B. „System und Systemkritik. Überlegungen zur gegenwärtigen Bedeutung eines fundamentalen Problemzusammenhangs“. En: *Kritisches Jahrbuch der Philosophie* 11. Ed. B. Sandkaulen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, p. 11, p. 32.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 32 ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 24.

Ahora bien, al considerar el sistema de Hegel en particular como el resultado concreto de un camino general del pensamiento, en principio es posible distinguir en él dos grandes fases de desarrollo, cuyos contenidos forman entre sí diversas divisiones, fusiones y transiciones internas. Semejante totalidad de pensamiento manifiesta en su devenir el sentido sistemático-especulativo que fue adquiriendo su trayectoria global, hasta llegar a conocerse a sí misma a través de los años como la expresión de la *Idea* en cuanto tal. Esta totalidad se comportó pues al inicio de manera asistemática, pre-especulativa o pre-enciclopédica, y sin embargo, con el paso del tiempo este camino de la Idea fue profundizado de manera sostenida hasta alcanzar la fase de pensamiento enciclopédico –o sistemático-especulativo. De este modo fue llevada a cabo una refundación completa del concepto de la Filosofía, y fue así también concebida la forma definitiva del saber enciclopédico como el concluir que abarca en sí a lo lógico, lo natural y lo espiritual, y cuya manifestación final en cuanto que saber filosófico es desplegada como Espíritu absoluto.

El proyecto de construir una *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* pasó a ser entonces la perspectiva universal que englobó dentro de sí a todo el contenido previo de este camino del pensamiento. Por esta vía fueron enmarcados los trabajos previos de Hegel que acabaron llevando a aquel camino hacia su forma definitiva, bajo el modo conceptual de un «Sistema de la Idea», o, lo que es lo mismo, como la totalidad de los tres «*sistemas de las ciencias enciclopédicas*»: el sistema de la Lógica, el sistema de la Naturaleza y el sistema del Espíritu. En torno a esta estructura fundamental, el concepto de Espíritu absoluto se constituyó en el modo cúlmine o en la «unidad definitiva» del despliegue de la Idea, y debido a ello, en el momento de mayor poder de autodeterminación del todo en cuanto tal. Comprender esta cuestión en sentido especulativo requiere, sin embargo, poder concebir antes a cada parte de la Enciclopedia como un momento *que fluye* [*fließendes Moment*], y que proviene del contenido de

aquellos sistemas. El autor de esta Enciclopedia filosófica argumentó así que dicho contenido sustancial sólo podía ser considerado en su verdad, si acaso era tratado a partir de un tipo de pensamiento que realmente pudiera «estar a su altura». De hecho, la respuesta a este desafío filosófico no fue otra que la propia naturaleza del pensamiento sistemático-especulativo, esto es, la elaboración de una forma absoluta para un contenido que asimismo es absoluto.<sup>6</sup>

El pensamiento como forma absoluta es entonces un pensamiento de tipo *infinito*, porque determina tanto al contenido como a sí mismo, y se vuelve de este modo la totalidad que se auto-fundamenta. Asumir esta premisa requiere sin embargo haber comprendido antes la concepción *lógico-silogística* de la Filosofía que la constituye. Sobre esta base, las preguntas que dan sentido al presente trabajo son las siguientes: ¿cómo fue que la idea del pensamiento infinito llegó a constituirse en el motivo central de la Filosofía de Hegel?, y en particular, ¿cuál fue el derrotero que recorrió su pensamiento hasta alcanzar dicha concepción lógico-silogística de la Filosofía, según la cual la Idea de esta Ciencia llega a ser la última determinación del Espíritu absoluto, y a su vez, este Espíritu absoluto se convierte en la unidad definitiva de la Ciencia enciclopédica? Una respuesta plausible a estas interrogantes consiste en caracterizar las configuraciones más importantes de aquella concepción, ocurridas al interior de la fase de pensamiento enciclopédico, a partir del seguimiento de sus conceptos culminantes –la Idea y el Espíritu absoluto.

## 1. El surgimiento del Espíritu

---

<sup>6</sup> Las determinaciones de la Idea cobran el sentido de un pensamiento infinito, cuya ciencia pura es la de “la *forma absoluta*”, en la que es expuesta “la *totalidad* de todas las determinaciones”. HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*. Hamburg: Meiner, 2003, p. 23, p. 52; *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto (1816)*. Traducción de F. Duque. Madrid: Abada, 2015, p. 141, p. 169.

La fase de pensamiento enciclopédico comienza alrededor del año 1800.<sup>7</sup> Hegel pasó entonces prácticamente treinta años, la mitad de su vida, construyendo el así denominado Sistema de la Ciencia.<sup>8</sup> Todo este periodo de tiempo muestra que, aquello que al inicio eran simples declaraciones de intención, y que luego fue adquiriendo la forma de fragmentos inacabados y ensayos constantes sobre diversas fórmulas de sistema, acabó teniendo como horizonte principal la idea de un Sistema enciclopédico. La tarea de este trabajo comienza por tanto desde el tiempo en que “el ideal de juventud” se transforma en el modo de la especulación sistemática. De esta forma, fragmentos como el *Primer programa de un sistema del Idealismo alemán*, el *Fragmento de sistema*, el *Sistema de la eticidad*, y después, en el periodo de los denominados *Escritos críticos de Jena*, ejemplarmente su opera prima *Diferencia del sistema de la Filosofía de Fichte y Schelling*, debiesen contar en su conjunto como *textos de interfase*, especialmente debido al *giro especulativo* que experimentan en este tiempo los conceptos de sistema, razón y Espíritu. Sobre la base de las referencias a la totalidad, el infinito y lo absoluto adquirieron así sentido especulativo los conceptos de sistema de la totalidad, razón infinita y Espíritu absoluto.

Al interior de esta fase de pensamiento aparecen pues los tres *Esbozos jenenses de sistema* como un primer momento *sistematizador*. En aquel tiempo, el joven docente universitario lleva a cabo la primera gran unificación de sus trabajos anteriores de preparación, y surge de este modo el concepto del “sistema de la Filosofía especulativa”. En él ya se encuentran los bosquejos iniciales de los contenidos que debía abarcar el sistema

---

<sup>7</sup> Para una idea de conjunto de ambas fases de pensamiento, cfr. SEPÚLVEDA, P. *La unidad en Hegel. Una Fenomenología del concepto hasta la maduración de la fase especulativa*. Tesis para optar al grado académico de Doctor en Filosofía, Valparaíso-Hagen: PUCV – FernUniversität in Hagen, 2016, pp. 51-96.

<sup>8</sup> Sobre la historia del surgimiento de la Enciclopedia, véase, NICOLIN, F. / PÖGGELER, O. *Zur Einführung*. En: HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Hamburg: Meiner, 1991, p. XXII ss.

proyectado.<sup>9</sup> Cada uno de estos contenidos adquiere aquí «forma especulativa» al ingresar en la continuidad móvil del conocer de la Idea. Semejante conocer de la Idea contiene, en principio, al carácter negativo de la “unidad absoluta” entre los momentos que fluyen del concepto, y sin embargo, lo decisivo es que la forma específica que toman dichos momentos tiene ya aquí como «modelo especulativo» al concepto del Espíritu. En principio, el Espíritu es lo Uno de lo singular y lo múltiple que se realiza por sí mismo como “el Espíritu viviente del pueblo”, o como la “totalidad absoluta” que *concluye* en sí a ambos lados de la contraposición singular-universal.<sup>10</sup> La universalidad se manifiesta en consecuencia en lo singular, que es la conciencia, o el Espíritu que existe, y a medida que actúa, la conciencia misma va conociéndose como un momento nacido del Espíritu, pero que se ha escindido de él. A partir de esta lejanía se producirá entonces la superación de la diferencia que se mostraba como absoluta entre los dos. La universalidad existe aquí pues como «la conciencia de ser», cuyo regreso a sí será al fin la propia *vida que se manifiesta en el saber del Espíritu*.

Resulta interesante notar que Hegel considera ya en este tiempo a la Lógica, aun cuando no tratará de ella hasta el segundo Esbozo, como la “primera parte de la Filosofía”, y más específicamente, que al cabo de su tarea, y como resultado, se revela la forma en que ella “construyó al Espíritu como Idea” [*construirte den Geist als Idee*].<sup>11</sup> Esta cuestión implica el avance lógico desde la identidad abstracta a la “sustancia absoluta” de la Idea; dicha Idea, en cuanto que el ser absoluto, (o) el éter [*das*

---

<sup>9</sup> Como señala Walter Jaeschke, el concepto de Espíritu fue “continuamente elaborado [por Hegel] a partir de 1803”, vale decir, justo a partir del tiempo en que fue escrito este primer Esbozo de sistema, al punto en que dicho concepto llegará a ofrecer “el fundamento intelectual de su giro a la historia de la Filosofía”. JAECHKE, W. *Hegel Handbuch. Leben - Werk - Schule*. Stuttgart: Metzler, 2010, p. 478.

<sup>10</sup> HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1968 ss. (= GW) Bd. 6, pp. 270-271.

<sup>11</sup> GW 6, p. 268.

*absolute Seyn, der Äther*], entra así en la Filosofía de la naturaleza, separándose de sí y su infinitud –que no es sino “el devenir”– de forma absoluta, y el ser-uno de ambas [*das Einsseyn beyder*] –de la Idea y la naturaleza, el devenir y el ser, la infinitud y la finitud–, es decir, la unidad que quedaba como “lo interno[,] lo oculto” [*das innere das Verborgene*], existe ahora, dice Hegel, en el momento de lo orgánico de la naturaleza, y en cuanto que ser-uno, específicamente como la “singularidad” o el “Uno numérico”. Pero lo importante en este punto es que aquel “ser-uno de ambas”, en donde lo oculto se hacía singularidad numérica, es de nuevo vivificado en el Espíritu, y aparece en su Filosofía precisamente como el “ser-uno que se retoma en la universalidad absoluta, [y] que como devenir absoluto, es el ser-uno absoluto real”.<sup>12</sup> Si bien es cierto que el concepto de ser-uno será más tarde reemplazado, con todo, no sólo la estructura básica del sistema –Lógica, Naturaleza y Espíritu–, sino que más relevante aún, la dinámica precisa de estos momentos, vale decir, la Idea que se desintegra en la Naturaleza, y que en el Espíritu vuelve a ser la unidad absolutamente real, será sostenida y profundizada por Hegel hasta el final de sus días.

En el *segundo* Esbozo de sistema aparece por primera vez dibujado el concepto del Espíritu absoluto. Aunque él se encuentre todavía aquí fundido con el concepto de la Idea absoluta, y ambos sean al unísono la última y más poderosa autodeterminación del desarrollo de lo Lógico, con todo, es posible igualmente descubrir en este texto una serie de detalles que permiten elucidar el vínculo posterior entre ambas nociones. Por una parte, el Espíritu absoluto fue concebido como la relación que se comporta con lo *otro* bajo la modalidad de una unidad diferente [*differente Einheit*], es decir, como un despliegue continuo que, mirado desde la totalidad, es unitario, y que sin embargo se mueve además como una

---

<sup>12</sup> „in der Philosophie des Geistes existirt es als sich in die absolute Allgemeinheit zurücknehmend, das als absolutes werden das absolute Einsseyn real ist“. *Idem*.



*autodiferenciación*. Este movimiento de «unificación diferenciante» es en sí el *saber*, cuya forma más determinada es la *Idea*.<sup>13</sup> Un saber de este tipo reclama en principio la unidad *diferencial* del Sí mismo y de lo Otro, que asume el carácter de una relación concreta entre ambos. Esta relación de orden principal, en la que son recogidas las conexiones del todo consigo mismo puede ser concebida, tomando las palabras del profesor Thomas Sören Hoffmann, como la “continuidad originaria del conocimiento”,<sup>14</sup> en la medida en que sólo el Espíritu se conoce realmente como lo *otro en sí mismo*, y es en esta “unidad universal” de los unos con los otros donde llegarán a ser definidos los diversos *modos de ser* del Espíritu. Sólo un saber de este tipo podía ser por lo tanto la definición de la vida que se eleva a la *totalidad infinita*.

En los anexos al volumen siete de la Edición académica fue incluido un documento de suma importancia a la hora de comprender la concepción de sistema presente en este segundo Esbozo jenense. De título, *Dos notas sobre el sistema [Zwei Anmerkungen zum System]*, es digno aquí de nota que la determinación exacta del lugar de origen de este documento siga siendo aún hoy problemática –si bien es muy posible que ambas notas formaran parte de la introducción al sistema de 1804/1805. Con todo, resulta también relevante que a partir de sus premisas pueda ser reconstruida la idea de la Filosofía que nuestro autor tenía por esta época. En primer lugar, Hegel entiende aquí por Filosofía, en concordancia con su concepción de sistema de 1804/1805, esencialmente a la Metafísica,<sup>15</sup> y es altamente probable que esta idea de la Filosofía haya sido mantenida durante todo el periodo de Jena. Ahora bien, en la medida en que estas notas pertenecían a la introducción al sistema, ellas tratan esencialmente

---

<sup>13</sup> GW 7, pp. 169-173.

<sup>14</sup> HOFFMANN, Th.S. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marixverlag, 2012, p. 31; *Hegel. Una propedéutica*. Traducción de M. Maureira / K. Wrehde. Buenos Aires: Biblos, 2014, p. 30.

<sup>15</sup> GW 7, p. 365.

el problema de la relación entre el conocer y el objeto del conocer, cuestión que a partir del año 1804 será asumida justamente como el asunto introductorio a desarrollar por una *Fenomenología del Espíritu*, cuya redacción, de acuerdo al mismo Informe editorial de la Academia, comenzó de hecho entre el fin 1804 y el inicio de 1805.<sup>16</sup>

La primera de estas notas establece la siguiente tesis: la “organización” de la Filosofía “como sistema completo no es en sí misma otra cosa que la expresión de esta su Idea”.<sup>17</sup> De ahí que su “contenido entero” sea, pues, nada más que “la elucidación de sí misma”. Por ello la única “proposición” que fundaría a aquel contenido de la Filosofía consiste en que el sistema filosófico emprenda su “inicio” en y desde el propio contenido.<sup>18</sup> Sólo así la Filosofía es el conocer absoluto [*das absolute Erkennen*], es decir, en la medida en que ella y su objeto ya no dependen de ningún tercero, y más aún, cuando ella logra mostrar que ambos, el conocer y el objeto, son al fin y al cabo momentos de lo Uno. De esta forma, la Idea de la Filosofía expone que, al inicio, es ella misma la que comienza siendo sólo *apariencia* [*Schein*], y que en el fondo, lo que se va mostrando a través de su recorrido, es que tanto al inicio como al final del trayecto, es ella, con todos sus cambios recogidos, siempre una y la misma [*dasselbe*]. Expresado en forma de sentencia, dice aquí Hegel: “la Filosofía contiene

---

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> „Ihre Organisation als ganzes System ist selbst nichts als der Ausdruck dieser ihrer Idee“. *Ibid.*, p. 343.

<sup>18</sup> Este es el asunto que Hegel tratará ocho años más tarde en los textos de apertura de la *Ciencia de la lógica*, la *Introducción* y el *¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?* Cfr. HEGEL, G.W.F. *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*. Hamburg: Meiner, 1999, p. 9, p. 35 ss.; *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*. Traducción de F. Duque. Madrid: Abada, 2011, p. 193, p. 215 ss. Para un análisis del problema del inicio de la Lógica, véase, CABRERA, A. / MEDINA, F. / SEPÚLVEDA, P. “El inicio de la lógica: Hegel ante el tribunal de la razón posmetafísica”. En: *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel - Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. Eds. A. Bavareasco / H. Ferreiro / Th.S. Hoffmann. Porto Alegre: Editora FI, 2014, pp. 1414-1440.

esencialmente sólo Una Idea”.<sup>19</sup> Esta Idea es el conocer absoluto, que al inicio es su propia separación entre apariencia y esencia, en cuyo desarrollo va siendo entonces superada, y de esta forma llega a ser en sí misma “completa”. Sin predecesor ni sucesor, este conocer absoluto asume en primer lugar la tarea de “poner su propia Idea en movimiento”, y por esta vía, en segundo lugar, de producir la contraposición entre la apariencia del inicio y la de su transcurso, para finalmente presentar el modo de superar (la escisión) del uno a través del otro [*Aufheben des einen durch den andern*].

Con el establecimiento de este modo de la Idea, comienza la segunda nota en cuestión, y con ella aparece además uno de los motivos fundamentales del pensamiento de Hegel tomado como conjunto, a saber, la concepción de que la Filosofía debe mostrar que lo último es igualmente lo primero, o más bien, que ella debe partir por superar la forma filosófica de la separación [*Trennung*] –aquella que ha sido establecida como la diferencia fija entre el conocer y el objeto del conocer. En este punto, precisamente en el segundo apunte al margen del documento en cuestión, Hegel habla de manera explícita del Espíritu como Espíritu absoluto. Esta será entonces la fórmula con la que «el Suabo» buscará superar aquella separación renovada una vez más con la Filosofía de Kant; en la medida pues, que el concepto es en esta Filosofía todavía meramente subjetivo, la respuesta de Hegel asume aquí como punto de apoyo a la noción de “que el Espíritu del sujeto, del ser humano, en cuanto que Espíritu es Espíritu absoluto” [*daß der Geist des Subjects, des Menschen, als Geist der absolute Geist ist*].<sup>20</sup>

De esta forma, semejante Espíritu, pensado ahora como absoluto, es en sí el superar la fijación de lo separado, y la representación que hipostasia lo estático y abstrae del movimiento.

---

<sup>19</sup> „die Philosophie enthält wesentlich nur Eine Idee”. GW 7, p. 344.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 345.

La Idea de la Filosofía será así justamente aquello donde la separación es anulada, y en este anular que la lleva a la nada [*Vernichten*], el conocer y lo conocido, la forma y el contenido, serán «por lo tanto lo mismo». Dicho de forma especulativa, superar la separación del contenido y el conocer del contenido es, dice Hegel, afirmar en el fondo “que la contraposición es la unidad misma” [*daß der Gegensatz die Einheit selbst ist*], y más directamente aún, que en concreto somos “nosotros [mismos quienes] ponemos la unidad como contraposición” [*daß wir die Einheit als Gegensatz setzen*]. El conocer absoluto de la Filosofía es, y esto es lo fundamental, “el poner de la contraposición como unidad” [*das Setzen des Gegensatzes als Einheit*].<sup>21</sup> La tarea capital de la Filosofía de este periodo no fue otra por tanto que reponer la unidad de lo que aparece como contrapuesto, y superar de este modo la diferencia entre el conocer y el objeto del conocer, o en concreto, en poder construirse a sí misma como “saber”. El conocer es entonces saber, sólo si ha podido asumir y superar por fin la diferencia fijada entre él mismo y su objeto.

Al año siguiente, Hegel escribe el tercer Esbozo de sistema en forma paralela a la *Fenomenología de la Espiritu*. Esta cuestión implica que el inicio y el fin del sistema proyectado fueron de hecho escritos en conjunto y de manera simultánea. En este preciso lugar, se vuelve posible pensar la relación entre la libertad y el saber sistemático como la “negatividad absoluta” de ambos. Lo universal será de este modo lo negativo respecto de sí mismo, y que en cuanto tal es el productor su propia singularización; por su parte, lo negativo ocupará la función de atributo del saber sistemático, cuya libertad radicará precisamente en este movimiento universal-concreto que disuelve el *estado de aislamiento* de las diferencias locales. En este sentido, el saber enciclopédico puede ser pensado como la *unidad liberadora* de las partes en cuanto que partes del todo, y el conocer del Concepto

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 346.

como el poder universal que *se auto-diferencia*, y asume esta diferencia suya como efecto de la totalidad. La libertad del Concepto consiste entonces en la *superación* de las diferencias finitas contenidas en las categorías aisladas de lo subjetivo y lo objetivo. En este tercer Esbozo de sistema, la Idea cumple pues con la función de *identidad que diferencia* entre sujeto y objeto, pensada esta misma relación, de manera manifiesta, como el poder de *autodeterminación más libre*.

Aquel saber de la Idea fue desarrollado en las tres formas del Espíritu, subjetiva, objetiva y absoluta, específicamente al interior de la segunda parte de este último Esbozo jenense.<sup>22</sup> En efecto, aparece allí por vez primera la fórmula de la triplicidad del conocer del Espíritu absoluto –la intuición del Arte, la representación de la Religión y el Concepto de la Filosofía. En el Arte, la identificación entre el saber del sujeto y la verdad del objeto es de orden *inmediato*, y debido a esta inmediatez, el Arte absoluto no alcanza a establecer la relación más elevada de la comunidad humana, esto

---

<sup>22</sup> En su notable edición al castellano, José María Ripalda establece un punto de referencia esencial para toda investigación centrada en torno a esta época: “La estructura de la «Filosofía del Espíritu» es un triple «silogismo»: el «concepto del Espíritu» (ámbito subjetivo), el «Espíritu real» (sociedad burguesa, Derecho), y la «Constitución» (Estado); en ésta se integran los otros dos silogismos, constituyendo así la realidad universal («Espíritu absoluto»)”. HEGEL, G.W.F. *Filosofía real*. Traducción de J.M. Ripalda. Madrid: FCE, 2006, p. *xlii*. Resulta interesante que esta fórmula posea, aunque sólo de manera aproximada, la estructura de la futura “filosofía berlinesa del Derecho”, aunque con el matiz fundamental de que el Estado conforma aquí el momento del Espíritu absoluto. Esta cuestión supone que en este tiempo lo político domina el espectro del Espíritu, siendo abordado en este Esbozo por sus partes segunda y tercera –por el denominado “Espíritu real” y la “Constitución”, es decir, que estos son los lugares precisos donde el Espíritu finalmente alcanza la plenitud de su concepto-, y conforman de esta manera la lectura que Hegel perfila acerca del “Derecho natural” –en cuanto que “doctrina de la sociedad y las instituciones políticas”. Ahora bien, el Absoluto, la libertad subjetiva y objetiva, concebido al fin como Espíritu absoluto, será de esta forma establecido como la tarea principal a realizar por el Estado moderno, y aun cuando la realidad del Espíritu subjetivo –la inteligencia y la voluntad– aparezca condicionada al desarrollo de lo objetivo y lo absoluto, con todo, lo decisivo es que tal realidad ya implica aquí un momento superior a la lógica de la naturaleza, siendo más bien animado por aquella lógica que establece la identificación más abarcadora entre el concepto y la realidad. En concreto, la tesis de Ripalda sostiene que la *Filosofía real* de 1805/06 presenta por fin el germen de la lógica del “Sistema de la Ciencia”, de tal manera que, a la base de su escritura, se encuentra presente una nueva noción, o una “concepción sistemática distinta”, que no aparece en “ninguno de los esbozos que Hegel ha escrito con anterioridad”. *Ibíd.*, p. *xliii*. En la última parte de este artículo, aquella nueva noción será denominada la concepción lógico-silogística de la Filosofía.

es, el llegar a ser la autoconciencia de Dios. Esta relación será cumplida en su forma eminente por la “religión revelada”, y sin embargo, lo cierto es que este saber que se descubre tampoco llegará a ser la participación «no *representativa*» de la autoconciencia en el Espíritu absoluto. La unidad definitiva o filosófica del Espíritu absoluto será por lo tanto aquella participación verdadera en lo infinito que despliega como Concepto la unidad completa de la totalidad.<sup>23</sup> Ubicado en este espacio de tiempo, se había vuelto entonces posible poder abrir al fin la exposición de la «Enciclopedia de los sistemas filosóficos». Su denominada “Primera Parte”, apareció allí concebida como la caracterización del camino que acabó llevando a la manifestación más alta del Espíritu, y en este sentido a la configuración de un saber de tipo absoluto.

## 2. Del saber absoluto y la entrada al Sistema de la Ciencia

La estructura enciclopédica del Espíritu absoluto fue reescrita primero en clave fenomenológica en la obra encargada de abrir el «Sistema de Ciencia» de 1807, bajo el modelo específico de una caracterización histórico-filosófica del camino experiencial recorrido por el saber del Espíritu. Este saber apareció en la serie de configuraciones de la conciencia que conducen al *conocer-se* del Espíritu como absoluto, y por tal motivo dicha obra ocupó en aquel tiempo el lugar de la primera parte del proyectado sistema. A ella fue encargada entonces la tarea introductoria de iniciar a «quien lee» en el modo de pensamiento sistemático-especulativo. Sobre esta base, es posible comprender también el hecho de que la Fenomenología haya sido escrita a partir de su final, o una vez que su autor ya había concebido la idea especulativa de su sistema enciclopédico.

---

<sup>23</sup> GW 8, p. 286.

En principio, un sistema de este tipo supone la disolución de la contraposición inmediata entre inicio y fin de la exposición, es decir, que en el saber absoluto en cuanto que fin se vuelve plausible la noción de que un momento del tratamiento científico sea, al mismo tiempo, comienzo y resultado. Pero este acontecimiento que disuelve la contraposición inmediata sólo ocurre una vez que han sido reconstruidas aquellas formas del Espíritu que aparece ante sí mismo. Semejante obra introductoria consiste así en un registro histórico que narra la superación cultural del saber escindido de la conciencia, y cuyo corolario es el sentido especulativo de la experiencia de la verdad. Esto quiere decir, en estricto término, la idea de la verdad como totalidad, a saber, que la identificación entre ambos conceptos, la totalidad y la verdad, sólo puede aparecer en concreto al final de cada proceso específico de configuración de la conciencia. La forma determinada de este resultado es por tanto la *totalización particular* que otorga el sentido lógico de conjunto al camino antes recorrido. De esta manera, la gran marcha del saber del Espíritu mismo hacia el saber de sí como absoluto constituye, al final de dicho camino, el inicio del modo especulativo de la Filosofía. Este modo, por una parte, corresponde a una forma lógica que termina siendo de hecho el contenido sustancial, y por otra parte, considera a las diferencias en este contenido como determinaciones de la unidad con mayor poder de concreción, vale decir, como determinaciones de la Idea, cuya forma más alta y definitiva es justamente el Espíritu absoluto. Y de la misma manera, se alcanza aquí también la idea de que aquella totalidad, la verdad, la unidad y la libertad sólo puedan ser pensadas como *conjunto especulativo*, o más allá de toda contraposición de tipo intelectual. La conciencia como tal cae así en la cuenta de la necesidad de ser integrada al decurso del Concepto de la Ciencia, y de este modo tal conjunto especulativo

adquiere realidad efectiva y arriba de esta manera a su verdad más absoluta.<sup>24</sup>

En el saber absoluto es cumplido de este modo aquel tipo de saber que ya no sólo pertenece al dominio de la conciencia, sino que también y por sobre todo al del Espíritu, en la medida en que ésta, la conciencia, es la existencia de aquél, el Espíritu, que ahora debe ser considerado conceptualmente “tal y como es *en y para sí*”. Esta consideración, «en el elemento del Concepto», ya no sólo es llevada a cabo en relación a un objeto puesto más allá del Espíritu, sino que se expone más bien a sí misma como la unidad *especulativa* con el objeto. Esta unidad infinita de la conciencia y la autoconciencia es el “*concepto del Espíritu*”, o la verdad de la razón en sentido especulativo, que faculta a dicho Espíritu el conocimiento concreto de lo que antes se separaba de él y se mostraba como lo absolutamente otro. Conociéndose en lo ajeno, se produce allí en él la unidad sistemática más concreta y más determinada con aquello que es otro.<sup>25</sup>

El concepto de una Idea especulativa o de una razón infinita ha pasado a ser de este modo el contenido sustancial del Espíritu, y con ello la base principal de la Filosofía como Sistema de la Ciencia. Esta definición de la Idea como verdadero contenido del Espíritu aparece nítida en el segundo prólogo de la Enciclopedia en los siguientes términos: “El fundamento del conocimiento científico es el íntimo haber sustancial [del espíritu], la idea inmanente y su activa vivacidad en el espíritu”.<sup>26</sup> En buenas cuentas, se trata de

---

<sup>24</sup> En este sentido, Hegel considera correcta la lectura de Reinhold acerca de la Filosofía de Kant, en donde ésta “ha sido concebida [...] como una teoría de la *conciencia*, bajo el nombre de *facultad de representar*”; „daß sie von Reinhold als eine Theorie des *Bewußtseins*, [die] unter dem Namen *Vorstellungsvermögen*, aufgefaßt worden ist“. HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Hamburg: Meiner, 1991, p. 345; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Traducción de R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 1999, p. 471.

<sup>25</sup> HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner, 1988, pp. 528-529; *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. Roces. México D.F.: FCE, 1966, pp. 471-472.

<sup>26</sup> „Das Fundament der wissenschaftlichen Erkenntnis ist der innere Gehalt, die inwohnende Idee und deren im Geiste rege Lebendigkeit“. HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*, ed. cit., p. 12; trad., p. 71.



pensar a la razón como el infinito poder de objetivar, y en este sentido, como el concepto de la “libertad absoluta”; la “meta del Espíritu” radica entonces en poder llevar su propia existencia hacia esta libertad de la razón infinita y “*producir*” así su “cumplimiento objetivo”. En la definición de Espíritu de la Psicología enciclopédica de 1830 (§§ 441-442), Hegel desarrolla la siguiente conexión entre razón y Espíritu:

“La razón sólo es en tanto que infinita siendo a la vez libertad absoluta; [ella] se *presupone* por tanto a su saber, se finitiza así y es el eterno movimiento de superar esa inmediatez, comprenderse conceptualmente a sí misma y ser [entonces] saber de la razón. [...] la meta del espíritu es el cumplimiento objetivo [de sí mismo] y con ello, *producir* a la vez la libertad de su saber”.<sup>27</sup>

El avanzar progresivo de la existencia del Espíritu es por lo tanto el avanzar de su saber. Este saber que progresa tiene a lo racional como su “contenido y su fin”, de tal manera que el Espíritu se profundiza a sí mismo al profundizar su propio saber, cuestión que logra de forma negativa, o superando al interior de sí mismo la aparición de lo primero inmediato, o de lo sensible. Este proceso de profundización no es otra cosa que la espiritualización del saber, la actividad permanente de superación de lo que aparece como separado ante el conocer; y al revés, es por semejante conocimiento de orden progresivo y negativo del Espíritu, que éste logra al fin su “cumplimiento objetivo” en la unidad de sí mismo y su aparición, alcanzando de esta forma la finalidad de lo racional, que es el tomarse a sí mismo como absoluto, o concebirse a sí mismo en “la libertad de su saber” hasta hacerse infinito.

---

<sup>27</sup> „Die Vernunft ist zugleich nur insofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen *voraussetzt* und sich dadurch verendlicht und die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben, sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu sein. [...Es] ist das Ziel des Geistes, die objektive Erfüllung und damit zugleich die Freiheit seines Wissens *hervorzubringen*“. *Ibid.*, p. 356; trad., pp. 484-485.

El saber de la Idea es en consecuencia el saber de aquello que le da vitalidad al Espíritu, y que en cuanto tal es el contenido sustancial que se despliega infinitamente en su interior. La Ciencia de la Idea define entonces al saber especulativo a la manera de una unidad *sistemantizante*, que en el Espíritu se expresa como su dinámica y su vitalidad interna. La unidad infinita de la Idea es así el poder absoluto que *se traspasa* a sí mismo, y se hace de esta forma lo otro *de sí mismo*, esto es, la naturaleza; y desde este otro, y habiendo sido *uno-con-él*, retorna y se profundiza eternamente en su interior. Lo especulativo reconstruye pues de manera enciclopédica esta totalidad viviente, y concibe de este modo, tanto a sus diferencias como a sus reunificaciones a la manera de una serie de relaciones inmanentes que abarcan la extensión completa y la intensidad absoluta de la Idea.

Por esta vía, el desarrollo de la argumentación ha alcanzado la entrada al Sistema de la Ciencia, que en términos textuales corresponde, tomado de forma cronológica hasta 1807, al Prólogo de la Fenomenología. Es verdad que este texto se ha constituido en un lugar común de investigación. En particular, debido a que éste fue escrito al final de la obra –una vez concluido el capítulo del saber absoluto–, se ha usado pues como justificación para hacer de él una herramienta de trabajos preliminares en torno al concepto general del Sistema de la Ciencia. Asumiendo este hecho, aun así es posible ver en él la creación de un tipo de escritura triple –a la manera de un prefacio en tres tiempos–, en el que la finalidad perseguida consistiría no sólo en poder generar el inicio de la exposición fenomenológica, sino que por sobre todo la construcción de la antesala que lleva directo al inicio de la exposición propiamente lógica, y finalmente, mirado esta vez como conjunto, el mismo prólogo podría incluso también ser pensado como la entrada definitiva en el proyectado Sistema entero de la Ciencia.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> De todos modos, es necesario asumir aquí una determinada cautela a la hora de establecer una lectura acerca del inicio del sistema sobre la base de los dos momentos últimos de la Fenomenología

En efecto, el propio Hegel comienza la escritura del Prólogo señalando sus desventajas, en particular, la inadecuación de su forma respecto a la naturaleza del método de la Filosofía, en la medida en que no puede hacer el inicio sino a la manera de una explicación preparatoria a la entrada en la Cosa misma. Es así, que la “verdad filosófica” sólo puede ser aquí expuesta y captada como el decurso de un auto-despliegue de la universalidad que se comprende a sí misma en lo particular. En ello está basado además el primer motivo de la incomprensión de la Filosofía como Ciencia, a saber, debido a que ella “está esencialmente en el elemento de la universalidad”,<sup>29</sup> dice Hegel, pareciera como si el asunto en sí mismo se encontrase tan sólo en el resultado, o en el final de su despliegue, frente al cual, el modo de su realización y el cumplimiento de su ejecución suelen ser considerados como algo irrelevante.

Ahora bien, al elevar este mismo aspecto a la esfera de la historia de la Filosofía, la verdad como tal se concibe aquí, en primer lugar, como el “desarrollo progresivo”, o como la expresión más extensa de las determinaciones de esta universalidad, que por cierto en su devenir incluye en su interior a lo particular, y se expone históricamente como la diversidad de los sistemas filosóficos [*Verschiedenheit philosophischer Systeme*]. Esta convicción será sin duda un leitmotiv que guiará al pensamiento de Hegel hasta el tiempo de su madurez, y por el que de hecho será además ampliamente reconocido, y que en buenas cuentas, no consiste en otra cosa que en el pensamiento de cada sistema, y de

---

–el saber absoluto y el prólogo. Como bien nos recuerda Oscar Cubo, si bien es cierto que este último texto, el prólogo, en su “carácter anticipatorio y retrospectivo”, permite poder ver el sentido de la obra a partir del final de su camino recorrido, lo importante es allí no perder de vista que en esta Filosofía dicho final debe ser puesto en relación interna al modo en que él mismo ha llegado a ser la conclusión, y de la misma forma, que este final es tan sólo el cierre del inicio, o de la introducción al sistema. Véase, “VII. El ‘Prólogo’ de la *Fenomenología del Espíritu*: leyendo la obra desde el final”. En: CUBO, O. *Actualidad hermenéutica del “Saber Absoluto”. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Madrid: Dykinson, 2010, pp. 49-54.

<sup>29</sup> „Auch weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist“. HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie*, ed. cit., p. 3; trad., p. 7.

cada parte al interior de los sistemas, como el momento necesario de una unidad orgánica [*organische[n] Einheit*]. Esta forma de unidad constituye a la totalidad en su conjunto, y conduce al pensamiento hacia el interior de lo contrapuesto, para llegar a ver en él a la necesidad *momentánea* que conforma a cada cara de lo contradictorio. Concebir así al todo, como la unidad orgánica del resultado con su devenir, fue en concreto la forma fenomenológica de presentar a lo universal como la realidad viviente, y al movimiento como la tendencia negativa que se da un fin a sí misma.

De ahí también que sea crucial analizar en este punto el sentido de la formación del material de la Filosofía, esto es, aquel «abrirse paso» del avatar infinito por medio del trabajo del pensar. Este puro avanzar que pasa a través de lo inmediato, hasta elevarse y alcanzar la vida más plena de contenido, es, pensado bajo el método específico de la Filosofía enciclopédica, el arribo a la seriedad del Concepto [*Ernst des Begriffs*]. Con su gravedad y rigor, sólo él es aquí quien logra al fin penetrar hasta la profundidad más recóndita de la Cosa misma. Hegel declama en este punto, en una auténtica declaración de principios, la meta que anima su filosofar, en el siguiente pasaje: “La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de ella misma. Contribuir a que la Filosofía se acerque a la forma de la Ciencia –a la meta de poder cambiarse el nombre de *amor* al *saber* y ser el *saber realmente efectivo*: es lo que me he propuesto”.<sup>30</sup>

Dar a la verdad la forma de un sistema especulativo de las ciencias de la totalidad es afirmar, a la vez, que aquella verdad sólo es alcanzada por medio del riguroso trabajo sistemático del Concepto que diferencia [*unterscheidenden Begriff*], vale decir, que ella misma no es sino el producto del desarrollo de la exposición

---

<sup>30</sup> „Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein, – ist es, was ich mir vorgesetzt“. *Ibid.*, p. 6; trad., p. 9.

completa de la Idea de la Filosofía. Precisamente en esto consiste además el asunto de la reformación del Espíritu, esto es, en el fortalecimiento y la transformación hacia una realidad más profunda, sobre la base del cumplimiento del sistema del saber de Sí. Pero este Espíritu, dice Hegel, en la medida en que siempre se está moviendo de manera progresiva hacia el “Concepto del todo”, sabe también por ello que dicho Concepto –que por cierto aparece ya desde el inicio de su mundo, aunque sólo a la manera de un todo simplificado–, es en dicho inicio, tan sólo como la estructura fundamental de un edificio a la espera de ser finalizado. Semejante finalización fue entonces concebida como la universalidad del despliegue de la Ciencia de la totalidad –plena de matices y formas acabadas– de aquel Concepto. Por esto mismo nuestro autor sostiene que la Ciencia, la corona de un mundo del Espíritu [*die Krone einer Welt des Geistes*], no puede ser acabada ni estar completa cuando escasamente aún nos encontramos en los inicios de su nuevo mundo.

Sobre esta premisa, es preciso siempre considerar que el proyectado Sistema de la Ciencia fue pensado en primer lugar, y de manera literal, como la exposición conceptual de la “riqueza que brota de sí misma y la diferencia de las figuras que se determina por sí misma”.<sup>31</sup> Se trata por lo tanto, y en resumen, de aquella trama de un conocimiento que ha llegado a ser el desarrollo total de la multiplicidad de las diferencias vivientes, y que goza como tal de la plenitud de todas las formas reales. Hegel llama aquí a esta superación del formalismo filosófico, el conocer de la realidad efectiva absoluta [*das Erkennen der absoluten Wirklichkeit*].

Asimismo, este conocer será, de acuerdo a lo ya presentado, el sentido sistemático-absoluto de la célebre expresión hegeliana: “aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino que,

---

<sup>31</sup> “der aus sich springende Reichtum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten”. *Ibid.*, p. 12; trad., p. 14.

en la misma medida, como *sujeto*”,<sup>32</sup> es decir, que en el fondo, aquel fenomenólogo del Espíritu asumió la idea de que sólo a través del logro de un conocimiento acabado acerca de la riqueza absoluta de la sustancia –de sus formas múltiples y sus determinaciones progresivas, cada vez más ricas en contenido–, la exposición del sistema de la totalidad acabaría mostrando, como resultado final, que la última de estas determinaciones, la más completa y absoluta, y en este mismo sentido, el ser más autodeterminado de la sustancia, es el sujeto verdadero –¡de la historia universal!–, o, el Espíritu. Y al fin, de todas las formas adquiridas por este Espíritu, y una vez ya alcanzado su modo absoluto, la más perfecta autodeterminación de la totalidad no será sino, como la cerradura que reabre el círculo supremo, la Idea de la Filosofía en cuanto tal. Justamente en este enclave fue realizado el comienzo de la exposición lógico-sistemática de aquel saber que llega a su modo más libre en el Espíritu absoluto, y cuya unidad definitiva, o la esfera más profunda del conocer, es precisamente la de la *Filosofía especulativa*.

### **3. La Filosofía especulativa como unidad definitiva del Espíritu absoluto**

“El conocimiento del Espíritu –dice Hegel al inicio de la tercera parte de la Enciclopedia– es el conocimiento más concreto, y debido a ello el más alto y más difícil”.<sup>33</sup> Esta definición supone que el «sistema del Espíritu» debe internarse primeramente en los modos anteriores de conocer, y elevarse desde dentro como la forma superior y más cargada de contenido de todos ellos. El tercer sistema de la Enciclopedia conduce así a las intuiciones y representaciones previas de lo absoluto hacia el «reino del

---

<sup>32</sup> „das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken“. *Ibid.*, p. 14; trad., p. 15.

<sup>33</sup> „Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste“. HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie, ed. cit.*, p. 311; trad., p. 433.

Concepto», y logra de este modo concebir a lo absoluto en su verdad definitiva como la “unidad *viviente* del Espíritu”. Semejante Espíritu es por lo tanto, y en primer término, “la Idea que alcanzó su ser-para-sí”, una vez ya retornada desde la naturaleza. De esta manera, es ella también la identidad completa entre el sujeto y el objeto, pero pensada precisamente como la *negatividad absoluta* de los dos, y ésta a su vez, la negatividad absoluta, como el movimiento de la *libertad*. Una conexión de nociones de este tipo puede ser vinculada con el sentido global de la Enciclopedia en cuanto que *Ciencia de la Idea*, conformada por los tres *sistemas de las ciencias*: el sistema de la *Lógica*, o la “ciencia de la Idea en y para sí”; el sistema de la *Naturaleza*, o la “ciencia de la Idea en su ser-otro”; y el sistema del *Espíritu*, o la “ciencia de la Idea que regresa en sí desde su ser otro”.<sup>34</sup>

El Espíritu es entonces aquello que se conoce determinadamente a sí mismo como la *manifestación* de los *actos de creación de su mundo*. Por ello mismo, el enciclopedista filosófico sostiene al inicio del sistema del Espíritu que éste es “la definición más alta de lo absoluto”, y se refiere a él en específico como el centro conceptual de la idea de una “historia universal”.<sup>35</sup> La determinación más alta de esta historia del mundo no fue otra que la propia Filosofía de la Idea, en la que lo absoluto llega a ser finalmente Espíritu, y el Espíritu a su vez, primero la “*relación consigo mismo*” [*Beziehung auf sich selbst*], o, subjetividad; segundo, la realidad de “un mundo (que) desde él (es) productor y producido” [*einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt*], u, objetividad; y tercero, *el Espíritu absoluto*, o la unidad infinita que se libera *en-y-del* sujeto y el objeto, y que es en este sentido: la “*unidad en que* (el Espíritu) *está*

---

<sup>34</sup> „So zerfällt die Wissenschaft in drei Teile: I. Die *Logik*, die Wissenschaft der Idee an und für sich, II. Die *Naturphilosophie* als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein, III. Die *Philosophie des Geistes*, als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt“. *Ibid.*, p. 51; trad., p. 120.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 314; trad., p. 437.

*siendo en y para sí y eternamente se está produciendo*” [*in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit*].<sup>36</sup>

Se trata pues de un Espíritu encargado de revelar el movimiento de libre determinación de la Idea. Este movimiento expositivo avanza desde aquella misma Idea hacia la Naturaleza, y luego, desde la Naturaleza hacia el Espíritu. Justamente en torno a este primer recorrido sistemático se cumple a cabalidad, al final del sistema, en el concepto del Espíritu absoluto, el mismo rol, que en la *Fenomenología del Espíritu* ejecutó el concepto del saber absoluto, esto es, el de la formación del sentido lógico-especulativo del recorrido antes transitado –en la Fenomenología por la conciencia, en la Enciclopedia por la Idea. De esta manera, puede ser también comprendida la premisa de que el Espíritu absoluto se revele al final de la Filosofía enciclopédica como la función de *identidad más auto-determinada* entre el concepto y la realidad, esto es, como el *saber* de la Idea absoluta [*Wissen der absoluten Idee*].<sup>37</sup>

La estructura particular de este momento definitivo del Espíritu aparece, en cuanto forma del saber, de la misma manera que en los *Esbozos jenenses de sistema*, vale decir, inicialmente como la *intuición*, que de la Idea es un signo expresado en la *belleza*. De ahí también, que este saber de la Idea haya sido concebido en el Arte como la “unidad *inmediata*” de la naturaleza y el Espíritu. El “Arte bello” del mundo griego fue de este modo considerado como un momento absoluto del Espíritu, precisamente por el hecho de haber establecido una relación con las religiones, en donde es “principio la *espiritualidad concreta* que ha llegado a ser libre en su propio interior, pero que todavía no ha llegado a ser *espiritualidad absoluta*”.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 315; trad., p. 437.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 440; trad., p. 582.

<sup>38</sup> „die konkrete in sich frei gewordene, noch nicht aber absolute *Geistigkeit* Prinzip“. *Ibid.*, p. 444; trad., p. 585.



Esta liberación de lo sensible al interior del saber del Espíritu constituye así el inicio de aquel saber *representativo* de la comunidad humana como absoluto. La forma universal más acabada de aquella liberación fue finalmente concebida como “Religión revelada”. Ella será aquí la *presentación en el sujeto* del “saber-se” del Espíritu como absoluto, o como la auto-conciencia de Dios en el ser humano, y la autoconciencia del ser humano en Dios. Esta identificación entre ambos es el *saberse auto-consciente*, pero todavía *representativo*, del Espíritu.<sup>39</sup> Sin embargo, el saber de Dios *como* Espíritu alcanza igualmente aquello que es lo más propio del Espíritu absoluto, esto es, la interconexión inseparable del Espíritu universal simple y eterno en sí mismo [*untrennbarer Zusammenhang des allgemeinen, einfachen und ewigen Geistes in sich selbst*],<sup>40</sup> y que en definitiva no es otra cosa que la *verdad* del todo, o el objeto por excelencia de la Filosofía especulativa. Una Filosofía absoluta, o de la verdad, es entonces por fin la unidad del arte y la religión [*die Einheit der Kunst und Religion*],<sup>41</sup> o también, el *Concepto* de ambos, y con ello la “determinación” más profunda “de la sustancia como *sujeto* y como *Espíritu*” [*Bestimmung der Substanz als Subjekt und als Geist*].<sup>42</sup> La Filosofía como saber enciclopédico es así la encargada de realizar de manera sistemática la “unidad *concreta* (del Concepto)”, siguiendo en detalle cada una de sus determinaciones, que a cada paso se vuelven más concretas y profundas, más cargadas de contenido y de libertad. Este problema ha sido planteado en la larguísima nota explicativa al § 573 de la Enciclopedia en los siguientes términos:

---

<sup>39</sup> La cita exacta dice: “Dios sólo es Dios, en la medida en que se conoce a sí mismo; su saber-se es además su autoconciencia en el ser humano y el saber del ser humano *de* Dios, que continúa hasta el saber-se del ser humano *en* Dios”; „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen *in* Gott“. *Ibid.*, p. 447; trad., p. 588.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 449-450; trad., p. 591.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 450; trad., *Idem*.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 459; trad., p. 599.

“en tanto que la Filosofía se encarga después de todo de la *unidad* en general, pero no de la simple identidad abstracta ni de lo absoluto vacío, sino que de la *unidad concreta* (del Concepto) –y a lo largo de todo su transcurso no hace otra cosa–, cada etapa del proceso es una *determinación propia* de esta *unidad* concreta, y la más profunda y definitiva de estas determinaciones de la *unidad* es la del Espíritu absoluto”.<sup>43</sup>

De esta forma se muestra aquí el centro especulativo de la Filosofía hegeliana, esto es, el poder de determinación de la totalidad inscrito en aquel movimiento unitario y concreto del Concepto, bajo la forma específica del seguimiento sistemático de aquellas determinaciones particulares relativas a los tres campos de estudio de la Enciclopedia –la Filosofía de la Lógica, de la Naturaleza y del Espíritu. Al interior de este marco de comprensión, la versión final de todas estas formaciones del Concepto no será otra que la del Espíritu absoluto, y el momento fluido de autoconocimiento más libre y más profundo, o la *unidad definitiva* del Espíritu absoluto, alcanza el zenit de su altura en la Filosofía especulativa, en cuanto que *Ciencia de la Idea absoluta*. Con todo, queda aún por analizar el tipo de relación entre aquellos tres campos de la Filosofía de la totalidad, cuestión que, como era de esperarse, se revela recién –y no sin controversias–, al final de la exposición enciclopédica, específicamente en el momento donde es resumida la concepción de los tres silogismos del Sistema de la Filosofía.

#### 4. La concepción lógico-silogística de la Filosofía

---

<sup>43</sup> „indem die Philosophie es allerdings mit der *Einheit* überhaupt, aber nicht mit der abstrakten, der bloßen Identität und dem leeren Absoluten, sondern mit der *konkreten* Einheit (dem Begriffe) zu tun und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu tun hat, – daß jede Stufe des Fortgangs eine *eigentümliche Bestimmung* dieser konkreten *Einheit* ist, und die tiefste und letzte der Bestimmungen der *Einheit* die des absoluten Geistes ist“. *Idem*; trad., p. 600.

Al término de este camino del pensar aparece por fin el verdadero concepto silogístico que define al modo lógico de relación entre las tres partes de la Enciclopedia. Este silogismo único está hecho a base de tres estructuras replicadoras, de tres silogismos derivados, “en los que cada miembro es tanto el inicio como el también el medio y el resultado”.<sup>44</sup> La mediación absoluta entre cada momento de la Ciencia es desplegada en concreto de la siguiente forma: lo Lógico aparece al inicio como la Filosofía *de acuerdo a su concepto*, y se constituye en “la Idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe”.<sup>45</sup> Sin embargo, cuando el sistema enciclopédico alcanza su final, lo Lógico se vuelve a mostrar como su inicio, pero además bajo el modo de “su resultado como lo Espiritual” [*ihr Resultat als das Geistige*],<sup>46</sup> es decir, como aquello que se ha desplegado desde la aparición hasta su esencia. Dicha aparición constituye justamente el primer silogismo (§ 575), en el que lo Lógico es el inicio, y la naturaleza es el medio “que concluye *al Espíritu* con lo mismo”<sup>47</sup> –esto es, con lo Lógico.

En este primer silogismo (L–N–E), los momentos enciclopédicos no se concluyen ni se congregan como si fuesen únicamente elementos distintos e independientes entre sí. La mediación de dichos momentos se cumple aquí más bien bajo la forma del *transitar* [*Übergehen*], y en este tránsito, únicamente en el extremo lógico, dice Hegel, “está puesta la libertad del Concepto como su concluirse consigo mismo”.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> „in denen jedes Glied sowohl Anfang als auch Mitte und Resultat ist“. JAESCHKE, W. *Hegel Handbuch*, ed. cit., p. 268.

<sup>45</sup> HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*, ed. cit., p. 462; trad., p. 602.

<sup>46</sup> *Idem*; trad., *Idem*.

<sup>47</sup> „die den Geist mit demselben zusammenschließt“. *Idem*; trad., p. 603.

<sup>48</sup> „die Freiheit des Begriffs als sein Zusammenschließen mit sich selbst gesetzt ist“. HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*, ed. cit., p. 462; trad., p. 603. Este transitar del primer silogismo, dice Walter Jaeschke, expresa “el modo de movimiento de las categorías lógicas del ser” [*den Bewegungsmodus der seinslogischen Kategorien*]. JAESCHKE, W. *Hegel Handbuch*, ed. cit., p. 269. Con respecto a esta primera figura final, Thomas Sören Hoffmann ha señalado que el silogismo enciclopédico inicial produce la principal ganancia, a través del desarrollo de lo Lógico, del “concepto del Espíritu”, y que en este sentido corresponde al desarrollo de una forma de pensar, “que cumple al [propio] pensar y

Con la superación del primer silogismo comienza entonces la exposición del *segundo* silogismo (§ 576), en el que, esta vez, el Espíritu es el medio que deja a la naturaleza como presuposición, y “la concluye [a la naturaleza] con lo *Lógico*” (N-E-L).<sup>49</sup> Ahora el camino de la mediación ya no tiene más aquí la forma inicial de la necesidad, sino que por sobre ella se da esta vez la forma de la libertad que se produce en el conocer subjetivo del Espíritu. En esta segunda constitución del silogismo único, el Espíritu es el que mira y reconoce lo anterior, donde antes no había más que meros entes independientes que se entrelazan de manera transitiva y exterior, y se mueve, como dice Valls Plana, específicamente de acuerdo a la lógica de la esencia, esto es, como una reflexión de cada momento al interior de los demás, y como la aparición de lo puesto en lo contrapuesto.<sup>50</sup>

Recién en el último silogismo se desplegará por tanto la lógica del Concepto, bajo el modo de la actividad inmanente de la diferencialidad que vuelve transparente a cada momento, y como el movimiento de lo universal que se traspasa a sí mismo, continuándose en lo otro, y siendo al fin idéntico con él. En este *tercer* silogismo (§ 577), aparece pues desplegada la “Idea de la Filosofía”. Lo *Lógico*, concebido ahora como lo universal-absoluto [*das Absolut-Allgemeine*], se escinde esta vez como auto-disyunción entre la Naturaleza y el Espíritu (E-L-N).<sup>51</sup>

---

conoce su contenido determinado” [*das Denken erfüllt und seinen bestimmten Inhalt erkennt*]. No obstante, lo decisivo a la hora de juzgar el límite de este primer silogismo radica justamente en la forma de sus leyes, o en aquel transitar necesario de lo *Lógico* hasta lo *Espiritual*, en la medida en que allí este último sólo puede ser pensado como algo exterior [*äußeren*], y en este sentido, ocurre que el silogismo en sí mismo “piensa a la verdad como un más allá de él” [*die Wahrheit als Jenseits seiner denkt*], consumando de esta forma un modo dogmático de pensamiento. Véase, HOFFMANN, Th.S. *Propädeutik*, ed. cit., p. 493; trad., p. 409.

<sup>49</sup> „und sie [die Natur] mit dem *Logischen* zusammenschließt“. HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*, ed. cit., p. 462; trad., p. 604.

<sup>50</sup> *Ibid.*, véase la nota 921 de la traducción citada, p. 603.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 463; trad., p. 604. De acuerdo a la lectura de Walter Jaeschke, el tercer silogismo está vinculado directamente con el “silogismo de la necesidad” de la *Doctrina del concepto*, por cuanto ambos tienen a “lo universal como medio”. Sin embargo, Jaeschke señala además que los silogismos enciclopédicos dejan sin mención al Espíritu objetivo, y que en realidad tematizan tan sólo al Espíritu

Con todo, lo decisivo aquí es que ambos extremos de este último silogismo, tanto el Espíritu como la Naturaleza, llegan ahora a determinarse como las manifestaciones del “juzgar-se de la Idea” [*das Sich-Urteilen der Idee*], y que por medio de este juzgar-se, el conocer viviente continúa su avance de manera infinitamente progresiva, activándose a sí mismo como el movimiento silogístico de lo Lógico que se desdobra y expone en el Espíritu y la Naturaleza, siendo así “la Idea eterna que está siendo en y para sí, [y que] se activa eternamente como Espíritu absoluto” [*die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt*].<sup>52</sup>

Aquí yace pues, de acuerdo a lo escrito, el auténtico sentido de la concepción lógico-silogística de la Filosofía en Hegel, esto es, en la noción de que los tres silogismos enciclopédicos han sido al fin integrados en el último de ellos, como la reunificación de tres puntos de vista en *Uno*. Esta cuestión implica que, en el fondo, aquí se trata del movimiento progresivo del Conocer-se que ya no es ni subjetivo ni meramente objetivo, sino que es más bien la Cosa misma, o la actividad absoluta de la Idea desplegada en las esferas reales de su particularización. Esta actividad infinita de lo Lógico se comporta por lo tanto como el absoluto concluir congregante de la Idea, cuyo movimiento continuo se produce perpetuamente bajo el modo de la unidad abarcadora del Espíritu absoluto, vale decir,

---

finito o subjetivo. En esta medida, su reparo a una interpretación lógico-silogística de la Enciclopedia se encuentra basada en la dimensión cronológica de los textos, o en concreto, como dice él mismo, en “que Hegel injerta aquí a la Enciclopedia un modelo de mediación que pertenece a la fase temprana de sus concepciones de sistema. Al modelo de mediación que Hegel esboza en el § 577 yace como fundamento la construcción temprana de lo absoluto a través de la contraposición de una intuición trascendental subjetiva y una objetiva”. Pero, si fuese cierto que Hegel injerta [*aufpfropft*], en la versión enciclopédica de 1817, textos preparatorios de 1803 y 1801, es decir, si la integración de los silogismos al final de la Enciclopedia fuera nada más que un recurso a un instrumentario [*Rückgriff auf einem Instrumentarium*], que no corresponde a su concepción tardía de sistema, y que justamente por esa razón Hegel habría sacado a los tres silogismos en la edición de la Enciclopedia de 1827, la pregunta obvia aquí sería, ¿por qué Hegel decide entonces volver a “injertar” los tres silogismos en la última edición de 1830? Cfr. JAESCHKE, W. *Hegel Handbuch*, ed. cit., pp. 270-271.

<sup>52</sup> HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie*, ed. cit., p. 463; trad., p. 604.

como Ciencia filosófica, o simplemente como la Idea que se activa eternamente en el Espíritu absoluto.

En cualquier caso, lo decisivo aquí es que esta concepción sólo es aprehensible una vez que hemos llegado al final del recorrido de la exposición enciclopédica. Respecto a este punto, la lectura de Thomas Sören Hoffmann establece las coordenadas conceptuales precisas para una comprensión de índole sistemática. El asunto es que la Filosofía de Hegel se concibió a sí misma, en primer lugar, como el producto de su propio desarrollo y como resultado del “punto final de su «movimiento»”. Pero debido a que dicho movimiento es de orden circular, lo distintivo es que aquel punto final debe estar presente ya desde el comienzo, de tal manera que ella misma –la Filosofía– sea a la vez el intervalo y el círculo completo [*ganze Spanne / ganze[r] Kreis*], que va de la inmediatez a la absoluta mediación del saber, y que agarra aquella inmediatez inicial para convertirse por esta vía en “el saber libre de presuposición, porque recoge las presuposiciones y se sostiene a sí mismo”.<sup>53</sup> Esto quiere decir que la Filosofía hegeliana se realiza en sentido universal, y que sólo se comprende a la luz del camino entero del pensamiento que la conduce hasta el *Sistema de Sí*.<sup>54</sup>

A partir de aquí es posible pensar nuevamente, y ya sobre la base del recorrido transitado, la relación de la Idea de la Filosofía con la libertad. Esta relación ocurre en el entrelazamiento de los tres conceptos culminantes del conocer lógico-especulativo –el Saber absoluto, la Idea absoluta y el Espíritu absoluto. Filosofar es así para Hegel, en primer lugar, conocer a partir de la relación de

---

<sup>53</sup> „im voraussetzungs-freien, weil seine Voraussetzungen selbst einholenden und sich selber tragenden Wissen“. HOFFMANN, Th.S. *Propädeutik*, ed. cit., p. 491; trad., p. 407.

<sup>54</sup> Por esto semejante sistema no puede ser abstraído de la actividad concreta de aquel que hace y conoce la Filosofía, ya que dicho sistema no es sino el propio concepto “completamente escrito del ser humano en cuanto que un ser humano que conoce y que quiere de manera racional. La Filosofía es el auto-conocimiento del impulso del conocer y del actuar, [y] como tal impulso nos encontramos a nosotros mismos”; „Das »System« der Philosophie [...] ist der ausgeschriebene Begriff des Menschen als eines erkennenden wie auch vernünftig wollenden. Philosophie ist die Selbsterkenntnis des Erkennens- und Handlungsimpulses, als den wir uns selber finden“. *Idem*; trad., *Idem*.

objeto y la extensión completa del contenido sustancial, y en segundo lugar, es la realización de un saber acreditado y cumplido, que recoge en sí todo su recorrido objetual anterior, y que luego se libera de esta relación objetivante, para afirmarse y sostenerse a sí mismo como el saber autónomo por antonomasia. En este sentido, la Filosofía es la consagración a este saber, a su elaboración conceptual, y a la ejecución más profunda de la libertad como pensamiento que actúa y acción que piensa en la forma del saber-se-como-libre [*Sich-als-frei-Wissens*]. En este saber ser libre, la objetividad queda entonces asumida como una de las funciones del Espíritu, de manera que él mismo llega a ser aquí la existencia objetiva de la libertad. El saber absoluto es de este modo “el conocerse absoluto inmediato” [*das sich unmittelbare absolute Erkennen*]; la Idea absoluta, “el despliegue de este conocer hacia la forma absoluta que se sabe a sí misma, hacia el método que obtiene el conocer” [*die Entfaltung dieses Erkennens zur um sich selbst wissenden absoluten Form, zur Erkennen erhaltenden Methode*]; y el Espíritu absoluto, “la autoconciencia «satisfecha» del conocer como realidad absoluta” [*das »gesättigte« Selbstbewußtsein des Erkennens als absoluter Wirklichkeit*].<sup>55</sup>

La fase enciclopédica de Hegel culmina de esta manera su presentación lógico-sistemática de la totalidad con la “imagen del sistema” que constituye la figura del silogismo enciclopédico, cuyo ejercicio permite en efecto a cada momento de la Ciencia constituirse en un medio válido para los demás. Esta misma cuestión, planteada en los términos del “Concepto previo” y aplicada a la Historia de la Filosofía, se lee de la siguiente forma en «la Propedéutica de Hoffmann»: el primer silogismo corresponde al punto de vista de la Metafísica, cuya culminación es la “Filosofía de sustancia”; su medio es la naturaleza, y la forma del silogismo es el aparecer exterior, o el silogismo objetivo. El segundo silogismo, en cambio, en la medida en que pone como medio al

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 492; trad., p. 408.

Espíritu singular, y es de este modo el silogismo del aparecer interior –o silogismo subjetivo–, corresponde al punto de vista de la “Filosofía del sujeto”, en donde cobran lugar tanto el Empirismo como la Filosofía crítica. De esta manera, el tercer silogismo, debido a que pone a lo Lógico como el medio, y concibe al sujeto y a la sustancia como manifestaciones de la Idea, o como auto-disyunciones de lo verdadero [*Selbstdisjunktionen des Wahren*], corresponde, pues, al momento soberano del pensar especulativo. Este momento cumbre del pensar se constituye al fin en el poder de relación absoluto [*die absolute Beziehungsmacht*], y es por ello también el silogismo absoluto, o la Idea de la Filosofía en Hegel, vale decir, la Filosofía del Sí mismo libre [*Philosophie des freien Selbst*].<sup>56</sup>

En resumen, la construcción del sistema enciclopédico de las ciencias especulativas se constituyó con el paso del tiempo en el horizonte principal del camino del pensar de Hegel, y por ello en la apuesta metodológica que permitió llevar a cabo aquel *pensar de la totalidad*. En el despliegue de las diversas dimensiones del conocer especulativo, se alcanza al concluir, el concepto del sistema enciclopédico, como la expresión conceptual del *continuo del conocer* [*Erkennenskontinuum*], es decir, de aquella totalidad forma-contenido, en la que el pensar infinito llega a ser efectivamente la continua determinidad propia [*kontinuierlichen Eigenbestimmtheit*] de aquel contenido, o la vitalidad originaria de la razón [*Ursprungslebendigkeit der Vernunft*],<sup>57</sup> cuya meta, en cuanto que término del Sistema de la Ciencia, no es sino la liberación de la existencia del Espíritu y la consecuente elevación de sí hacia la suprema potencia.

De esta forma, se podría decir para finalizar, que la función de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en el camino de pensar de Hegel podría ser también metafóricamente representada a la

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 494; trad., p. 410.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 31-33; trad., pp. 30-31.



manera de un *agujero negro estelar*, en cuyo interior fueron estructuradas todas las formas previas adquiridas por la totalidad de dicho camino. La extensión de los elementos lógicos, naturales y espirituales de la Enciclopedia podría ser por ello además imaginada como una gran descarga de rayos gama, provenientes de la explosión de esta inmensa estrella supernova. Los canales de evocación de aquella descarga van desde los textos juveniles sobre religión y política, a los trabajos esotéricos y exotéricos de Jena, y se expanden así completamente por el cosmos de la *Fenomenología del Espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, los *Lineamientos fundamentales de la Filosofía del derecho*, hasta colmar el horizonte absoluto de este autor con las denominadas *Lecciones* sobre Lógica, Filosofía de la Naturaleza, Espíritu subjetivo, Derecho, Historia universal, Arte, Religión e Historia de la Filosofía. El desafío de volver a pensar la unidad conceptual de esta totalidad de elementos de estudio permitirá reconstruir en diversas claves, y ya no solamente de tipo fenomenológicas, el «espíritu» de una Filosofía que se pensó a sí misma como *Ciencia de la totalidad*. Y de esta suerte, con el velo de los antiguos espectros, se dará la aparición de un momento más en la historia del Espíritu absoluto, como cuando el último «Búho de Minerva» abrió entre nosotros su vuelo infinito al comenzar el atardecer.

## Bibliografía

CABRERA, A. / MEDINA, F. / SEPÚLVEDA, P. “El inicio de la lógica: Hegel ante el tribunal de la razón posmetafísica”. En: Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel - Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Eds. A. Bavaresco / H. Ferreiro / Th.S. Hoffmann. Porto Alegre: Editora FI, 2014.

CUBO, O. Actualidad hermenéutica del “Saber Absoluto”. Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Madrid: Dykinson, 2010.

HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1968 ss. (= GW).

Bd. 6: Jenaer Systementwürfe I. Eds. K. Düsing / H. Kimmerle. Düsseldorf 1975.

Bd. 7: Jenaer Systementwürfe II. Eds. R.-P. Horstmann / J.H. Trede. Bonn-Bad Godesberg 1971.

Bd. 8: Jenaer Systementwürfe III. Eds. R.-P. Horstmann / J.H. Trede. Düsseldorf 1976; Filosofía real. Traducción de J.M. Ripalda. Madrid: FCE, 2006.

HEGEL, G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Hamburg: Meiner, 1991; Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Traducción de R. Valls Plana. Madrid: Alianza, 1999.

HEGEL, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Meiner, 1988; Fenomenología del espíritu. Traducción de W. Roces. México D.F.: FCE, 1966.

HEGEL, G.W.F. Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812). Hamburg: Meiner, 1999; Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812/1813). Traducción de F. Duque. Madrid: Abada, 2011.

HEGEL, G.W.F. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816). Hamburg: Meiner, 2003; Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto (1816). Traducción de F. Duque. Madrid: Abada, 2015.

HOFFMANN, Th.S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden: Marixverlag, 2012; Hegel. Una propedéutica. Traducción de M. Maureira / K. Wrehde. Buenos Aires: Biblos, 2014.

JAESCHKE, W. Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule. Stuttgart: Metzler, 2010.

NICOLIN, F. / PÖGGELER, O. Zur Einführung. En: HEGEL, G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Hamburg: Meiner, 1991.

SANDKAULEN, B. „System und Systemkritik. Überlegungen zur gegenwärtigen Bedeutung eines fundamentalen Problemzusammenhangs“. En: Kritisches Jahrbuch der Philosophie 11. Ed. B. Sandkaulen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.

SEPÚLVEDA, P. La unidad en Hegel. Una Fenomenología del concepto hasta la maduración de la fase especulativa. Tesis para optar al grado académico de Doctor en Filosofía, Valparaíso-Hagen: PUCV - FernUniversität in Hagen, 2016.



# O relevo do belo na Enciclopédia hegeliana<sup>1</sup>

*Raphael Machado de Castro*<sup>2</sup>  
*Vinícius Guimarães Dias Francisco*<sup>3</sup>

"O reino da bela arte é o reino do Espírito Absoluto"  
HEGEL (*Cursos de Estética I*, p. 109)<sup>4</sup>

## 1. Considerações Iniciais

Publicada pela primeira vez em 1817, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* constitui-se como um dos principais produtos do esforço de desenvolvimento em compêndio dos saberes propostos por Georg Wilhelm Friedrich Hegel. O sistema filosófico trabalhado pelo autor revolucionou por completo a história da filosofia do ocidente vivida até o seu tempo, não havendo, desde

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada ao II Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel – *Hegel y el proyecto de una enciclopedia filosófica*; PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO, 24-26 de Octubre de 2017.

<sup>2</sup> Graduando do 5º período do Bacharelado em Direito da UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, bolsista em iniciação científica pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Borges Horta. Membro participante das atividades do Grupo internacional de pesquisa em Cultura, História e Estado, simultaneamente nucleado sediado na UNIVERSITAT DE BARCELONA e na UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (dirigido pelos professores doutores Gonçal Mayos Solsona e José Luiz Borges Horta).

<sup>3</sup> Graduando do 4º período do Bacharelado em Artes Visuais da UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, onde cursa a habilitação em desenho.

<sup>4</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 109.

então, nenhuma tentativa de estruturação *lógica, epistêmica* ou *sistemática* que superasse seus esforços na empreitada rumo à compreensão da realidade.

Duzentos anos após o lançamento dessa ousadia intelectual, a presente comunicação tem como objetivos principais o debate e a articulação das ideias desenvolvidas a respeito da *Arte*, presente na *Terceira Seção da Filosofia do Espírito*, mais especificamente no que diz respeito ao conceito de *belo* e suas derivações.

Inicialmente, a indagação de Félix Duque retrata a importância dos estudos nessa área:

“¿Qué sentido tiene entonces ocuparse filosóficamente del Arte? Em primer lugar, sólo la consideración filosófica puede sacar a la luz, *revelar* eso –terrible– que se esconde de bajo una sensación o una imagen. Lo terrible, revelado, es ya *eo ipso* algo –domado–, controlado –aunque nunca vencido–: es el saber *de* lo natural (no hay saber natural) (...) el saber del tempo y, por ende, de la propia caducidad y muerte. El saber del sacrificio consciente y voluntario, tal como será expuesto con toda fuerza por la Religión, de la cual é pródomo y apoyatura el Arte. Éste corresponde ya al contenido absoluto (es decir: em él, el espíritu reconoce y habla al Espíritu); pero su forma de exposición es de algún modo refractaria a esse reconocimiento y diálogo espirituales, sujeta como está a uma –cosa– natural, *intuida* sensiblemente. Ciertamente, el Arte, (que es la verdad última de toda técnica) puede ser visto ya como la *autogeneración* libre del hombre al liberarse *de* la Naturaleza *en* la Naturaleza misma, al hacer de ésta el vehículo de la correspondencia espiritual y el camino de su propia superación em aras de una liberación más alta: allí donde –únicamente el espíritu puro es para el espíritu.”<sup>5</sup>

Os empreendimentos sobre *Estética* e *Arte* do filósofo estão sobretudo contidos nos volumes referentes aos seus *Cursos de Estética*, o que não exige a referida *Seção* de sua *Enciclopédia* de

---

<sup>5</sup> DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna*. Madrid: Ediciones Akal, 1998, p. 867-868.

conter exposições relevantes de sua compreensão acerca da *Arte*. Neste compêndio, esta é articulada dentro do sistema filosófico hegeliano em relação à *Filosofia* e à *Religião*, sobretudo sublinhada pela organização e construção da *Enciclopédia*, e sendo o saber artístico tratado com a precisão estudiosa da disciplina filosófica da *Estética*, constituída como verdadeira ciência do *belo*, permanece nesta Seção uma exposição sobre a *Bela Arte* enquanto criação sensível a *Deus (Totalidade)*. E, considerando a posição universal do *belo* no âmbito da *efetividade* em geral, como também a posição figurada pela filosofia da arte em relação às demais filosofias, tem-se uma disciplina que caminha tanto historicamente quanto ontologicamente em direção ao *Espírito Absoluto*.

## 2. Hegel, Filosofia e Sistema

A concepção sistemática dos escritos de Hegel tem relação direta com a proposta de criação da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*<sup>6</sup>. Não é possível um conhecimento eminentemente filosófico sem a *Totalidade*, o que traz à tona a necessidade de reflexão sobre a sistematização do filósofo em questão.

“Um filosofar *sem sistema* não pode ser algo científico; além de que tal filosofar exprime para si, antes, uma mentalidade subjetiva: é contingente segundo seu conteúdo. Um conteúdo só tem sua justificação como momento do todo; mas, fora dele, tem uma hipótese não fundada e uma certeza subjetiva. Muitos escritos filosóficos se limitam a exprimir desse modo somente *maneiras de ver e opiniões*. Por sistema entende-se erroneamente uma filosofia que tem um *princípio* limitado, distinto dos outros;

---

<sup>6</sup> “Según Hegel, el saber es un todo, y eso es lo que expone el sistema. Su unidad es propia, immanente. No es una unidad construida, puesta o impuesta a algo extrínseco, sino que la unidad del saber es intrínseca.” BENTICUAGA, Juan J. Padial. El programa fundacionalista del saber em la Enciclopedia de las ciencias filosóficas. In GONZÁLES, Juan A. García, JIMÉNEZ, Alejandro Rojas. *El idealismo actual y sus consecuencias actuales*. Málaga: Revista Internacional de Filosofía, 2014.

ao contrário, é princípio da verdadeira filosofia conter em si todos os outros princípios particulares.”<sup>7</sup>

Nesses moldes, a filosofia tem como objeto primeiro o saber *Absoluto*<sup>8</sup>. Nas palavras do filósofo, “O pensamento livre e verdadeiro é em si *concreto*, e assim é *ideia*, e em sua universalidade total é a *ideia* ou o *absoluto*”<sup>9</sup>. Esse, por sua vez, se relaciona com a noção de *Espírito*, ou seja, com a *totalidade* inteligível mediada do *objetivo* e do *subjetivo*. Em um sentido mais geral, o *Espírito* (do alemão *Geist*) pode denotar todos os aspectos relativos à mente humana e seus produtos, que se diferenciam da *Natureza* e da *Lógica*. Nele, é a partir da negação do não-subjetivo, ou seja, da realidade objetiva, que o sujeito tem a noção de si próprio e de que integra a unidade entre as inúmeras consciências-de-si. A tomada de conhecimento desse todo traz, *dialeticamente*, uma série de contradições, *suprassunções*<sup>10</sup> e movimentos que sempre estão a se realizar.

Logo, ao tentarmos compreender as relações da *Arte*, da *Estética* e da *Terceira Seção da Filosofia do Espírito* na *Enciclopédia*, não podemos deixar de lado as concepções trabalhadas nas outras áreas do pensamento de Hegel. Assim,

---

<sup>7</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. §14. São Paulo: Loyola, 1995, p. 55.

<sup>8</sup> “Deriva do latim *absolutus* (‘desprendido, desligado, completo’) (...) e significa desta maneira: não dependente de, incondicionado a, não relativo a ou limitado a qualquer outra coisa; autônomo, perfeito, completo.’ (...) A descrição de ‘o absoluto’ que mais interessou a Hegel foi a de Schelling que, embora um dos primeiros adeptos do idealismo de Fichte, logo o abandonou a favor do ponto de vista segundo o qual o absoluto é uma ‘IDENTIDADE’ neutra subjacente tanto no SUJEITO (ou espírito) quanto no OBJETO (ou natureza) – um ponto de vista que devia muito a Spinoza, assim como a Kant e Fichte.” INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 39.

<sup>9</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. §14. São Paulo: Loyola, 1995, p. 55.

<sup>10</sup> Termo introduzido a partir da tradição brasileira, na seara dos introdutores e tradutores do pensamento hegeliano Henrique Cláudio de Lima Vaz e Paulo Meneses, que propõem, para os termos em alemão *Aufheben* e *Aufhebung*, respectivamente, *suprassumir* e *suprassunção*.



“Essa ideia de um sistema que seja *omnicompreensivo* da totalidade do real, mas também da pluralidade da tradição (do pensar *do* e *sobre* o real) vai atingir seu ponto culminante na filosofia hegeliana, não por acaso considerada como guardiã do último grande sistema filosófico: um sistema do saber da totalidade ou, talvez mais apropriadamente, um *sistema dos sistemas* de saber da totalidade.”<sup>11</sup>

### 3. A Arte no pensamento de Hegel e na *Enciclopédia*

Em princípio, é preciso compreender o papel e a localização da *Arte* no pensamento hegeliano, para somente em seguida explicitar suas relações na *Enciclopédia*. A respeito disso, a *Fenomenologia do Espírito* traz parte indispensável do arcabouço conceitual necessário.

Antes de tomar consciência de si mesmo e de sua *liberdade*, o *Espírito* necessita percorrer um caminho que culmine no pensar de si próprio. Esse é explicitado na *Fenomenologia*. Em outras palavras,

“A *Fenomenologia* era para Hegel, consciente ou inconscientemente, o meio de oferecer ao público, não um sistema já pronto, mas a história de seu próprio desenvolvimento filosófico.”<sup>12</sup>

Nesse desenvolvimento, o *Espírito* passa por três momentos: o *Espírito Subjetivo*, o *Espírito Objetivo* e o *Espírito Absoluto*. O primeiro deles diz respeito à *alma natural*, ao *pensamento* e à *vontade*, fatores eminentemente relacionados aos *sujeitos*. O segundo, por sua vez, trata do *direito abstrato*, da *moralidade* e da *eticidade*, que se desdobra em *família*, *sociedade*

---

<sup>11</sup> HORTA, José Luiz Borges. Hegel, paixão e diferença. In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades de, COSTA, Renata Almeida da, HORTA, José Luiz Borges (coords.). *Direito, Estado e Idealismo Alemão*. Florianópolis: CONPEDI, 2015. p. 79.

<sup>12</sup> HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003. p. 68.

*civil e Estado*. Por fim, o terceiro e último momento, no qual o *Espírito* é

“(…) tanto a *identidade* eternamente essente em si, quanto retornando e retornada a si mesma: é a *substância* una e universal enquanto espiritual, o juízo [que a reparte] *em si* mesma e *em um saber, para qual* ela existe como tal”<sup>13</sup>

Esse momento, dividido em três partes, descreve o estágio final da tomada de consciência da *liberdade*. É na primeira parte que podemos encontrar a *Arte* e suas respectivas características. Para Hegel, a *Arte* é um estado anterior à *Religião*, um desdobramento da evolução artística<sup>14</sup>, enquanto a *Filosofia* é o momento máximo em que o *Espírito* pensa a si próprio e compreende aquilo que pensa. Assim, podemos caracterizar a *Arte* como momento de *intuição* do *Absoluto* que necessita de *exteriorização*, de uma fórmula *sensível*.

Finalmente, no que tange a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, podemos elencar a *Arte* como o *primeiro momento* do *Espírito Absoluto* na *Terceira Seção* da *Filosofia do Espírito*. É nessa *Filosofia* que podemos encontrar transpostos para a *Enciclopédia* as partes cruciais para a compreensão desse caminhar *espiritual*. Consequentemente o mesmo se aplica à *Arte*. “A figura desse saber enquanto imediata (...)por um lado é um dissociar-se, em uma obra de ser-aí exterior comum, (...) é a *intuição* e representação concretas do espírito *em si* absoluto como do *ideal* (...); [é] a figura da *beleza*.”<sup>15</sup>

<sup>13</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. §554. São Paulo: Loyola, 1995, p. 339.

<sup>14</sup> “A bela arte (como sua religião peculiar) tem seu futuro na religião verdadeira. O conteúdo limitado da ideia passa, em si e para si, para a universalidade idêntica à forma infinita; a intuição, o saber imediato ligado ao sensível, passa para o saber que se mediatiza a si mesmo, para um ser-aí que é o saber, ele mesmo, no *revelar*; de modo que o conteúdo da ideia tem por princípio a determinação da inteligência livre, enquanto *espírito* absoluto, é para o espírito.” *Ibidem*, §563, p. 345.

<sup>15</sup> *Ibidem*, §556, p. 341.

É nessa *Seção* que Hegel trata de uma série de distinções relacionadas à *Estética* e ao *belo*, e as disposições iniciais desta são construídas a partir de considerações relativas à *imediatez* inerente à expressão do conteúdo espiritual na obra de arte, a ser entendida nas articulações que se seguem.

### 3.1 A *Estética* e o *Espírito*

A distinção primeira a ser tratada é relativa ao objeto de estudo da *Estética*. Segundo Javier Domingo Hernández, “*Cursos de Estética* foi um título ingrato para os interesses filosóficos de Hegel”<sup>16</sup>, já que o termo fora cunhado na Academia por Baumgarten<sup>17</sup> no século anterior a fim de designar um estudo relativo ao belo em uma dada época e cultura. No caso, a europeia do Século XVIII, inserida no cânone da Arte Clássica, e isso difere das intenções fundamentais do filósofo alemão com sua empreitada.

Para Hegel, “a arte foi o primeiro *mestre* dos povos”<sup>18</sup>, como efeito de ter sido o primeiro *momento* a realizar-se por uma existência em que a consciência do *Espírito* manifestou com um *Conteúdo Espiritual*, essencial em si e desenvolvido por sua própria natureza. A definição de *Arte* em sua filosofia parte de uma dedução histórica, reflexiva à ideia de que a “arte deve revelar a *verdade* na Forma”<sup>19</sup> da configuração artística sensível”<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> WERLE, Marco Aurélio, GALÉ, Pedro Fernandes. *Arte e filosofia no idealismo alemão*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009, p.77.

<sup>17</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762) foi um filósofo alemão e professor da Universidade de Frankfurt, onde, em 1742, ministrou o primeiro curso de *Estética* historicamente reconhecido. Baumgarten não é o fundador da *Estética* como *ciência*, mas o termo por ele introduzido no campo filosófico foi amplamente difundido nas discussões dos anos que se seguiram.

<sup>18</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 70.

<sup>19</sup> “Palavra de origem latina. ‘Form’ se contrapõe a ‘Gestalt’ como designação do aspecto formal. ‘Form’ refere-se, a saber, à forma abstrata que pode ser associada a um grupo de indivíduos, ao passo que ‘Gestalt’ é uma forma efetiva e individual. Assim, Hegel emprega ‘Form’ para as Formas

Na *Enciclopédia*, Hegel reitera a *imediatez* e a *subjetividade* da expressão artística ao relacionar o produto da *Arte* com aquele que a faz e o *Absoluto*, de modo que “A obra de arte é, portanto, igualmente uma obra do livre-arbítrio, e o artista é o mestre do deus.”<sup>21</sup> Podemos compreender então, que a *inspiração* e a *intuição* nas quais o artista está envolto constituem parte da expressão do *Absoluto*, ou seja, para o manifestar da *liberdade*, ainda que distante do pensar livre caracterizado pela *Filosofia*. A *Arte* é, portanto, expressão *livre*, visto que detêm seus próprios produtos que, embora autônomos, não lhe conferem um caráter soberano. Em outras palavras, não se deve compreender tal juízo de valor como forma de pensamento e de pura *espiritualidade* em geral.

A *unidade* e a *intimidade* da *Arte* se manifestam em relação ao *Espírito Absoluto* à medida que “o conteúdo da arte é a Ideia<sup>22</sup> e que sua Forma é a configuração sensível imagética. A arte necessita mediar os dois lados numa totalidade livre e reconciliada.”<sup>23</sup> Essa mediação, segundo Hegel, é caracterizada por uma especulação na ordem da fantasia e da criatividade, como também pela concepção e valor de *Arte* dados por um específico contexto civilizacional.

---

de arte (simbólica, clássica e romântica), que correspondem aos três períodos artísticos e são, portanto, determinações universais. (...)

*Gestalt*: forma (inicial minúscula). Ao contrário de ‘Form’, esse termo se refere à forma determinada de uma entidade e não é usado para designer abstratamente um conjunto de indivíduos. (...) Como o termo ‘Gestalt’, tal como empregado por Hegel, se refere às formas das mais diversas obras de arte.” TOLLE, Oliver. Glossário. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Arquitetura*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008, p. 197-198.

<sup>20</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 74.

<sup>21</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. §560. São Paulo: Loyola, 1995, p. 343.

<sup>22</sup> “a ideia na medida em que se configurou na efetividade e entrou em unidade imediata e correspondente com a mesma.” HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 89.

<sup>23</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 86.

É a partir dessas constatações que o filósofo chega à limitação da *Arte* a determinado povo. Em suas palavras,

“O espírito absoluto não se pode explicitar em tal singularidade do configurar: o espírito da bela arte é portanto um limitado espírito-de-um-povo, cuja universalidade essente em si, ao avançar para a ulterior determinação de sua riqueza, decompõe-se em um politeísmo indeterminado. Com a limitação essencial do conteúdo, a beleza em geral torna-se somente a penetração da intuição ou da imagem pelo espiritual; torna-se algo Formal, de modo que o conteúdo do pensamento ou a representação, assim como o material que o pensamento utiliza para sua ficção, podem ser do mais diverso tipo, e mesmo do mais inessencial, e contudo a obra pode ser algo belo, e uma obra de arte.”<sup>24</sup>

Cabe aqui ainda ressaltar duas posições que despertam atenção nos estudos da *Estética* hegeliana e que são de fundamentada importância para certificar a compreensão da seção da *Arte*. A primeira é o que, por vezes e, não muito apropriadamente, se denomina a morte da arte<sup>25</sup> em Hegel. Isso porque não é possível identificar nas suas postulações um prenúncio estrito à arte e muito menos espaço para profecias pessimistas. Noticia-se somente o fim da *Arte* em seu ideal, quando esta deixa o ponto central na parábola da vida de uma comunidade e passa a se tratar dos infinitos movimentos da *subjetividade*. Assim, a arte perde qualquer valor que a vincularia ao *Terceiro Momento do Espírito*, relegando-se a um momento eminentemente subjetivo.

---

<sup>24</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. §559. São Paulo: Loyola, 1995, p. 342.

<sup>25</sup>A distinção entre *Arte* e arte é utilizada para tratar de dois conceitos diferentes relacionados aos saberes artísticos. A primeira utilização (em maiúsculo e itálico) diz respeito ao que Hegel desenvolveu em seu sistema filosófico como cerceamento em função do conceito de arte, no que tange, por exemplo, as articulações entre *bela* e *Espírito*. A segunda utilização (em minúsculo), por sua vez, refere-se às considerações dos intelectuais e acadêmicos tanto anteriores quanto contemporâneas ao filósofo acerca do que era tido como obra de arte e aceito pelo crivo estético de seu tempo.

Já a segunda posição é relativa ao carácter pretérito da arte para o filósofo. Por mais que Hegel partilhasse com os românticos de uma alta estima pela arte, não havia para ele um interesse filosófico sobre as produções de sua contemporaneidade. Tanto sob o ponto de análise a partir de suas premissas ao discutir a *Estética*, quanto à constatação de que essas já ultrapassavam a mera construção estética preterida pelo *Espírito*, o que denotou um desinteresse pela arte em seu contexto temporal próximo, já que esta é tida como personagem do *Espírito* em temporalidades passadas. Corroborava para figurar a distinção entre as pretensões estabelecidas pelo *Ideal* na *Arte* e tal produção um olhar sobre os grandes escritores da época. Esses intelectuais possuíam empreitadas autorais que excediam a literatura e caminhavam por vezes rumo a uma tentativa de escrita e postulação científica, como é o caso de Goethe<sup>26</sup>, ou invadiam o terreno da especulação filosófica e da *opinião*. Logo, havia somente o interesse por aquilo que poderia ser caracterizado como *Arte*, ou seja, relacionado a uma noção eminentemente *histórica* e *espiritual*.

Assinala-se a partir desta constatação, portanto, que, em seu sistema, a *Arte* é valorada e digna de residir como *momento* imediato ao *Espírito Absoluto* ao reunir idealmente em si o *belo* em um dado grau de *intimidade* e *unicidade*. Pois atende destarte à demanda de se cumprir em sua realidade finita, dentro de uma *circunstância de mundo*.

A disciplina *Estética* para Hegel, portanto, não diz respeito à determinação de valores estéticos relacionados à obra de arte no contexto ocidental através de uma ciência do sensível, tampouco possui preocupações formalistas. E sim se traduz como investigação sobre o *belo* relativa aos ditames do *Espírito*. Assim,

---

<sup>26</sup> Johann Wolfgang Von Goethe (1749 – 1832) foi um autor alemão e um dos expoentes do movimento romântico alemão, denominado *Sturm und Drang*. Literato, dedicou grande parte da vida a pesquisas e postulações de cunho científico, sobretudo relacionadas às ciências naturais. É autor de *Zur Farbenlehre*, vulgarmente traduzida como Doutrina das Cores, publicação que se posiciona na interseção entre uma lógica ótica e a filosofia da arte.

cabe ainda compreender o entendimento hegeliano nessas investigações e o caminho percorrido pela *beleza* e a *bela arte*.

### 3.2 O relevo do *Belo*

A *ciência do Belo* parte do pressuposto do estabelecimento de que o *Belo* é a “aparência [*Scheinen*] sensível da Ideia”<sup>27</sup>, sendo essa *aparência* uma manifestação verdadeira do *Espírito*. “O conceito de belo, tal como exposto nas *Lições sobre a Estética*, corresponde à manifestação *adequada* da idéia na realidade sensível, enquanto ‘ideal’.”<sup>28</sup>

O *Belo Natural* configura-se como o aparecimento inicial da *Ideia* a partir da idealização desta objetividade sensível pelo *Espírito* que, no entanto, é uma forma bruta e constante da característica negativa da exterioridade abstrata. Tal manifestação da forma tem seu valor explicitado na medida em que a *Arte* precisa “também das formas dadas pela natureza quanto à sua significação que a arte deve pressentir e possuir.”<sup>29</sup> Em momento algum, porém, a *Estética* hegeliana se ocupa dessa naturalidade.<sup>30</sup> Isso porque o *Belo Natural* é contingente finito e imanentemente inferior à criação humana.

O belo artístico é indiscutivelmente superior ao passo que, como criação *sensível* e *humana* enfrenta limitações referentes à manifestação concreta das formas que são suprassumidas a partir da adequação da concordância entre a *Ideia* e as *Formas*, sob diferentes configurações que visam somente ao *ideal*.

---

<sup>27</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 126.

<sup>28</sup> GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *O Belo e o Destino: Uma introdução à filosofia de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 197.

<sup>29</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. §558. São Paulo: Loyola, 1995, p. 342.

<sup>30</sup> “(...) la Estética hegeliana [no] se ocupa de la belleza *natural*, sino solamente de la producida por el hombre.” DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna*. Madrid: Ediciones Akal, 1998, p. 867.

Tendo em vista o conceito de *Belo artístico* enquanto exposição do *Absoluto* e atendendo ao cumprimento da exigência da obra de arte enquanto representação desse conceito, é possível observar então o progresso da ciência do *Belo* a partir da identificação do seu objeto de estudo e da consideração de setores sobre os quais esta investigação se delongará.

Primeiramente, o estudo em questão dirige-se para considerações gerais que o definem dentro do espectro das dadas manifestações do belo artístico enquanto *ideal* e também trata de definir a precisão do *ideal* na *imediatez*, considerando a *dignidade da obra*, a *circunstância de mundo* e o *artista* quanto a seu espírito artístico. Quanto a isso, atendem-se aos aspectos das *concepções de mundo – universal* à medida que desenvolve uma abrangência sobre o “natural, o humano e o divino”<sup>31</sup>, percorrendo o *Espírito* o caminho do próprio conceito atrás de sua ciência absoluta – e ao aspecto da realização interior e sensível dos modos determinados da *existência artística*.

O cumprimento desses aspectos possibilita um desenvolvimento da *Arte* no âmbito *particular* de modo que “as diferenças essenciais que esse conceito possui em si mesmo se desdobram numa progressão gradual de *Formas* de configuração particulares”<sup>32</sup>. Tais *Formas* são tratadas em acordo com sua configuração dentre três relações possíveis: as *Formas simbólica, clássica e romântica*. É comum às três a aspiração à ultrapassagem do ideal, bem como sua mecânica e limitação em tratar o *conteúdo sensível*.

Quanto à *Forma simbólica*:

“A obra de arte simbólica é uma configuração, uma existência, que está dada imediatamente, mas não deve ser tomada neste modo imediato, mas segundo um significado novo. O significado

---

<sup>31</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 88.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 89.



não é nada mais que um pensamento abstrato, universal, e de modo mais preciso uma propriedade universal desse objeto, desta configuração, que é imanente a ela”.<sup>33</sup>

A referida *Forma* possui as exatas condições para expressar o *Espírito* de modo conveniente, exato, mas é incompleta; peca por somente conduzir a consciência à *Ideia* em condições *abstratas*, é insuficiente em conduzir a *Ideia* à *Forma* em si mesma, portanto. Além disso, estabelecendo-se essa condução a própria caracteriza-se por causar uma *estranheza* na consciência que acompanha a percepção da *Ideia* e dos fenômenos naturais, e isso, para Hegel, a torna *negativa* ao ponto em que possibilita uma inadequada relação da *Ideia* com a *objetividade*, permeada pela mera *exatidão* desta concordância e não pela *verdade revelada*.

A dita *clássica* elimina as duas deficiências expostas: é a

“(...) livre e adequada conformação [*Einbildung*] da *Ideia* na forma que pertence de modo peculiar à própria *Ideia* segundo seu conceito, com a qual, assim, ela pode entrar numa sintonia livre e completa. E, assim, é a forma *clássica* que pela primeira vez oferece a produção e intuição do ideal completo e o apresenta como efetivado.”<sup>34</sup>

A sua particularidade reside em seu *conteúdo* ser a própria *Ideia concreta*. A limitação, porém, reside nesta *Forma* se materializar de modo que não torna possível uma superação *sensível* em si. Isso exige a passagem à *Forma* mais elevada, a *Romântica*. Que é consciente ao seu *conteúdo sensível em si e imediata* ao tratar a unidade da natureza do homem e a divina, portentosa de um *conteúdo* manifesto *concreto*. Logo, mediante essas características, adequada à manifestação do *Espírito*.

---

<sup>33</sup>LOWE, I. C. Caderno de Löwe: *Ästhetik nach Hegel*. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Arquitetura*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008, p. 197-198.

<sup>34</sup>HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 92.

“Desse modo, a arte – *romântica* – renuncia a mostrar o deus enquanto tal na figura exterior e por meio da beleza: apresenta-o como condescendente apenas [em manifestar-se] na aparição, e o divino como intimidade na exterioridade, subtraindo-se a essa exterioridade, que pode assim aparecer aqui como contingente quanto à sua significação.”<sup>35</sup>

Por fim, atua em relação a tais particularidades a criação serva de *Deus* de si para si, sob a forma de uma produção sensível em *Artes singulares* que possuem em si seus gêneros e realizações.

“Portanto, o que as artes particulares realizam em artes singulares, segundo o conceito, são apenas as Formas universais da Ideia de beleza que a si se desenvolve; enquanto que na sua efetivação exterior ergue-se o amplo panteão da arte, cujo construtor e mestre de obras é o espírito do belo que se apreende a si mesmo, mas que a história mundial irá consumir apenas em seu desenvolvimento de milênios.”<sup>36</sup>

As *artes singulares* resumem-se em a bela e *simbólica* arquitetura, responsável por induzir o *Espírito* ao primeiro passo intuitivo neste caminho; a corpórea e *clássica* escultura; e por fim a *Forma romântica*, tratada ordenadamente em uma escala de idealização em pintura, música e poesia.

#### 4. Considerações Finais

A estas postulações *Estéticas* é possível relacionar discussões, críticas e embates que são de grande relevância à construção de noções e questionamentos sobre o tema na atualidade. Tomando por base a compreensão do sentido da *Arte* em Hegel, é possível

---

<sup>35</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. §562. São Paulo: Loyola, 1995, p. 343.

<sup>36</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 119.

dirigir questionamentos quanto à contemplação, por parte deste empreendimento filosófico, da arte e da sua necessidade lógica e validativa de um crivo estético; há também espaço para provocações que envolvam a discordância relativa à apreensão ou não de características essenciais à arte na pré-história, na antiguidade e na modernidade. Bem como é possível figurar um debate com relação ao cânone da arte moderna, que, como supõe a História da Arte, afirma um trabalho com a consciência através da subjetividade e “(...) contribuiu para definir a dimensão ontológica do pensamento moderno (...)”.<sup>37</sup>

Esta articulação não permite, sobretudo em suas notas finais, delongadas discussões sobre tais temas; o que se buscou foi apenas expor possíveis pertinências e discussões que por si justificam a altivez da filosofia da arte. E o que é possível notar é que tanto se exige de um pensamento de tamanho fôlego como o acima exposto, em vista tanto de dizer respeito à sua grandiosidade filosófica quanto de tornar possíveis discussões sobre a *Arte*, não somente dirigindo provocações à *Estética* hegeliana – de alento suficiente para encarar tais direções – como também questionando o credenciamento filosófico da arte.

Com base em todas as considerações aqui propostas, de uma construção sobre a compreensão da *Arte*, torna-se visível o relevo e a importância das reflexões acerca do *belo*, sejam elas elencadas ao pensamento de Hegel ou à sua proposta *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Ao ser tida como expressão direta do *Absoluto*, a *belo arte* elenca todos os saberes aqui tratados ao processo de *autoconhecimento* do *Espírito*. Desse modo, só é possível pensar em uma *Filosofia* que conheça a *Totalidade* no cenário em que essa abarca os conhecimentos da *Arte* e da *Estética* e compreende as diversas facetas do *belo* na produção *cultural e espiritual* humana.

---

<sup>37</sup>ARGAN, Giulio Carlo. *Arte Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 111. Excerto no qual Giulio Carlo Argan (1909 – 1992) comenta a obra de Paul Cézanne a partir de uma afirmação do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961).

Consequentemente à *Totalidade*, o mesmo raciocínio se aplica no tocante à empreitada proposta por Hegel rumo à produção de um *sistema filosófico* em compêndio. Podemos afirmar que o resultado obtido foi efetivado, em grande parte, de maneira tão impactante para a cultura ocidental, pois o filósofo foi capaz de articular todos os saberes desenvolvidos em sua vida acadêmica em uma única *Filosofia*, reunida numa das obras mais importantes para o pensamento do ocidente.

Por fim, estimulados a pensar a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* dois séculos após sua primeira realização pública, nos vemos obrigados a realizar o fim último da empreitada do *Espírito* perante a *Totalidade*: o pensar filosófico. Esse, é a última etapa do percurso *dialético* e, no entanto, se mostra insuperável. Nas palavras de Benoit Timmermans, o saber filosófico é

“(...) uma reflexão perpetuamente recomeçada sobre a necessidade de passar pela mediação – o outro, o negativo, o finito ou o mal – para compreender e agir. É, portanto, o pensamento refletindo sob si mesmo como mediação de todas as mediações, ‘silogismo de todos os silogismos’.”<sup>38</sup>

## 5. Referências Bibliográficas

ARGAN, Giulio Carlo. *Arte Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DUQUE, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna*. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *O Belo e o Destino: Uma introdução à filosofia de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A Arquitetura*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2008.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

---

<sup>38</sup> TIMMERMANS, Benoit. *Hegel. Figuras do saber*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 161.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. 3 V. Trad. Paulo Menezes e José Machado. São Paulo: Loyola, 1995.

HORTA, José Luiz Borges. Hegel, paixão e diferença. *In: OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebiades de, COSTA, Renata Almeida da, HORTA, José Luiz Borges (coords.). Direito, Estado e Idealismo Alemão*. Florianópolis: CONPEDI, 2015.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

TIMMERMANS, Benoit. *Hegel. Figuras do saber*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

WERLE, Marco Aurélio, GALÉ, Pedro Fernandes. *Arte e filosofia no idealismo alemão*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.



# “Enciclopedia Filosofica”: origine, essenza, funzione nella produzione hegeliana.

Ricci Vittorio <sup>1</sup>

## Introduzione\*

Un dato immediato e unico nella storia del pensiero occidentale o addirittura universale è il fatto che una forma letteraria di catalogazione e classificazione in base a criteri estrinseci e indifferenti al filosofare, quale può essere quella della *enciclopedia*, possa trasformarsi in una determinazione intrinseca e quasi ‘connaturale’ al pensare. Risulta che questo fenomeno rinvia esclusivamente a Hegel. Infatti, il suo nome è sì legato ad es. alla logica, all’assoluto, alla fenomenologia, alla filosofia del diritto,

---

<sup>1</sup> Università Tor Vergata Roma (PhD); vittoriocio@alice.it

\* Tutte le traduzioni in italiano appartengono all'autore se non si indica diversamente. Gli originali hegeliani utilizzati sono i seguenti: HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd. 7 - Jenaer Systementwurf II (1804/05)*. Hrsg. von R. P. Horstmann und J. H. Trede. Meiner: Hamburg, 1971; HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd. 10 - Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816) I-II*. Hrsg. von K. Grottsch. Meiner: Hamburg, 2006; HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd. 13 - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*. Unter Mitarbeit von H.-Ch. Lucas und U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grottsch. Meiner: Hamburg, 2001; HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd. 19 - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. Hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grottsch. Meiner: Hamburg, 1989; HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd. 20 - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grottsch. Meiner: Hamburg, 1992; saranno indicati con la sigla *GW* e il numero del volume in corsivo; HEGEL, G. W. F. *Briefe von und an Hegel. Bd. I-IV<sub>1-2</sub>*. Hrsg. von J. Hoffmeister/ F. Nicolin. Hamburg: Meiner, 1952-60. 1977; da ora in poi siglato con *B* e il numero del volume in corsivo; HEGEL, G.W.F. *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein der Freunde des Verewigten. I-XVIII*. Hrsg. C. Rosenkranz. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1832-45; da ora in poi siglato con *W* e il numero del volume in corsivo.

all'estetica, alla filosofia della religione, ma questi vari legami sono analogicamente condivisi con nomi di altri filosofi, ma se invece si parla di enciclopedia *filosofica*, ci si riferisce quasi sempre solo a lui come se si trattasse di una sorta di marchio o logo inconfondibile. Sicuramente il termine *enciclopedia* non è affatto un'invenzione hegeliana, anzi come spiegherà lui stesso all'inizio della spiegazione orale nel relativo corso ginnasiale rispondendo alla domanda "Was ist philosophische Enzyklopädie?" scritta nella casella di testo<sup>2</sup>, etimologicamente è un lessema legato a una ciclicità ovviamente circolare di studi, che rievoca l'immagine, sovente citata e a volte a sproposito, del "circolo dei circoli" (*Kreis der Kreise*) in base a un principio intrinseco e immanente che lo articola in un sistema dinamico e in pari tempo compiuto nella sua struttura essenziale.

Tuttavia Hegel non intende creare o ricreare un genere espressivo del sapere in genere e tanto meno alla maniera di Diderot e D'Alambert, come strumento meramente letterario generico e di agevole consultazione. L'enciclopedia hegeliana coincide invece radicalmente con la presentazione olistica della sua filosofia, specialmente per quelle parti che non hanno ricevuto realizzazioni letterarie a mo' di usuali trattati. Essa è l'esposizione completa e peculiare del suo pensiero tutt'intero e del suo sistema in una modalità compositiva particolare e più conforme, anche se non esclusiva.

Se la filosofia platonica non è disponibile in alcun modo senza la forma dialogica, questo giudizio analogicamente non vale con l'enciclopedia hegeliana. Come vedremo nel dettaglio, ad es. la fenomenologia come introduzione alla filosofia, quale prima parte del sistema scientifico secondo la prima pubblicazione di Hegel, non può entrare in un contesto enciclopedico, pur essendo la sua sezione ineludibilmente prima. Inoltre con la *Phänomenologie des Geistes* Hegel ha pubblicato i due tomi della *Wissenschaft der Logik* e ancora non ha condotto corsi ginnasiali o universitari di tipo solo

---

<sup>2</sup> Cf. *GW 10* 718,4ss Ad § 1.



enciclopedico. L' 'enciclopedizzazione' della filosofia, per dir così, ha una sua origine ben precisa nella biografia dell'attività teoretica e relativa evoluzione filosofica di Hegel che in questa articolazione specifica trova uno dei suoi apporti più proficui e salienti insieme a una sua finalità e a una sua connotazione didattico-pedagogica peculiare. La storia della costruzione enciclopedica della filosofia in Hegel in parte corre parallela alla storia della costruzione del suo sistema per cui i due livelli e percorsi si contaminano e si contagiano reciprocamente, pur restando ovviamente distinti.<sup>3</sup>

## 1. L'origine concettuale e progettuale di una enciclopedia filosofica (Jena).

Hegel sin dal semestre estivo del 1803 ha indubbiamente concepito una qualche sorta di *résumé* della sua intera filosofia per un corso universitario che nella *Jenaer Literaturzeitung* compare con la denominazione *Enzyklopädie der Philosophie* e si indica come base per lo svolgimento didattico un suo *Handbuch*<sup>4</sup>. Sin dal

---

<sup>3</sup> Purtroppo non si è riusciti a riscontrare nessuna riflessione nella letteratura secondaria dedicata alla nozione hegeliana di 'enciclopedia filosofica', se non laconiche rievocazioni di quanto Hegel stesso suggerisce nelle varie *Vorreden* soprattutto secondo lo schema di una qualche abbreviazione a mo' di compendio del suo pensiero complessivo per facilitare la sua comprensione ai suoi lettori in qualche modo più 'essoterico' o vicino alla rappresentazione comune. Pertanto ci si limita a riportare il giudizio di William Wallace, ripreso nella *Foreword* da Findlay nella riedizione della traduzione inglese dell'*Encyclopedia* di Wallace, e cioè: quest'opera hegeliana è considerata come "the only complete, matured, and authentic statement of Hegel's philosophical system" (Findlay, J.N., "Foreword", in *Hegel's Logic, Being Part One of The Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1830). Oxford: Clarendon Press, 1975).

<sup>4</sup> *B 4,1* 88 n. 66. Nell'elenco accademico in latino il titolo recita: "*Philosophiae universae delineationem, ex compendio corrente aestate* (Tub. Cotta) prodituro" (*B 4,1*: 81 n. 85). Come per altri corsi universitari del periodo jenese, anche per il corso in questione non si posseggono testimonianze certe (cf. KIMMERLE, H., "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)". *Hegel-Studien* 4, 1967, 21-99, 76). Esso, secondo Kimmerle, sarebbe dovuto consistere nella seguente ricostruzione: "Das bedeutet, daß Hegel neben den grundlegenden Teilen seines damaligen Systems („Logik und Metaphysik“) nun im Grundriß auch die von ihm geplante theoretische und praktische Philosophie, sowie die Philosophie des Absoluten des Ganzen zu entwerfen im Begriffe war" (cf. *Ib.*, 82). Il compendio enciclopedico non sembra comparire nel libro della contabilità delle pubblicazioni dell'editore Cotta registrate dal 1800-1810/12 (cf. *Ib.* 85-86 e nota 39). Tuttavia, il fatto che il manuale non sia presente in questa lista e non sarà più menzionato, non vuol dire che non sia

prossimo corso invernale (1803/04) si abbandona una simile denominazione e si assume quella di *System der spekulativen Philosophie* dall'aspetto di una sua correzione o una concezione completamente nuova che la soppiantasse, comprendente *Logik und Metaphysik, Naturphilosophie und Seelenlehre* sulla base dei dettati dello stesso Hegel<sup>5</sup>. Questi dettati sono stati indubbiamente alla base del corso sull'intera filosofia nel successivo semestre estivo (1804), per il quale l'aggettivo “*spekulativ*” in seguito non sembra si sia più accettato (ricomparendo solo per il corso di *Logik* nel semestre estivo del 1806 e per quello di *Logik und Metaphysik* nell'invernale e complessivamente ultimo 1806/7). Hegel specifica che il corso del semestre estivo 1804, segnalato con il titolo di “*Ein allgemeines System der Philosophie*” e rievocato con il titolo “*Die ganze Wissenschaft der Philosophie*” in forma probabilmente di correttivo o precisazione<sup>6</sup>, che ricomparirà quasi identico nel successivo estivo 1805 (e ultimo sul tale tematica complessiva), si sia svolto “secondo dettati propri” (*nach eigenen Diktaten*) che dovrebbero riferirsi al corso precedente del *System der spekulativen Philosophie*. Negli altri tre semestri (invernale del 1805 e per entrambi del 1806) Hegel non svolge nessun corso sull'intero sistema filosofico, ma con gli ultimi due semestri (invernale 1806/7 e estivo 1807) tratta la filosofia speculativa (logica e metafisica ancora distinte) preceduta dalla

---

stato effettivamente compilato, magari ritirato dalla stampa per un ripensamento o per altri impedimenti rimasti ignoti, non da ultimo anche forse per ragioni di tempo che non si sarebbero più potuti rispettare. Hegel comunque dovette utilizzare i dettati del corso del semestre precedente, per il quale comunque aveva preparato l'*Handbuch* a cui aveva accennato nell'annuncio di questo corso.

<sup>5</sup> *B 4,1*, 83 n. 66. Le lezioni del corso furono effettivamente eseguite, come prova la lista degli ascoltatori conservata (cf. KIMMERLE, *cit.* 76); tuttavia i *dettati* di cui Hegel parla nell'indicare il testo su cui basare le lezioni del corso estivo enciclopedico immediatamente precedente, sono un indizio abbastanza convincente che tale corso estivo si sia realmente eseguito.

<sup>6</sup> *B 4,1*: 84 n. 66. Nel rispettivo annuncio in latino la formulazione è un po' diversa e manca dell'indicazione del testo-base per le lezioni (*Ib.* 81 n. 65). Probabilmente Hegel sarà intervenuto direttamente per la formulazione in tedesco prima che si stampasse nell'*Intelligenzblatt* della (*Jenaische*) *Allgemeine Literaturzeitung*, poiché tali annunci venivano effettuati sulla base degli originali accademici in latino (cf. *B 4,1*: 310 *Anm.* 66).

“*Phänomenologie des Geistes*” e “secondo il suo testo” (*nach seinem Lehrbuche*)<sup>7</sup>, l’unica sicura trattazione didattica sulla tematica fenomenologica<sup>8</sup>.

Da questo quadro risultano due note significative: a) l’esigenza di una sistematicità organica e intrinsecamente strutturata della filosofia in se stessa secondo una concatenazione e connessione delle parti che costituiscono *das Ganze* in cui consiste *das Wahre* stesso; b) la timida intuizione di una sua organizzazione e pianificazione secondo lo schema *enciclopedico* ma che viene abbandonato quasi sul nascere presumibilmente perché ancora recepito secondo la comune nozione di enciclopedia basata su un metodo empirico e puramente nozionistico di temi e lemmi a mo’ di raccolta di tipo lessicografico in forma di compendio rudimentale.

## 2. Dalla fenomenologia (1807) all’enciclopedia (Norimberga)

---

<sup>7</sup> *B 4,1*, 84 n. 66. Non sembra inattendibile o peregrina la notizia di Rosenkranz circa una trattazione fenomenologica a partire dal 1804 (cf. ROSENKRANZ, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von Otto Pöggeler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, 214-5), anche se è stata fortemente messa in dubbio (cf. MEIST, K. R. *Anhang. GW 5* 705-6). Per Kimmerle anche in base all’indicazione di Gabler sul fatto che Hegel nel semestre estivo del 1806 abbia presentato essenzialmente il contenuto della fenomenologia e la logica “nur im Grundrisse”, durante la fase finale jeneselaborazione della fenomenologia sia diventata il punto dominante della sua attività speculativa (KIMMERLE, *cit.*, 71.83-84.87). Tuttavia non c’è ragione di non ammettere che Hegel abbia cominciato a riflettere sull’essenza della coscienza per cui inizia almeno a non accettare più l’unicità della sua natura *metafisica*, come la delinea nel manoscritto denominato *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, nel quale si legge il titolo “I. Theoretisches Ich, oder Bewußtseyn” in riferimento alla prima sezione della *Metaphysik der Subjektivität* (cf. *GW 7*, 157ss.). Perché la coscienza perda definitivamente e irreversibilmente ogni aggancio metafisico, occorre attendere gli inizi del periodo norimberghese, come testimoniarebbe l’abbandono quasi sul nascere di una concezione *pneumatologica* della coscienza con l’interruzione del primo *Ansatz* dell’autografo *Logik-Geisteslehre* (*GW 10* 5,3-6).

<sup>8</sup> L’unica altra probabile eccezione dovrebbe essere rappresentata da un primo abbozzo di una *Introduzione nella filosofia* per il primo corso ginnasiale alla classe media concernente il semestre invernale 1808/09 a Norimberga (*GW 10* 8,1-10), ma che molto verosimilmente non fu mai eseguita didatticamente in questa forma, come certamente è documentabile dai testi dei corsi successivi simili. Infatti, almeno nel secondo corso del 1809/10 quanto abbozzato nell’autografo e poi fatto copiare sarà rimodellato nel dettato come uno dei due elementi che sono considerati per l’articolazione della *Geisteslehre* che segue la *Naturphilosophie* e ancora non comprende l’*antropologia* come sua prima parte.

**1808).**

Dopo la pubblicazione dell'opera fenomenologica di per sé non trasferibile in sede enciclopedica, poiché di natura empirica, con il primo anno ginnasiale si produce lo scritto della *Philosophische Enzyklopädie* secondo un primo schema che rimarrà immutato nei suoi lineamenti fondamentali. La sua interruzione apportata alla filosofia della natura è dovuta anche alla momentanea indisponibilità della filosofia dello spirito, che ancora dovrà subire svariati interventi a vari livelli, poiché i suoi paradigmi jenesi erano ancora troppo insufficienti e soprattutto mancanti di alcuni elementi basilari (antropologia, fenomenologia ecc.).

Dalle disposizioni ministeriali dell'*Allgemeines Normativ*, l'insegnante di filosofia o più precisamente delle *Philosophische Vorbereitungswissenschaften*,<sup>9</sup> era tenuto a offrire gli oggetti del pensiero speculativo connessi o piuttosto sinteticamente raccolti "in einer philosophischen Enzyklopädie" per la quarta classe o la superiore, come anche Hegel stesso commenta nella lettera a Niethammer del 14.12.1808 (a meno di una settimana prima dell'inizio della sua attività didattica che cadrà il 19.12.)<sup>10</sup>, definendo questo compito molto facile per lui. Di conseguenza, Hegel, appena ricevuto il titolo di docente di tali materie, non solo non disdegna tale direttiva didattico-pedagogica ma la rende filosoficamente pertinente, non solo e non proprio come strumento di esposizione sommariamente ripetitiva e sintetica di quanto già insegnato negli anni precedenti; lo schema enciclopedico invece è posto a fondamento del suo stesso insegnamento e determinato in una forma propria e inconfondibile, poiché per lui sarebbe un formalismo inconsistente e intollerabile distinguere il filosofare

---

<sup>9</sup> "Allgemeines Normativ der Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten". *Monumenta Germaniae Paedagogica*. Bd. 42. Berlin 1908, 582s.

<sup>10</sup> Cf. *B 1*: 272.

stesso dall'insegnare filosofia, il che vale in genere per Hegel. La filosoficità della enciclopedia è determinata dalla presenza del pensiero speculativo nella presentazione del suo intero contenuto sistematico. L'enciclopedia filosofica, da una parte, garantisce la perfetta speculatività razionale delle scienze in essa contenute, e dall'altra parte, il conseguimento di tale stessa speculatività in questa sua comprensione definitiva.

Infatti, nel primo paragrafo della *Philosophische Enzyklopädie* si asserisce che l'enciclopedia filosofica stessa è “la scienza del nesso necessario, determinato dal (attraverso il) concetto” (*die Wissenschaft von dem nothwendigen, durch den Begriff bestimmten Zusammenhang*) e non è una mera estrinseca sintesi di quanto è emerso del pensiero speculativo nelle sue diverse oggettualità su cui esso si è esercitato<sup>11</sup>. Hegel fa assurgere un tale progetto didattico-filosofico a metodo di *scienza vera e propria*, specializzato su un oggetto circoscritto e delimitato. Infatti, il suo oggetto è epistemologico *stricto sensu*; la sua funzione intrinseca con la sua caratteristica peculiare è una sorta di assiomatica che presiede sia alla costituzione scientifica della filosoficità stessa e sia al formarsi filosofico dei concetti principali delle diverse scienze che la compongono, poiché nulla di non strettamente necessario e non concettuale vi può entrare. Quindi l'enciclopedia è quella forma completa della scienza speculativa che decide per il principio costitutivo concettuale l'assiomatica assoluta di ogni scienza possibile che ne diviene così anche un suo componente. L'architettura enciclopedica assume quasi una funzione ‘meta-epistemologica’ rispetto alle scienze particolari,

---

<sup>11</sup> Cf. *GW 10* 61,8-10. Se si confronta questo primo paragrafo della *Philosophische Enzyklopädie* con il primo della *Geisteslehre als Einleitung in die Philosophie*, si nota una certa primitività di questo secondo testo rispetto al primo, poiché *un* nesso necessario in sé stesso e per sé stesso non è sufficiente a determinare la scientificità delle fattezze e delle attività attraverso cui lo spirito nella loro empiricità giunge alla scienza o a questa introduce sé stesso, ma occorre la scienza stessa del nesso necessario (universalmente valido) per conoscere questo nesso particolare che costituisce un oggetto scientifico proprio. Questa scienza stessa è assegnata alla funzione della enciclopedia che mostra il suo necessario sviluppo intrinsecamente.

specialmente se empiriche (come la fisica o la psicologia empirica), e non sfugge a tale principio nemmeno la logica stessa altrimenti questa non potrebbe essere totalmente nella forma filosofica che le è propria, ma una mera storica formalistica dottrina del pensare, almeno come si asserisce oralmente nel corso enciclopedico del 1812/13<sup>12</sup>. Non si tratta quindi di una connessione sistemica, di costruzione di un sistema come strumento adeguato al raggiungimento della verità in forma estrinseca e sovrastrutturale, ma si tratta di offrire il parametro stesso per l'unica vera sistematicità filosofica che coincide con la verità stessa nella quale solo la filosofia può sussistere e deve permanere. Hegel asserisce perentoriamente: “La scienza (= filosofia) non cerca la verità, bensì è nella verità e [è] la verità stessa” (*Die Wissenschaft sucht nicht die Wahrheit, sondern ist in der Wahrheit und die Wahrheit selbst*)<sup>13</sup>. La enciclopedicità della filosofia pone il sistema di questa dottrina già nella scienza pura, la logica, e quindi nella verità coincidente con il concetto anche secondo la forma non solo secondo il contenuto. La ‘filosoficizzazione’ dell’enciclopedia nella prospettiva hegeliana non poteva essere una modulazione a mo’ di compendio manualistico sui vari temi filosofici alla maniera di una operazione estrinseca e formalistica secondo un’applicazione particolare di un genere letterario generico di conoscenza scientifica. Essa invece è trasformata in un’esposizione intrinseca e costitutiva della filosofia stessa nella sua unica possibile sistematicità ‘essenziale’, fondata sulla necessità concettuale ed esclusiva del nesso che profila la assiomatica fondamentale delle singole scienze empiriche e non. Non si tratta del risultato di un metodo induttivo da un contenuto empiricamente dato, ma di una procedura esattamente opposta, di una deduzione che sorga

---

<sup>12</sup> Cf. *GW 10* 660,12-20 e 720,8-12. Si dichiara che anche le scienze empiriche sono contrassegnate da razionalità, senza la quale non si può determinare affatto scienza in genere. La ragione consiste nella valutazione che anche un oggetto empirico ha un unico contenuto che non può non corrispondere al suo concetto.

<sup>13</sup> *GW 10* 61,10-15 §.2.

*concettualmente* e quindi *deduca* razionalmente quei principi delle varie scienze che in tal modo sono valutabili come *filosofiche* o *speculative*.

Il primo corso enciclopedico nella sua interezza è stato svolto nel terzo anno ginnasiale (1810/11), allorquando si siano maturati oggetti e materie inerenti soprattutto alla filosofia dello spirito, i cui primi paragrafi sulla delucidazione del concetto di filosofia dovrebbero corrispondere a quelli riportati nella *Philosophische Propädeutik* di Rosenkranz. Nell'esordire si premette la dichiarazione della esclusione della "gewöhnliche Enzyklopädie"<sup>14</sup> e che una *enciclopedia* filosofica necessariamente ed esclusivamente ospita "l'intero contenuto della filosofia" (*den allgemeinen Inhalt der Philosophie*)<sup>15</sup>. In tal modo si rilevano l'unicità assoluta e l'unitarietà espositiva del contenuto filosofico non soggetto a variazioni storiche o culturali immediate, poiché la filosofia non ricerca il suo contenuto disponibile dopo un processo gnoseologico di tipo antropologico, fosse anche a carattere trascendentale, almeno che non contenga elementi speculativi o riflessi aprioristici. Ciò non contrasta con la possibilità sempre aperta di avvalersi di ulteriori conoscenze anche assunte dalle diverse scienze non filosofiche nella loro evoluzione storico-teorica, e quindi essere sempre più adeguata o ricca anche per l'esposizione del proprio concettuale. Un simile contenuto universale secondo la peculiare trattazione enciclopedica è composto dai "Grundbegriffe und Principien" delle scienze costitutive della filosofia stessa. Hegel brevemente accenna al rapporto della enciclopedia filosofica con le altre scienze non filosofiche che le riguardano esclusivamente o sono considerate in essa solo secondo i loro "Anfänge".

Nell'insegnamento della enciclopedia filosofica (1812/13) Hegel detta i primi sette paragrafi esponendo ulteriori chiarimenti sulla questione. Nel primo paragrafo si definisce in base alla

---

<sup>14</sup> Cf. *W 18* 146 § 5.

<sup>15</sup> Cf. *Ib.* §§ 6-7.

etimologia<sup>16</sup> del termine *Enzyklopädie* l'intero "Umkreis" delle scienze filosoficamente considerate e considerabili<sup>17</sup>. La ciclicità è totale non solo dal punto di vista quantitativo, ma anche da quello qualitativo in riferimento alla natura non storica della enciclopedia filosofica, che la distingue radicalmente e irriducibilmente da quella letteraria<sup>18</sup>. Si giustifica una simile ciclicità su una visione complessiva epistemologica, che sottolinea la assoluta interdisciplinarietà e la mutua interconnessione tra le varie scienze con una sorta di intercambio e prestito a livello di principi o lemmi, per cui nessuna scienza può sussistere senza questa ineluttabile condizione<sup>19</sup>. Il paragrafo termina con la distinzione tra una enciclopedia generica e una storia delle scienze, poiché nulla di storico può fondare l'assunzione di un oggetto enciclopedico e una trattazione storica appartiene alla tipologia della storia letteraria<sup>20</sup>.

Il secondo paragrafo enfatizza proprio il profilo empirico dell'assunzione delle scienze in una "gewöhnlichen Enzyklopädie" secondo una metodologia di similitudine o di assimilabilità di determinazioni comuni. Ma esse devono essere assunte secondo un ordine determinato dall'intelletto (aprioristicamente)<sup>21</sup>. Nella spiegazione orale si asserisce che per una presentazione filosofica è necessario un "Prinzip" poiché è necessaria un'unità immanente e un' "Ordnung", rintracciabile poiché "La scienza in quanto tale appartiene al pensiero e alla ragione" (*Die Wissenschaft gehört als solche dem Denken und der Vernunft an*) e dipende da una attività

---

<sup>16</sup> Hegel parla del termine greco Κύκλος come un "Kreis" e lo riferisce ai "poeti ciclici" greci, poiché erano quei poeti che presentavano "l'intero ciclo della storia favolistica" (*den gesammten Kreis der Fabellehre*) – cf. *GW 10* 715,1-2.

<sup>17</sup> Cf. *GW 10* 644,3-5. La spiegazione esatta, secondo la visione hegeliana, è reperibile nella prima frase parentetica del primo paragrafo dalla trascrizione di Abegg (*Ib.* 718,5-8).

<sup>18</sup> Cf. *GW 10* 658,16-19; 718,17-19. Sarebbe una tematica interessante, più volte evidenziata, quella dell'eventuale *timore* di non potere *penetrare* in una scienza (*Ib.* 658,12-14).

<sup>19</sup> Cf. *Ib.* 658,3-7; 718,5-10.

<sup>20</sup> Cf. *Ib.* 658,16-19; 718,17-18.

<sup>21</sup> Cf. *GW 10* 644,7-10.



razionale<sup>22</sup>. La questione della razionalità epistemica e aprioristica si concentra ovviamente sulle scienze empiriche, la cui empiricità non può essere “pura” (*rein*) ma riguarda solo quegli aspetti e segni distintivi accidentali inerenti all’esperienza<sup>23</sup>.

Il paragrafo 3 specifica le caratteristiche degli oggetti scientifici, divisi in due categorie, quella dei *concreti* (*concret*) e quella degli universali (*allgemeinen*), che inoltre si suddividono rispettivamente “in parti” (*in Theile*) o “in modi” (*in Arten*), che a loro volta determinano altre scienze speciali<sup>24</sup>. Si fa l’esempio istruttivo della storia che può essere sia universale sia speciale sia nel dominio del singolare come può intendersi la storia di villaggi, istituti, mentre si escludono le biografie assimilate a un’opera d’arte, poiché esse concernono mutamenti fenomenici e rimangono in un dominio empirico non riconducibili a principi determinati aprioristicamente dall’intelletto e quindi secondo la suddetta *Ordnung* razionale, condizione imprescindibile per uno statuto epistemico<sup>25</sup>. Il paragrafo quarto<sup>26</sup>, in cui si definisce la connotazione peculiare della enciclopedia filosofica, è trascritto in forma perfettamente identica al primo paragrafo della *Philosophische Enzyklopädie*<sup>27</sup>. Nell’*Anmerkung* si insiste sulla opposizione tra la enciclopedia filosofica e la forma “empirica” (*empirisch*) di una enciclopedia. Questa forma non filosofica è dovuta alla rapsodicità casuale e alla aposteriorità (“nach Zufall”)

---

<sup>22</sup> Cf. *GW 10* 658,21-26.

<sup>23</sup> Cf. *GW 10* 658,30-659,2 in cui lo scolaro Meinel annota che compito della separazione tra l’accidentale e l’essenziale spetta al *Verstand*, e *Ib.* 718,25-30 in cui lo scolaro Abegg conclude l’annotazione della spiegazione orale con questa espressione un po’ enigmatica: “Non trova luogo ordine assoluto nell’enciclopedia” (*Absolute Ordnung findet nicht statt bei der Encyclopädie*). Hegel sarà critico con il termine *Ordnung* in riferimento alla enciclopedia filosofica. Molto probabilmente si suggeriva una sorta di relatività nell’ordinare o sistemare in un ordine le scienze in una enciclopedia, forse anche per la provvisorietà ancora fortemente avvertita nella trattazione di quelle appartenenti alla filosofia dello spirito, quelle più complesse e più difficilmente dominabili.

<sup>24</sup> Cf. *GW 10* 659,4-10; 719,2-3.

<sup>25</sup> Cf. *Ib.* 659,11-19; 719,4-.

<sup>26</sup> Cf. *Ib.* 644,11-15.

<sup>27</sup> Cf. *Ib.* 61,8-10.

della presentazione delle scienze rispetto al loro “nothwendigen Zusammenhange”<sup>28</sup>.

Il paragrafo 5 delinea la “presentazione del contenuto universale della filosofia” (*Darstellung des allgemeinen Inhalts der Philosophie*), costitutiva della enciclopedia filosofica che espone quanto nelle scienze è fondato “auf Vernunft” e quindi esclude tutto l’arbitrario ed empirico che viene fatto coincidere con quanto in esse è “positiv und statutarisch” secondo la comune denominazione<sup>29</sup>. Si noti attentamente che il contenuto filosofico è delineato come universale e quindi come un *unicum* invariabile poiché corrispondente a quanto è assolutamente razionale, anche se esso può assumere molteplici forme più o meno adeguate e comunque parziali, addirittura forme empiriche nelle sue partizioni; e questo contenuto è costituito da “Grundbegriffe und Principien”, come già ha accennato a Niethammer nel *Privatgutachten* (23.10.1812)<sup>30</sup>. Tale distinzione è assolutamente fondamentale e discriminante per comprendere cosa delle scienze appartenga al contenuto universale filosofico, poiché la filosofia è “die Erkenntniß des Ganzen”<sup>31</sup>. Si illustra ulteriormente anche la metodologia che sottende l’assunzione delle scienze nella enciclopedia filosofica, per cui nulla che non sia filosofico può entrare in una tale enciclopedia. Si tratta di un punto di vista metafilosofico giocato sulla distinzione tra ciò che è accidentale o arbitrario nelle scienze e quindi non includibile nella trattazione enciclopedica, e ciò che è razionale o razionalmente fondato corrispondente ai loro *Grundsätze*. La nozione di accidentale e

---

<sup>28</sup> Cf. *Ib.* 659,22-35; 719,15-18.

<sup>29</sup> Cf. *Ib.* 644,21-26.

<sup>30</sup> Cf. *Ib.* 826,19ss.

<sup>31</sup> Cf. *Ib.* 659,27-28. Abegg che forse non riesce a trascrivere la suddetta definizione quanto trascritto da Meinel, riporta una definizione dalla spiegazione orale un po’ variata anche se concettualmente affine (cf. *Ib.* 719,20-21) e suona così: “Filosofia è la conoscenza dell’essenza, [dell’] universo, nella sua verità, ciò che è la vera verità delle scienze, è filosofico” (*Philosophie ist die Erkenntniß des Wesens, Universums, in seiner Wahrheit, was die wahre Wahrheit der Wissenschaften ist, ist philosophisch*).

arbitrario viene delucidata con quella di “positivo o statutario” (*das Positive oder Statutarische*) poiché una simile determinazione dipende da “statuti del caso” (*Statute des Zufalls*). Hegel offre due esempi esplicativi, presi uno dalla religione e uno dalla giurisdizione. Il primo riguarda una disciplina che presenta entrambi le determinazioni, ovvero la razionale e la statutaria. Infatti si specifica che c’è una differenza tra la “Religion der Vernunft” che appunto si definisce puramente razionale, e la “Offenbarte Religion” che può essere sia razionale se rispetta questa fondazione esclusivamente razionale, ma anche positiva se si modella su elementi esterni agli uomini. Una simile distinzione si applica anche alla legislazione e alle “leggi giuridiche” che sono ritenute *positive* a condizione che si fondino sui costumi dei diversi popoli, il contrasta con il *Naturrecht* che invece si fonda sulla ragione. Si ribadisce che quanto appartiene all’accadere fenomenico o empiricamente contrassegnato non può entrare nella enciclopedia filosofica<sup>32</sup>.

Nel paragrafo 6 si approfondisce ulteriormente la nozione delle due metodologie gnoseologiche radicalmente diverse per cui le scienze tutte, per quanto trattate “in modo o empirico o puramente razionale” (*entweder empirisch oder rein rationell*), hanno “lo stesso contenuto” (*denselben Inhalt*), sebbene il fine epistemologico sia esclusivamente il razionale e il concettuale e in ciò è da trovare il motivo filosofico per le scienze empiriche, che diventino cioè razionali, evidenzino la propria speculatività intrinseca avvolta e nascosta nel loro molteplice empirico, che rappresenta una delle due forme in cui ogni scienza può sussistere. La razionalità è necessaria affinché una qualsiasi scienza possa diventare filosofia. Lo scopo delle scienze empiriche è proprio

---

<sup>32</sup> Cf. *Ib.* 659,29-660,11 le cui ultime espressioni specificano: “L’empirico è un mero accadere, così la storia di conseguenza non è niente di filosofico. Molte scienze sono di natura puramente empirica” (*Das Empirische ist ein bloß Geschehen, so ist also die Geschichte nichts philosophisches. Viele Wissenschaften sind rein empirischer Natur*). Abegg invece termina i suoi appunti della spiegazione orale (*Ib.* 719,23-34) con lo scrivere che geografia, storia e storia naturale (*Naturgeschichte*) sono scienze con una connotazione prevalentemente empirica.

quello di poter ricevere una presentazione aprioristica secondo il concetto proprio, il che va condiviso anche dalla scienze puramente razionali, come la logica poiché anche queste possono essere considerate secondo una presentazione o una comprensione empirica e aposteriori<sup>33</sup>. Del resto, nulla di dato può essere filosofico e la filosofia “non deve [...] contenere nulla se non ciò che è dallo spirito” (*soll [...] nichts enthalten als was aus dem Geiste ist*)<sup>34</sup>. La scaturigine della filosofia e quindi del suo sistema e ancora della sua enciclopedia non può individuarsi se non nello spirito (in senso trascendentale). Di conseguenza, come già accennato, la differenziazione delle scienze filosofiche o meno dipende dalla forma e non dall’unico e comune contenuto anche se trattato secondo le parti e le varie branche scientifiche e in caso di metodo filosofico secondo lo schema della tripartizione principale (logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito). Su questa tripartizione si basa l’articolazione enciclopedica e su cui Hegel si sofferma nel settimo e ultimo paragrafo del dettato<sup>35</sup>. Tale specifica enciclopedia quindi è la ‘speculativizzazione’ di quanto nell’unico contenuto viene trovato, teorizzato ed esposto in forma empirica o riflessiva, positiva e statutaria. Tale processo trasformativo o piuttosto di ‘pertinentizzazione’ epistemica si basa su un’assiomatica interna della filosofia stessa, su categorie proprie, non deducibili da altro che da se stessa. Questa assiomatica è assoluta e valida in se stessa, non suscettibile di scetticismo o di dimostrazione scientifica, poiché non si tratta di alcuni principi formali e parziali di un sistema qualunque, come può essere quello della geometria (non trasformata enciclopedicamente secondo il settore dalla filosofia della natura). La enciclopedia filosofica è dotata in se stessa di principi formali di tutto il contenuto, quindi non affetti di parzialità e di indecidibilità teorica, ma decisi e

---

<sup>33</sup> Cf. *Ib.* 644,27ss e le rispettive *Anmerkungen* 660,13-33 e 720,1ss.

<sup>34</sup> Cf. *Ib.* 721,2-4.

<sup>35</sup> Cf. *Ib.* 645,5-8; 661,1ss; 721,5ss.

decisivi poiché godono della fondatezza del contenuto filosofico stesso in cui vengono sistematicamente a coincidere, a fondarsi nella verità e quindi a giustificarsi nella loro definitiva interezza. Tutto nella enciclopedia filosofica, se non si abbandona il criterio della sua stessa autocostruzione e autodeterminazione, per cui nulla le può essere eterologico, concorre alla formazione e presentazione immanente dell'unica verità che è la filosofia stessa.

### **3. L' Enciclopedia delle scienze filosofiche nella fase universitaria (Heidelberg/Berlino).**

I paragrafi 6-7 della prima edizione della *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817) puntualizzano ulteriormente le connotazioni enciclopediche di una *philosophische Darstellung* ormai emerse dalle analisi e teorizzazioni dovute alla didattica norimberghese. Proprio il concetto di enciclopedicità etimologicamente recuperato sembra rispondere perfettamente allo schema di sistema senza il quale nessuna vera filosofia o scienza sarebbe possibile, e questa presunta impossibilità sarebbe comunque contraddittoria e ingiustificata poiché sue forme si sono date incontrovertibilmente. Si presenta una concatenazione inflessibile tra filosofia, enciclopedia e sistema, anche se a precise condizioni. Il termine *enciclopedia* è più intensamente coniugato in stretta unione non solo con il termine *filosofia* ma anche con quello di *sistema* quasi da formare con questi lessemi un trinomio unico e inscindibile.

Nel § 6 si descrivono due condizioni imprescindibili perché la filosofia possa profilarsi come “Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften”: a) l'intera estensione (*ganzer Umfang*), ovvero una completezza e compiutezza totali, unita alla precisa, ovvero razionale, articolazione delle parti; b) “la necessità del concetto” (*Nothwendigkeit des Begriffes*) che deve presiedere la

presentazione (*dargestellt*) delle parti<sup>36</sup>. Si tratta di due componenti reciprocamente e inscindibilmente interconnessi, ma con una modalità peculiare non completamente assimilabile alla dialettica intero/parti presente nella logica dell'essenza, come si spiega nell'*annotazione*. Ribadendo che la filosofia “è completamente sapere razionale” (*durch und durch vernünftiges Wissen*), cioè legato a una forma apparente quale può essere la presentazione enciclopedica stessa, che comunque deve dipendere dalla razionalità pura e in se stessa, per tale ragione la parte non è un'entità autonoma meramente giustapposta all'insieme della totalità, a cui la detta parte afferisce, in una sorta di antitesi assoluta al tutto e quindi in un processo dialettico, come potrebbe essere una parte relativa a qualsiasi intero nell'ambito logico o in altri ambiti del reale. Non ci si rapporta più alla mera delimitata modulazione secondo la riflessiva determinazione inerente al momento specifico della logica dell'essenza in riferimento alla evoluzione sempre concettuale di un qualcosa qualsiasi o della *Sache* come concepita nella logica dell'essere, oppure si è di fronte alla particolare totalità organica di un organismo fisico come offerto nella filosofia della natura o di un sistema etico come reperibile nella filosofia. La parte, nel contesto enciclopedico e quindi filosoficamente trasparente di tutto il reale o essere<sup>37</sup>, è essa stessa dotata dalle caratteristiche dell'intero, dell'unico intero possibile e quindi necessario concernente la filosofia di modo che la parte dell'intero filosofico non può che essere “un intero chiuso in sé”, appunto un κύκλος, un cerchio o circolo (*Kreis*) dell'unica

---

<sup>36</sup> *GW 13 17,18ss*. Nei due paragrafi 4 e 5 precedenti (*Ib. 17,9-18,26*) si descrive la nozione di *filosofia* che deve essere compresa assolutamente compresa in se stessa e per se stesso in forma totalmente concettuale e razionale, il cui originario immediato è da destinarsi a dileguare come anche forme coscienziali che si rapportano a un oggetto esterno; essa nemmeno è riducibile a un'attività antropologicamente o egoicamente (idealisticamente) soggettiva e immediata con risultati di saperi limitati.

<sup>37</sup> Hegel ha premesso nel paragrafo 5 (*Ib. 17,16-18*) che la filosofia coincide con “la scienza della ragione” (*die Wissenschaft der Vernunft*) “e certamente a condizione che la ragione diventi conscia di se stessa come di tutto l'essere” (*und zwar insofern die Vernunft ihrer selbst als alles Seyns bewußt wird*).

totalità, ovvero “l’idea filosofica” (*die philosophische Idee*) che sarà colta nella sua pienezza assoluta solo alla fine, ma solo perché è tutta presente e anticipata già dall’inizio ed è tutta in ogni parte che a essa afferisce. È la *particolare* totalità della parte che “rompe [...] anche il limite del suo elemento” (*durchbricht [...] auch die Schranke seines Elements*), in modo che la parte coincidente *apparentemente* con l’unica totalità non frantuma semplicemente (unilateralmente o parzialmente appunto) questo suo limite elementare, ma principalmente anche “fonda un’ulteriore sfera” (*begründet eine weitere Sphäre*). Non si tratta di dialettica di concetti, ma di necessaria infondatezza razionale del limite tra un precedente cerchio e il seguente, tra una antecedente sfera che presenta un limite meno limitante e un’altra seguente che ne è il superamento oltre che la frantumazione, poiché si è continuamente ed essenzialmente, sempre e comunque nel regno della totalità. Il limite in questo contesto di parte-tutto e di tutto nella parte non è solo e non è proprio la negazione del precedente, ma anche la fondazione più profonda, il suo inveramento più effettivo e quindi razionalmente più fondato, poiché l’intero non è da costruire per accedere a qualcosa altro che non sia se stesso o il contenuto che riguarda l’idea della filosofia, ma è già intrinsecamente costruito per chi scorge le apparenze di questa unica idea stessa. L’intero è sempre costruentesi mediante ciascuna delle sue parti che sempre contengono il tutto, l’unico vero tutto, sia tutte insieme sia anche ciascuna parte a sé stante. Ciascuna parte nella sua particolare chiusura limitativa è un momento necessario della totalità assoluta che in se stessa è priva di tutti i limiti particolari perché tutti *sistematicamente* rotti e sempre rompenti nei suoi elementi ma anche reciprocamente fondati e fondantisi. La totalità di tutte le sue parti è necessariamente *System* di tutti i particolari elementi delle sfere che lo riguardano, ma soprattutto esso “costituisce [...] l’intera idea, che parimenti appare in ogni singolo [elemento]” (*das System [...] die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint*). All’inizio non

c'è altro che l'idea filosofica tutta intera, ma come solo presupposta, durante il percorso sistematico non c'è altro che il suo particolare *apparire* progressivo nelle varie partizioni del suo stesso sistema, che così la costituisce e determina, alla fine non c'è altro che la stessa idea nella sua forma *interamente* dispiegata e compresa come pure nel suo unico concetto pertinente, ovvero puramente razionale dove essa stessa permanentemente è e si attiva nella sua dinamica anche gnoseologica propria e unica. Per questo la forma enciclopedica è quella più plastica e conforme poiché comporta il percorso o la rassegna dell'intero, ovvero l'idea in se stessa e per se stessa, nella sua consequenzialità logica e immanente senza nulla di accidentale o formalisticamente intellettualistico, anzi essa ne custodisce l'essenza o risponde a ciò che è *essenziale* alla filosofia e ancor più ne deve *coincidere*, poiché coniuga la necessità delle parti e la libertà del tutto<sup>38</sup>, deducendone la necessaria sistematicità della filosofia stessa, se non si vuole un filosofare arbitrario, accidentale, rapsodico, infondato e soprattutto secondo i limiti coscienziali. Ma la sistematicità filosofica non è un principio metodico di tipo epistemico da trovare a ridosso della filosofia stessa e pertanto da distinguersi sostanzialmente dalla filosofia stessa; tanto meno una tipologia filosofica storicamente determinata secondo il principio affermato nella particolarità di una scienza o di una riflessione culturale, poiché spetta al

---

<sup>38</sup> Cf. 19,8-10 §.7. La parte nel filosofare non può essere in se stessa e isolatamente libera, ma deve rispondere alla sua *sistematica* coordinazione del tutto. Il filosofare non sistematico "è accidentale secondo il suo contenuto" (*ist es [sc. Ein Philosophiren ohne System] seinem Inhalte nach zufällig*), dato che questo contenuto "ha la sua giustificazione solo come momento del tutto" (*nur als Moment des Ganzes seine Rechtfertigung*), altrimenti "ha una presupposizione infondata o [una] certezza soggettiva" (*eine unbegründete Voraussetzung oder subjective Gewißheit hat*), come brevemente si annota subito dopo il paragrafo (*Ib. 19,12-16*). Hegel nell'annotazione del paragrafo 5 (cf. *Ib. 18,8-13*) aveva dichiarato che la filosofia può essere definita anche come "la scienza della libertà; poiché in essa [sc. filosofia] l'estraneità degli oggetti e con ciò la finitezza della coscienza dileguano, così cadono via solamente in essa l'accidentalità, [la] necessità della natura e il rapporto a una exteriorità in genere [...]" (*die Wissenschaft der Freyheit; weil in ihr die Fremdartigkeit der Gegenstände und damit die Endlichkeit des Bewußtseyns verschwindet, so fällt allein in ihr die Zufälligkeit, Naturnothwendigkeit, und das Verhältniß zu einer Aeusserlichkeit überhaupt [...]* hinweg).



“principio della vera filosofia contenere in sé tutti i principi particolari” (*Princip wahrhafter Philosophie alle besondern Principien in sich zu enthalten*)<sup>39</sup>.

Tuttavia sembra eccessivo far coincidere la filosofia con l'esposizione enciclopedica da cui modulare e precisare in termini epistemicamente validi e fondati l'unica sistematicità immanente della filosofia stessa, a differenza di come si delineava nel già esaminato paragrafo 6 e si ribadiva nell'esordio del paragrafo successivo della prima edizione<sup>40</sup>. Il rapporto dei termini enciclopedia/sistema va rovesciato rispetto a quanto finora descritto e in proposito. L'enciclopedicità filosofica è giustificabile nel verso diametralmente opposto allo schema con cui si valutava come sua struttura essenziale e per certi versi ineluttabile. Infatti con la formula del paragrafo 15 delle altre edizioni corrispondente al già esaminato paragrafo 6 della prima edizione si modifica l'espressione per definire la filosofia semplicemente secondo il concetto di una sua parte e in riferimento alla idea filosofica<sup>41</sup>, soprattutto si elimina del tutto l'*annotazione* poco lucida della prima edizione a tale paragrafo come anche gli altri due paragrafi successivi con le rispettive *annotazioni*. Proprio perché la filosofia non può non essere una totalità di parti reciprocamente e progressivamente concentriche e quindi una totalità *sistematica* per esprimere l'intera idea, che appare in esse parti, la filosofia stessa può essere trattata come “Enzyklopädie”, cioè in una forma specifica analoga allo schema *ciclico*.

Con il paragrafo 16 corrispondente senza variazioni al paragrafo 9 della prima edizione<sup>42</sup>, inclusa l'*annotazione* che forma la prima proposizione di quella del paragrafo 16 delle ultime due

---

<sup>39</sup> Cf. *Ib.* 19,17ss. paragrafo 8 e anche *annotazione*.

<sup>40</sup> Nel paragrafo 7 si enuclea una ulteriore ragione della connotazione della filosofia come *essenzialmente* enciclopedica ed essa consiste nel fatto che il vero si può dare esclusivamente come totalità che solo la presentazione enciclopedica si considera potere garantire (*Ib.* 19,7-11).

<sup>41</sup> Cf. *GW* 19 41,17-22; *GW* 20 56,22-29.

<sup>42</sup> Cf. *GW* 13 20,4-13.

edizioni, si ribadisce sostanzialmente ciò in cui consiste il limite per la costruzione enciclopedica, cioè “gli inizi e i concetti fondamentali” (*die Anfänge und die Grundbegriffe*) delle scienze particolari in modo da poterne decidere la filosoficità<sup>43</sup>. Nella suddetta *annotazione* comune alle tre edizioni, con una sorta di variazione della descrizione di una nozione già esposta e sopra analizzata, si afferma che la verità del momento con cui coincide la parte e quindi con la scienza filosofica particolare, deve essere essa stessa totalità, poiché in essa si contrae anche se non ancora nella sua forma peculiare, l’idea e quindi un qualcosa di vero che appartiene a essa, altrimenti la verità della parte non potrebbe essere determinata e quindi costituita. Pertanto si sentenzia: “L’intero della filosofia quindi costituisce veramente Una scienza, ma essa può essere considerata anche come un intero di più scienze particolari”<sup>44</sup>. Il resto della lunga annotazione esplicativa del paragrafo 16 delle ultime edizioni, che corrisponde con qualche insignificante variazione dal tono piuttosto stilistico a quella del paragrafo 10 del tutto soppresso della prima edizione<sup>45</sup>, offre poi dettagli approfonditi sulla differenziazione essenziale della *philosophische Enzyklopädie* rispetto a “un’altra, usuale enciclopedia” (*einer anderen, gewöhnlichen Enzyklopädie*). La premessa costituita dalle prime proposizioni delinea il tratto inconfondibile che specifica la enciclopedia filosofica e viene espresso in forma negativa. Si decreta infatti che una simile enciclopedia non può e non deve essere un “Aggregat” delle scienze, poiché ciò implicherebbe l’assunzione di temi e oggetti

---

<sup>43</sup> Cf. *GW 19* 41,25-27; *GW 20* 57,1-3.

<sup>44</sup> Cf. *GW 13* 20,4-13; *GW 19* 41,31-33; *GW 20* 57,8-10: “Das Ganze der Philosophie macht daher wahrhaft Eine Wissenschaft aus, aber sie kann auch als ein Ganzes von mehreren besondern Wissenschaften”.

<sup>45</sup> Cf. *GW 13* 20,15-16, in cui si formula il paragrafo 10 in modo un po’ faticoso anche stilisticamente e alquanto ripetitivo contenutisticamente, e recita: “Ciò che è vero in una scienza, lo è per e in forza della filosofia, la cui enciclopedia quindi comprende tutte le scienze vere” (*Was in einer Wissenschaft wahr ist, ist es durch und Kraft der Philosophie, deren Encyklopädie daher alle wahrhaften Wissenschaften umfaßt.*).

scientifici “a guisa accidentale ed empirica” (*zufälliger- und empirischerweise*). In tal modo l’intero dell’idea della filosofia e quindi la scienza della filosofia dell’idea anche nelle sue apparenze parziali in quanto ciascuna di questa particolare totalità o di questo limitato intero dell’intero assoluto stesso, non possono avere nulla di aposterioristico o di inessenziale o di mero dileguante. In una enciclopedia usuale sono collezionate anche presunte scienze delle quali esse “portano solo il nome” (*nur den Namen von Wissenschaften tragen*) e pertanto si tratta di “una mera raccolta di nozioni” (*eine bloÙe Sammlung von Kenntnissen*). In genere l’unità di questo tipo è solo “una [unità] esteriore” (*eine äusserliche*), ovvero “un ordine” (*eine Ordnung*), vale a dire un che di segnato irrimediabilmente dalla congerie molteplice di “materiali di natura accidentale” (*Materialien zufälliger Natur*) e perciò “deve [...] rimanere un tentativo e mostrare sempre lati inadatti” (*muÙ [...] ein Versuch bleiben und immer unpassende Seiten zeigen*)<sup>46</sup>. Quindi l’enciclopedia filosofica non può contemplare una serie di materie e moduli di per sé incompatibili, necessariamente unilaterali e non pertinenti per definizione. Questo insieme di materiale eterogeneo che le varie scienze o talvolta così dette prefilosoficamente presentano, viene classificato da Hegel in tre tipologie, che si differenziano qualitativamente dalla filosofia per la loro positività (non si usa più la categoria ginnasiale dello *statutario* ormai forse valutabile come obsoleto) anche se con grado diverso. Le prime due tipologie qualificate come “quelle completamente positive” (*die durch und durch positiven*) sono: 1) “meri aggregati” (*bloÙe Aggregate*) come la filologia; 2) scienze fondate su un principio arbitrario come ad es. l’araldica. La terza tipologia comprende altre scienze chiamate “positive che tuttavia hanno un fondamento e un inizio razionali” (*positive, die jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben*)<sup>47</sup>. Il positivo delle scienze di questa tipologia, le

---

<sup>46</sup> Cf. *GW* 13 20,17-26; *GW* 19 41,33-42,7; *GW* 20 57,10-20.

<sup>47</sup> Cf. *GW* 13 20,26-21,35; *GW* 19 42,7-43,10; *GW* 20 57,20-58,30.

uniche che possono avere un contatto con un contesto enciclopedico-filosofico ma solo per il loro elemento razionale, è declinato secondo varie modalità. Hegel si cimenta nella delucidazione e spiegazione di tale lato *positivo* peculiare nelle scienze di questo terzo tipo e se ne individuano tre modalità diverse stando all'ultima edizione. La prima modalità consiste in un processo di *singularizzazione* dell' "Anfang"<sup>48</sup> in modo che si tralascia la sua razionalità inevitabilmente legata all'universalità, proprio perché la delimitazione drastica e rigorosa del suo positivo pertiene all'oggetto delle scienze di questo tipo che hanno di mira e come loro orizzonte di indagine esclusivamente il fenomenico-empirico e l'effettuale. Si prospetta infatti una transizione *riduttiva* dell'inizio razionale e quindi dell'universale "alla singolarità e effettualità empiriche" (*empirische Einzelheit und Wirklichkeit*), proprio perché se ne ritaglia solo "das Zufällige" in modo che il "concetto" (*Begriff*) non può essere fatto valere in questo caso, e non lo potrebbe, ma lo possono solo i "fondamenti" (*Gründe*). Si noti che, nell'esaminare questa prima modalità di questo specifico positivo epistemico o nel fare attività scientifica su di esso, il relativo concetto in sé e per sé non è disponibile, poiché in questo contesto e con questo metodo aposterioristico non si può concepire, anzi, se in qualche modo concepito, si lascia scivolare via o oscurare per l'attenzioni alle sue dimensioni o conseguenze non universali o razionalmente scientifiche, mentre sono reperibile solo *fondamenti* che conservano e riflettono in se stessi il concettuale cui afferiscono. Hegel offre un esempio relativo alla scienza del diritto e più specificatamente al sistema delle imposte dirette e indirette che nel richiedere "ultime precise decisioni" (*letzte genaue Entscheidungen*) creano una ampiezza non ricomprensiva

---

<sup>48</sup> L'unica variazione forse degna di nota da un punto di vista teoretico rinvenibile consiste nella espunzione dell'apposizione "das Wahrhaft-Wahre" un po' ridondante e alquanto farraginoso posposta al sostantivo "Anfang" della prima edizione (cf. *GW 13* 20,35). In entrambi le successive si semplifica e si chiarifica con l'aggettivo "rationaler" (*GW 19* 42,15; *GW 20* 57,28) una simile qualificazione dell'inizio epistemico, benché la sua suddetta formula soppressa alludesse a una sua verità essenziale e speculativa.

all'interno della determinazione in sé e per sé del concetto e rimangono in qualcosa che in ultimo risulta incerto. Si tratta di una finale indecidibilità poiché non si riesce a stabilire una prevalenza dimostrabile tra un fondamento e l'altro. Le scienze per la loro metodologia e per la loro procedura in modo da potersi rivolgere solo a fondamenti, rimangono in una sostanziale situazione di infondatezza per esse insuperabile. Questa riduzione degradante dal concetto concerne anche l'Idea della Natura, ovvero della forma immediata dell'unica stessa Idea (filosofica) rispetto alla sua forma universale o logica, però "nel suo isolamento in accidentalità" (*in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten*), la cui molteplicità fenomenica con la consequenziale dispersione di tipo fisico è oggetto di scienze come la "storia naturale" (*Naturgeschichte*), la "descrizione terrestre" o geografia (*Erdbeschreibung*), la "medicina" (*Medizin*), ovvero in tutte quelle "determinazioni dell'esistenza" (*Bestimmungen der Existenz*) specificate necessariamente "dal caso esteriore o dal gioco" (*vom äußerlichem Zufall und vom Spiele*), e non dalla ragione dell'Idea stessa. Non ne è nemmeno esclusa la "storia" (*Geschichte*), "purché la sua essenza sia l'Idea, la cui apparenza è però nell'accidentalità e nel campo dell'arbitrio" (*insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist*). La filosofia non può essere nella sua forma enciclopedica se non razionale; la verità non può che essere tutta e sola razionalità (dell'Idea!), ma non tutto solo scientifico pienamente filosofico, guidato dal concetto e sotto la sua egida, è capace di tale razionalità o ne può essere conforme, anzi nelle varie scienze filosofiche o meno si trovano scarti, *gaps* irrazionali o puramente fenomenici, segnati essenzialmente dal casuale e dal puramente inconcettuale.

La seconda connotazione epistemica della *positività* delle scienze che per tale ragione non possono appartenere alla enciclopedia filosofica, è precisata rigorosamente e inconfondibilmente dall'approccio con cui si interessano ai loro

concetti, dei quali non si contempla proprio la circolarità. Le scienze sono da ritenersi *positive* anche perché le loro determinazioni (concettuali o teoretiche) non sono assunte come *finite* né sono prospettate per indicare il passaggio di esse e della loro intera sfera in una superiore. Il fatto di essere assunte non come finite equivale a dire che vengono assunte come “valide per definizione” (*schlechthin geltend*). Nessuna scienza, nemmeno se di ordine filosofico, può essere dotata di una determinazione che corrisponde a tale standard. La finitezza della forma, cioè di non poter essere assunte come in sé stesse valide e autonome al pari della finitezza della “materia” (*Stoff*) inerente alla arbitrarietà e accidentalità dell’oggetto di indagine, che corrisponde alla seconda connotazione appena descritta, determina nello specifico la finitezza “del fondamento della conoscenza” (*des Erkenntnisgrundes*), indicata come la terza modalità della positività epistemica in questione. Infatti nella dimensione della forma le scienze per la loro finitezza presentano il suddetto fondamento cognitivo “che è in parte il ragionamento, in parte sensazione, fede, autorità altrui, in genere dell’intuizione interna o esterna” (*welcher theils das Raisonnement, theils Gefühl, Glauben, Autorität anderer, überhaupt der innern oder äußern Anschauung ist*). Non sfugge a tale rango di inconcettualità e unilateralità cognitiva la filosofia che intende basarsi sull’antropologico, sul fenomenologico, sull’intuizionismo interno o sullo sperimentalismo esterno. Un’eventuale modulazione di questa terza e ultima connotazione della positività delle scienze può concernere la mera “forma della presentazione scientifica” (*Form der wissenschaftlichen Darstellung*)<sup>49</sup> che riserva una sensatezza

---

<sup>49</sup> Nella terza edizione si sopprime per questa modulazione del positivo epistemico la suddivisione che l’aveva distinta come quarta nella sequenza sia nella prima che nella terza edizione, poiché si comprendere più a fondo che essa è una variante della terza specie inerente alla dimensione formale. Tuttavia nella prima edizione questa modulazione ritenuta quarta si definiva anche come “priva di concetto” (*begrifflos*), parzialmente incongruente con quanto descritto per la positività delle scienze che devono entrare nella filosofia e quindi nella sua peculiare ed esclusiva enciclopedia, poiché non si può dare alcun caso in cui una simile forma empirico-intuitiva presenti un ordine che esibisca nel

aperta al concettuale in questa situazione empirica. Infatti, si può dare il caso che solo la presentazione si mostra con una forma empirica, ma in realtà “l’intuizione sensata ordina così ciò che sono solo apparenze, come è l’intera sequenza del concetto” (*die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist*), in modo che “l’universale per il senso entra” (*das Allgemeine vor den Sinn tritt*), per il significato che l’intuizione determina attraverso il fatto che “circostanze esteriori, accidentali delle condizioni si tolgono” (*die äußerlichen, zufälligen Umstände der Bedingungen sich aufheben*), scompaiono a motivo delle opposizioni e molteplicità fenomeniche nella stessa unificazione intuitiva. Si finisce con la menzione di due scienze paradigmatiche in tal senso, che in qualità di mere scienze empiriche anche nella loro presentazione, come “Una fisica sperimentale sensata, [una] storia [sensata] presenteranno” (*Eine sinnige Experimentalphysik, Geschichte wird [...] darstellen*) scienze filosofiche come “la scienza razionale della natura e degli eventi e atti umani in una immagine che fa risuonare il concetto (*die rationelle Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Taten in einem äußerlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde*). Sicuramente questa empiria non contempla il caso della fenomenologia nella sua costruzione di scienza filosofica, in cui il particolare concetto dello spirito soggettivo non può essere fatto *risonare* nella presentazione della sua immagine sensata, poiché il *Bewusstsein* è già nella sfera filosofica, anche nella sua economia prelogica gestaltica, destinata a far apparire il concetto in se stesso nel sapere assoluto, ma solo soggettivamente quindi non nella forma del suo vero unico *Anfang* logico. Per questo motivo la fenomenologia quale eccezione nel cominciamento del percorso filosofico non può appartenere alla enciclopedia poiché accade sulla soglia della filosofia e quindi immediatamente al li qua dell’*Anfang*

---

suo complesso il senso del concetto; per questo si sopprime anche l’avverbio “sonst” che lasciava trapelare eccezioni rispetto a questa condizione essenziale e universale in proposito.

del concepire speculativamente il suo concetto, come in qualche modo si allude con la nozione di tale categoria nel paragrafo 17, che non trova corrispondenza nella prima edizione<sup>50</sup>.

Si prospetta pertanto l'analogia dell'*Anfang* filosofico con gli *Anfänge* delle scienze non filosofiche, ma anche la sua unicità assolutamente esclusiva, che illumina ulteriormente la nozione di enciclopedia filosofica. Infatti esso appare essere la medesima presupposizione soggettiva epistemica in qualità di oggetto particolare (*besondern Gegenstand*) come per qualsiasi disciplina scientifica. Ma questo oggetto è incomparabilmente inassimilabile a qualsiasi altro oggetto quale lo spazio, il numero ecc., poiché si tratta del *Denken*, per cui vacilla la distinzione della soggettività della presupposizione e la particolarità oggettuale del presupposto. Innanzitutto questo esclusivo *Anfang* del pensare implica per antonomasia una libertà di cui gli altri inizi e quindi relativi oggetti sono privi. Questo inizio che si delinea come pensiero, dipende soltanto dal "libero atto del pensare" (*der freie des Denkens*), nel senso che è sempre e solo il pensiero che per la sua costitutiva indipendenza assoluta intrinsecamente può permettersi di "porsi sul punto di vista in cui esso [*sc.* pensiero] è per se stesso e quindi con ciò si produce e si dà il suo stesso oggetto" (*sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber und sich hiemit seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt*). Si tratta di una nuova ontologia che si avvale radicalmente della concezione kantiana del pensare spontaneo ma hegelianamente assolutizzato e reso punto decisivo per discernere il filosofico dal non-filosofico che presenta una molteplice gradazione rispetto al filosofico. La dinamica interna noetica è tale perché l'ontico è riassorbito e polarizzato in sé completamente dal logico: l'essere è già concetto e non è vero l'opposto, perché l'essere sia deve essere necessariamente innanzitutto concetto. In tale schema razionale si giustifica anche la scienza e il suo processo epistemico.

---

<sup>50</sup> *GW* 19, 43,11-28; *GW* 20, 59,1-20.



D'altro canto, un simile quadro comporta il tragitto che fa coincidere l'immediatezza iniziale e il risultato ultimo, secondo una peculiare *circolarità*, che si potrebbe definire compimento inverante di un iniziale apparente, di oggettivazione totale di uno stesso originario soggettivo. Hegel asserisce che nella scienza filosofica e interamente all'interno di essa, poiché nulla di non filosofico può includere, "il punto di vista, che così appare come immediato, deve altrettanto risultato all'interno della scienza rendersi, e cioè il suo ultimo, in cui essa di nuovo raggiunge il suo inizio e ritorna in sé." (*muß der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erschient, ebenso innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wider erreicht, und in sich zurückkehrt*). In questo orizzonte, come si spiega ulteriormente, si individua il discriminante dell'*Anfang* filosofico e la giustificazione logica dell'immagine circolare della filosofia, "come un circolo che ritorna in sé" (*als ein in sich zurückgehender Kreis*). In queste espressione si può trovare il senso della filosofia hegeliana nella sua estrema sintesi e il *principio* su cui si basa il filosofare secondo la sua concezione, poiché i due elementi anche se devono coincidere necessariamente sono stati spesso confusi dai critici così come i filosofi del suo tempo al pari dei precedenti, nonostante le debite differenze, non hanno tenuto presente con riduzionismi filosofici o ermeneutici di tipo antropologico-soggettivistico, che rimangono parziali e insoddisfacenti per Hegel. L'*Anfang* appartiene al filosofare antropologico, proprio dello spirito finito o "soggetto che si vuole decidere a filosofare" (*das Subjekt, al welches sich entschließen will, zu philosophiren*), ma non può relazionarsi "alla scienza stessa" (*auf die Wissenschaft selbst*), che non può non essere solo e sempre se stessa nella sua autoproduzione pienamente e interamente razionale o noetica, che deve presiedere anche la conoscenza della real-filosofia (natura e spirito, esteriorità o sfera ulteriore della idea assoluta logica). Hegel lo spiega con un'ultima espressione del paragrafo in esame che non contempla

nessuna trascrizione di annotazione o aggiunta orale. Essa si formula con una prima proposizione che include un inciso, e con una seconda proposizione che ne è la conseguenza e l'intimo significato sintetizzato. È "il concetto della scienza" (*der Begriff der Wissenschaft*) nella sua assoluta universalità, per così dire, che "deve essere compreso dalla scienza stessa" (*muß von der Wissenschaft selbst erfaßt werden*), altrimenti se ne ha una mera rappresentazione finita più o meno sensata al pari di qualsiasi altra scienza, per il fatto che l'*Anfang* rimane solo intuito e fissamente (formalisticamente) come *Standpunkt* soggettivo. Il fatto che occorre comprendere il concetto della scienza in forma immanente alla scienza stessa (e quindi secondo il suo unico sistema possibile), in qualche modo secondo la conoscenza che la scienza ha di se stessa, il suo concetto è "il primo" (*der erste*). Il concetto emerge dalla scienza come il primo, ovvero non si può dare scienza senza questo primo concetto, e parimenti non si può dare scienza senza l'autocomprensione compiutamente e perennemente valida di questo suo stesso concetto primo. In questa connotazione essenziale di primo concetto però si coglie al contempo la ragione per cui si può e per certi versi si deve filosofare, come si spiega nell'inciso. Il concetto della scienza infatti nel suo costituirsi primo "contiene la separazione che il pensare è oggetto per un soggetto (in qualche modo esterno) che filosofa" (*enthält er die Trennung, daß das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äußerliches) philosophirendes Subject ist*). Nel soggetto filosofico razionalmente finito quel primo concetto funge da un che di oggettivamente esterno e quindi immediato, si configura come un pensare quale oggetto dell'attività riflessiva di varia natura (e di qui si sono formati i vari orizzonti filosofici storicamente determinati con un proprio sistema unilaterale e formalistico o meno, ma di qui anche la necessità del sistema che dia ragione della scienza in se stessa). Quel filosofare (non la scienza in se stessa) deve essere corretta o diretta e quindi debitamente *sistemata* secondo la scienza stessa, per cogliere la verità assoluta di quell'oggetto, e lo può fare solo se

quel primo concetto viene colto secondo il concetto epistemico nella sua verità costitutiva, compreso nella sua mediazione assoluta, nel modo in cui cioè la scienza stessa *se lo produce e se lo dà* nella sua pura concettualità stessa. Quel primo è il pensare che torna a essere risultato per il soggetto filosoficamente pensante e conoscente, e che quindi comprende *sistematicamente* il concetto *del concetto* con cui coincide “l’unico scopo, fare e meta” della scienza stessa, vale a dire “di giungere al concetto del suo concetto, e così al suo ritorno e soddisfazione (*ihr einziger Zweck, Thun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes, und so zu ihrer Zurückkehr und Befriedigung*). Ciò che diviene necessariamente separatezza soggettiva da superarsi filosoficamente in virtù dell’unico sistema epistemicamente valido, è all’interno della scienza stessa e corrisponde a una autocostruzione autoconcepentesi e autoepistemica, in tal modo essa può effettuare compiutamente e, sarebbe da aggiungere, incondizionatamente oppure in quanto essa stessa unica condizione (libera) a se medesima anche il suo ritorno e la sua *soddisfazione*.

#### **4. Note conclusive. Sistematicità e ‘asistematicità’ della filosofia.**

*System* è senza dubbio la parola-chiave non solo nella produzione hegeliana ma in quella dell’intero idealismo tedesco, anche se nella prima assume una peculiarità propria e imparagonabile. In Hegel il sistema è tale da coincidere con la stessa filosofia o meglio con il filosofare nella sua presentazione olistica e assolutamente autentica, soprattutto nella fase matura o universitaria. Senza alcuna pretesa di esaustività e senza che se ne possa pretendere in tale sede<sup>51</sup>, pare indispensabile trattare alcune

---

<sup>51</sup> Non si può discutere la vasta letteratura secondaria sulla nozione hegeliana di sistema e ci si limita a citare un contributo abbastanza recente che suscita interessante perché testimone di una lettura equivocante abbastanza diffusa: ARNDT, A. “Hegels System?”, *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie*. Hrsg. von M. Gerhard. Oldenburg, 2008, 7–22, a cui si rimanda anche per la bibliografia specifica. Il contributo è alquanto unilaterale e impegnato a spiegare solo la questione della chiusura o

linee principali e decisive sull'argomento e specialmente in relazione allo schema enciclopedico. Non desta alcun dubbio che il filosofare per Hegel non può svolgersi senza il suo *assoluto* sistema non riducibile comunque a una mera metodologia da applicare a un contenuto o oggetto irrimediabilmente altro. Il sistema è per antonomasia lo svolgimento intrinseco e autofondantesi, per questo la sua metodologia più propria e aderente è quella *enciclopedica*, pena una interpretazione e un approccio alla filosofia che rischiano di finire in esiti del tutto aporetici e ossimorici. Infatti, se non fosse sistema intrinsecamente autodispiegantesi nel contenuto assoluto dell'Idea, la filosofia si ridurrebbe formalisticamente o raziocinativamente a *un che di trovato* come un qualsiasi ente in una modalità statutaria (benché aggettivo ormai forse solo obliato nella fase universitaria), protocollare, a guisa di un fenomeno fisico o umano, rappresentazionalmente infondato e infondabile, o un mero sguardo storico nonché arbitrario. Una simile riduzione sarebbe essa stessa *tout court* irriducibilmente autocontraddittoria e quindi falsa oltreché falsante; sarebbe qualcosa di mero soggettivo incompreso, una essoterica intuizione soggettivistica dell'Uno-tutto<sup>52</sup>. Anche le forme storiche del pensiero umano che si fossero prodotte asistematicamente, qualora esse riguardassero la filosofia, non possono non trattarsi di aspetti 'apparenti' del sistema stesso, presupponenti in qualche modo (coscientemente o inconscientemente) la *necessità* della composizione e strutturazione sistematologiche peculiari. Non sembra che si possa essere lontani dalla giusta ermeneutica a riguardo, se si distinguono, per motivi espositivi, due registri o livelli teoretici sul concetto di sistema filosofico in

---

compiutezza del sistema di cui nei primi due capitoli si offre un *excursus* di tipo piuttosto storico-critico e ricostruttivo (la questione sarebbe una chimera costruita ad arte dalla prima generazione degli studenti per mire propagandistiche e Hegel si ispirerebbe allo schema kantiano di un sistema della ragione). Ancora più fragile e superfluo se non addirittura mistificante dal punto di vista ermeneutico è la riduzione dell'idea a una mera procedura metodologica di stampo euristico in modo da risultare semplicemente strumentalizzata al conoscere umano.

<sup>52</sup> Cf. *GW 19* 415,7-13; *GW 20* 569,7-13.

Hegel: a) un livello che si potrebbe definire ‘filosofico’, teso alla sua presentazione concreta, quindi alla fattuale operazione del filosofare; b) un livello che si potrebbe definire ‘metafilosofico’, teso all’allestimento di una sorta di enucleazione delle determinazioni costitutive del filosofare che sia sistematico e quindi della filosoficità stessa del sistema.

Il sistema si impone ineluttabilmente poiché lo esige intrinsecamente “il vero” (*das Wahre*) che “può essere solo come totalità” (*nur als Totalität [...] seyn kann*)<sup>53</sup>, ma non monadicamente indeterminato e inarticolato in una immediatezza assoluta. La sua totalità non può non essere al contempo una differenziazione interna che costituisce la “necessità” (*Notwendigkeit*) non del vero stesso ma “delle sue differenze” (*seiner Unterschiede*), poiché l’intero del vero è esclusivamente la sua “libertà”. Hegel in questa prioritaria descrizione annoda tre nozioni fondamentali che estrapolate o decontestualizzate dal loro naturale contesto risultano contraddittorie e quasi arbitrarie. Invece esse nel loro connettersi distinto e reciproco rappresentano il prodotto di quanto egli intende per filosofia che coincide con la libertà non in modo illusorio, soggettivo, rappresentazionalmente utopico o fenomenologico, in una parola, ‘finito’, ma è il completo autodeterminarsi nella sua interezza incondizionabile da null’altro che dall’intero stesso esclusivamente autoneccesitantesi e quindi autoprodotta assolutamente libero. Una simile definizione implica intrinsecamente la struttura di sistema che a sua volta è l’unico principio scientifico, poiché un contenuto filosofico senza sistema non può che soffrire di accidentalità e infondatezza. La sistematicità in filosofia è la sua unica condizione autofondativa e autogiustificativa in quanto garante della presentazione del *Ganzes* coincidente con il *Wahres*; un’altra qualsiasi procedura o approccio filosofici possono offrire solo un elemento che non può non configurarsi come un suo momento dileguante se non diventa

---

<sup>53</sup> Cf. *GW* 13 19,9-10 § 7.

parzialmente integrante e riflettente la totalità stessa. Al di là dell'assimilazione della filosofia quale presentazione epistemicamente valida di tale intero alla peculiare *enciclopedia*, che rappresenta comunque, come già accennato, un'immagine complementare e specifica al necessario filosofare sistematico<sup>54</sup>, si sottolinea un equivoco semantico-teoretico circa il lemma *System* sotto il quale “falsamente è compreso solo una filosofia di un determinato principio, diverso da altri” (*wird fälschlich nur eine Philosophie von einem bestimmten, von andern verschiedenen Prinzip verstanden*)<sup>55</sup>. Una simile falsificazione non permetterebbe di presentare la filosofia o la verità, poiché ne verrebbe immediatamente essa stessa contraffatta. Di conseguenza il sistema non può che essere assunto come un assioma assoluto e universale, il solo capace di “contenere entro di sé tutti gli altri principi particolari” (*alle besondern Principien in sich zu enthalten*) poiché non li suppone come qualcosa d'altro e di collaterale ma come la sua stessa intrinseca e immanente determinazione, come il suo stesso sviluppo costitutivo nel senso che l'universale coincide in tutte le sue connotazioni che lo particolarizzano ma non vi si differenziano come altro a cui rinviare e da cui postulare a guisa di un che di sostanziale da esigere in una sorta di *petitio principii*. Un simile teorizzare sarebbe solo un'inappropriata applicazione del nome filosofia a un mero “movimento di pensiero” che riduce il vero a un che di dato su cui compiere *riflessioni*. La filosofia non può essere una scienza che si possa appropinquare al vero come se essa non fosse necessariamente e determinativamente lo stesso vero nella sua interezza. Ne consegue che la scienza necessariamente deve comunicare nella sua assoluta e olistica entità l'idea<sup>56</sup> di cui la enciclopedia basata sull'unico sistema immanente e completo è trasparenza ‘semantica’ e l'unica

---

<sup>54</sup> Cf. *GW 13* 18,28ss. § 6.

<sup>55</sup> Cf. *GW 13* 19,18-20,3 § 8.

<sup>56</sup> Cf. *GW 13* 19,18-20,3 § 8.

esposizione di tipo linguistico-letterario, ovvero l'unica pertinente *Darstellung*. Tale integrale e fondata pertinenza è originata e mutuata dall'idea stessa così come la sua intrinseca e costitutiva "ripartizione" poiché l'idea è "la ragione uguale a se stessa" (*die sich selbst gleiche Vernunft*), inalterabile e incomparabile nella sua assolutezza e compiutezza di ontologica autoeguaglianza. Tale indivenibile autoeguagliarsi è descritta come l'idea, "che per essere per sé pone [sé] di fronte a sé e a sé è un altro, ma in questo altro è uguale a se stessa" (*welche [sich], um für sich [zu] gegenüberstellt und sich ein anderes ist, aber in diesem Andern sich selbst gleich ist*). Si osservi che nel contesto manca completamente il verbo 'diveniristico', il famoso *Werden* che può attecchire solo a apparenze accidentali o sostanziali dell'idea stessa, la quale non può non essere da sempre e per sempre se stessa poiché non la può *realizzare* null'altro che sé stessa e in null'altro può realizzarsi, nulla può conferire realtà ad essa al di fuori di se stessa. Nemmeno si può costituire qualche alterità totalmente contrappositiva di essa e a essa in modo che una simile alterità non dispieghi in un particolare dominio l'idea stessa nella sua assoluta unicità di reale perfetta razionalità non limitabile da nessun confine che non sia *entro di essa* e quindi suo momento in una sua forma particolare in cui essa appare tutt'intera. Il sistema pertanto è necessario per aderire concettualmente, appunto *sistematicamente*, per evitare di approcciarsi estrinsecamente o soggettivamente all'idea filosofica e così per garantirne o dimostrarne l'interesse e verità scientifica, che in se stessa è 'asistematica' o mera eterna autoproduzione totale e autoconcettualizzantesi senza apparenze sistematiche, che servono solo a renderla trasparente al filosofare razionalmente scientifico e quindi debito.

## Bibliografia

ARNDT, A. "Hegels System?", *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie*. Hrsg. von M. Gerhard. Oldenburg, 2008, 7–22.

Findlay, J. N. *Hegel's Logic, Being Part One of The Encyclopedia of the Philosophical Sciences (1830) - Foreword*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd. 7 - Jenaer Systementwurf II (1804/05)*. Hrsg. von R. P. Horstmann und J. H. Trede. Meiner: Hamburg, 1971.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd 10 - Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816) I-II*. Hrsg. von K. Grottsch. Meiner: Hamburg, 2006.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd 13 - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*. Unter Mitarbeit von H.-Ch. Lucas und U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grottsch. Meiner: Hamburg, 2001.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd 19 - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*. Hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grottsch. Meiner: Hamburg, 1989.

HEGEL, G. W. F. *Gesammelte Werke. Bd 20 - Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grottsch. Meiner: Hamburg, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Briefe von und an Hegel. Bd. I-IV<sub>1-2</sub>*. Hrsg. von J. Hoffmeister/F. Nicolin. Hamburg: Meiner, 1952-60. 1977.

HEGEL, G.W.F. *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein der Freunde des Verewigten. I-XVIII*. Hrsg. von C. Rosenkranz. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1832-45.

KIMMERLE, H. "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)". *Hegel-Studien* 4, 1967, 21-99.

ROSENKRANZ, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, mit einer Nachbemerkung zum Nachdruck 1977 von Otto Pöggeler*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.



# El Hegel de Lacan: ¿Un invento de Kojève?

*Roberto Carlos Hernández López*<sup>1</sup>

La relación entre Hegel y Lacan opera como una suerte de metáfora que sintetiza diversos cruces, intersecciones, encrucijadas, incluso todo lo contrario: distanciamientos, inconexiones, en fin, encuentros que terminan en desencuentros.

Uno de esos encuentros-desencuentros, según desde donde se mire, cuando se plantea el cruce Hegel-Lacan es la espinosa relación entre filosofía y psicoanálisis. Como se recordará, hace ya casi tres décadas (en el verano de 1990) se llevó a cabo un conocido encuentro de filósofos y psicoanalistas —que por cierto también fue desencuentro, como se constata por el ríspido intercambio epistolar entre Alain Badiou y René Major—. El motivo del coloquio era reflexionar desde la filosofía y el psicoanálisis en torno a la obra de Lacan.

Entre muchos otros planteamientos, se argumentaba, por ejemplo, que “Una doble relación con la filosofía marca profundamente el pensamiento de Lacan: el vínculo que se mantiene con o contra la filosofía —de Platón a Descartes y de Hegel a Heidegger— y la influencia de esta manera de pensar a partir de Freud sobre la filosofía contemporánea.”<sup>2</sup> Uno de esos vínculos, de relevancia mayor en la teorización lacaniana, es el que

---

<sup>1</sup> UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO (UNAM); [roberhernan@gmail.com](mailto:roberhernan@gmail.com)

<sup>2</sup> Biblioteca del Colegio Internacional de Filosofía, *Lacan con los filósofos*, México, Siglo XXI, 1997, p. 9.

se plantea con Hegel, a partir de conceptos como sujeto, dialéctica, deseo, negatividad, muerte...

La relación, o mejor, el nodo Hegel-Lacan igualmente involucra a más de dos, es una relación en la que, como han observado muchos, no solo está Alexandre Kojève, sino también Jean Hyppolite (temprano traductor de *la Fenomenología del espíritu* al francés), Alexandre Koyré, pero también Heidegger.

Otro costado de esa relación, no menos problemático y debatible, pero quizás de los de mayor relevancia, es el que deja ver la articulación de categorías filosóficas en el campo psicoanalítico, o más particularmente la asimilación de ciertos conceptos de Hegel en la teorización de Lacan. Precisamente este costado es el que pretendo seguir, acaso uno de los más fecundos para la discusión y donde se bifurcan diversas interpretaciones. Tan solo por adelantar, Mikkel Borch-Jacobsen, autor del *Lacan, el amo absoluto* y coautor del polémico *El libro negro del psicoanálisis*, por ejemplo, sostiene, sin mayor miramiento, que no hay ni de lejos producción filosófica en Lacan, si acaso, lo que hay es una suerte de *préstamos* de conceptos y categorías que Lacan habría llevado sin mayor fortuna al campo del psicoanálisis, lo que desemboca en el mejor de los casos en una “filosofía aplicada”, una “filosofía prestada”, al alto costo de desnaturalizar los conceptos y categorías de sus orientaciones originales. En las antípodas de esta posición, Serge Viderman —quien endilgó a Lacan el epíteto de “psicoanalista hegeliano”— o más recientemente Slavoj Žižek han documentado la filiación hegeliana de Lacan a partir de ciertos conceptos y categorías.

Como se puede ver, no se trata de un episodio más o una simple *viñeta* de la transdisciplinariedad tan al día, del traslado de categorías de un campo a otro. La relación entre Hegel y Lacan ofrece la ocasión de reflexionar en varios niveles, no solo en términos de la relación entre filosofía y psicoanálisis, sino de revisar la asimilación de algunos conceptos en la obra de Hegel que se volvieron fundamentos en la de Lacan y, sobre todo, sus

derivaciones tanto para la filosofía como para el psicoanálisis. Particularmente, el concepto de deseo, como Hegel lo plantea en la dialéctica de la conciencia, en *La Fenomenología del espíritu*, en particular, su inscripción en la relación señorío-servidumbre, de la que Lacan sacó partido en varios de sus seminarios y escritos.

Aunado a lo anterior, dentro de la misma teoría lacaniana, esta relación con Hegel señala puntos importantes de inflexión. Por ejemplo, es en el Seminario 10, dedicado a la reflexión sobre *La Angustia*, donde se aborda no solo con mayor detenimiento, sino que se discute, polemiza y contrasta el concepto hegeliano. A partir de la noción de deseo, Lacan señala algunas diferencias respecto de Hegel. No parece fortuito que Lacan considere ese seminario (impartido entre 1962 y 1963) uno de los más logrado.

Finalmente, un elemento más, nada menor, se agrega a esta relación ya de suyo compleja entre Hegel y Lacan. Desde muy temprano, Lacan reivindica su filiación hegeliana, el joven Lacan es hegeliano, se trata del doctor Jacques Lacan anterior a los Seminarios y anterior a la ruptura con la Sociedad Psicoanalítica de París y la expulsión de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Se trata del joven Lacan que asiste a los seminarios de Alexandre Kojève (1902-1968) sobre Hegel.

Como se sabe, fue Alexandre Koyré (1892-1964) quien le abrió las puertas de la Escuela Práctica de Altos Estudios de París a su compatriota Kojève, desde donde dicta sus ya legendarios cursos sobre Hegel, entre 1933 y 1939, bajo el título de “La filosofía religiosa de Hegel”, y que dieron lugar, gracias a Raymond Queneau —miembro distinguido del Colegio de Patafísica y fundador del influyente Taller de Literatura Potencial— a una obra, titulada *Introducción a la lectura de Hegel*, muy influyente, tanto como los cursos de la que proviene, en la Francia de la posguerra, la interpretación hegeliana y quizás en la filosofía de la segunda mitad del siglo pasado —identificable no solo en Lacan sino en George Bataille, Eric Weil o incluso Michel Foucault y Guilles Deleuze.

El paso de Lacan por los cursos de Kojève es determinante no solo de su autoproclamada filiación hegeliana, sino, más importante aún, de su lectura, de su asimilación de los textos de Hegel, marcada de forma indeleble, definitiva por la interpretación de Kojève; tanto que podría sostenerse que cada vez que Lacan se refiere a Hegel, en realidad se refiere a la lectura de Kojève sobre Hegel, en particular en el desarrollo del concepto de deseo, del que me ocupo en estas páginas.

Como muestra de esta relevancia, en su *Diccionario de intraducibles*, Barbara Cassin ha advertido, en relación con un concepto central como es el de deseo, la impronta mayor de Hegel-Kojève incluso que la de Freud en la lectura lacaniana: mientras que el “padre del psicoanálisis” emplea “Wunsch” y Hegel usa “Begierde”, tanto Lacan como Kojève llevan a cabo una lectura peculiar, por decir infiel, de Freud y Hegel respectivamente, para el término deseo. Según Cassin, el “Wunsch” alude al anhelo mientras que “Begierde” refiere apetencia, cercano pero distinto a lo que intenta nombrar el deseo, un concepto kojéviano-lacaniano que no tendría propiamente lugar en la obra freudiana.<sup>3</sup>

En todo caso, me parece que la relación Hegel-Lacan condensa —como he intentado argumentar en esta introducción— una serie de cruces, intersecciones y aun des-encuentros, que merecen atención.

Bajo la hipótesis de que Lacan está más cerca de Kojève que de Hegel, esta intervención se propone abordar la fórmula lacaniana del deseo, como deseo del Otro. Para ello propongo un mínimo itinerario: partir de una primera conceptualización de Lacan acerca del deseo, muy influida por Freud en términos de “deseo inconsciente”. Una segunda escala, obligada, es la que plantea la noción de inocultable impronta kojéviana de deseo como deseo del Otro. Para, finalmente, recalcar en la inscripción de ese

---

<sup>3</sup> VÉASE Barbara Cassin (ed.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. USA: Princeton University Press, 2014.

deseo en la triada Real, Simbólico e Imaginario, que Lacan considera su mayor aportación.

### 1. Del *deseo inconsciente* al *deseo como deseo del Otro*

Cuando se aborda el tema del deseo en Lacan, tengo para mí que se pasa muy a prisa o de plano se ignora una primera formulación de Lacan sobre el deseo. Esta formulación se puede ubicar, entre otros momentos, en el Seminario 2, 1954-1955, en el que Lacan emprende una revisión de un concepto de la teoría freudiana sobre el que, a su juicio, pesa una confusión monumental: el yo. De allí el título del Seminario: *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Continúa con su revisión de los conceptos que habría iniciado con el llamado Discurso de Roma (septiembre de 1953)<sup>4</sup> y desarrollado desde el Seminario 1.

Lacan dedica dos clases de marzo de 1955 al análisis del que llama el sueño *príncipe* del psicoanálisis, a saber, el sueño de la inyección de Irma. Echa mano de este sueño para ocuparse del concepto de regresión<sup>5</sup> y explicar su desarrollo teórico en la obra de Freud, todo ello como parte de su esfuerzo por precisar los conceptos freudianos y deslindarse de la “confusión” post-freudiana, contra la que arremete en esas páginas.

El análisis arranca con un par de preguntas pertinentes: ¿Por qué Freud le concede tanta importancia a este sueño? ¿Qué obtiene de él? Es tan importante —afirma Lacan— porque obtiene la verdad, a saber, que el sueño es la *realización de un deseo*, de un anhelo. El deseo es el punto de partida. Y, en efecto, lo es. Pero el deseo que sostiene la interpretación de este sueño por parte de Freud no es sino un deseo preconscious o incluso “completamente

---

<sup>4</sup>VÉASE Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (Informe del Congreso de Roma, realizado en el Istituto di Psicologia della Università di Roma), en *Escritos 1, op. cit.*, pp. 227-310.

<sup>5</sup>VÉASE Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños (segunda parte)*, Buenos Aires, Amorrortu, Obras completas volumen 5, 2005, 2ª ed., p. 531 y ss.

consciente”, plantea Lacan: el deseo de librarse de la responsabilidad por los malestares que persisten en Irma. Pero el sueño y su interpretación no responden solo a este sino que plantean la pregunta por el *deseo inconsciente*.

Por demás conocido, en el sueño de la inyección de Irma — que dicho sea de paso parece confirmar esa tesis de Ricouer del psicoanálisis como parte del acervo cultural que desborda el campo psicoanalítico— Lacan ofrece una de esas audaces interpretaciones —heterodoxas en relación con la tradición freudiana anglosajona— en la que toma un concepto de Freud y sin alterarlo lo reformula. A través de esta pieza onírica, Freud plantea entre otras tesis la del sueño como realización de un deseo. A diferencia de otras interpretaciones, Lacan sugiere que, en efecto, el sueño es la realización de un deseo, pero de un *deseo inconsciente*, lo que hace una enorme diferencia y que por falta de tiempo difícilmente podría desarrollar en esta intervención. El deseo inconsciente que se revela en el sueño es, para Lacan, un deseo desconocido para el sujeto que lo sueña.

A partir del desarrollo del llamado Grafo del deseo, Lacan replantea el deseo inconsciente en términos de deseo del deseo del Otro. Formulación a la que dedicaré los minutos que me quedan.

## Hegel según Kojève

Raymond Queneau, editor de la obra de Kojève da cuenta de algunas de las particularidades del abordaje de Kojève. Para empezar, ofrece una disculpa por la “dispar composición de la obra”, que siguen los cursos que Kojève impartió de enero de 1933 a mayo de 1939, bajo el título de *La filosofía religiosa de Hegel*, pero que —nos dice el editor— son “en realidad, una lectura comentada de la *Fenomenología del espíritu*.”<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013, p. 49.

Solo en parte lo son, pues, Kojève se centra en el capítulo VII (“La religión”) y los temas que se le relacionan. Pero más que este énfasis, lo que determina la interpretación kojéviana —como es evidente desde que la primera página del libro— es la importancia que se le concede a la primera sección del capítulo IV (“Autoconciencia”), que hace las veces de una introducción general, pero más importante aún, que determina su lectura de toda la *Fenomenología*, precisamente eso que le han criticado: su interpretación “antropológica” de la *Fenomenología*, esto es, “como una descripción de la Autoconciencia, es decir, de las diferentes maneras en que el Hombre se comprende a sí mismo.”

Como toda elección, al optar por una interpretación antropológica, por encima de una lectura “metafísica”—que el propio Kojève define como “leer los mismos siete capítulos como descripción de la Conciencia-exterior, esto es, de las diferentes maneras en que el Hombre toma conciencia del Mundo y del Ser en general”—, Kojève presenta su propia *Fenomenología*, controvertible, en efecto, como tantas otras.

En su prólogo a la obra de Kojève, el filósofo y traductor de la fenomenología para la editorial Pre-textos, Manuel Jiménez Redondo traza algunas de las coordenadas principales de la lectura kojéviana

[...] me parece que Kojève, para poner como centro de sus comentarios la dialéctica del amo y del esclavo, restringe la amplitud y el alcance que Hegel da a esta última tesis suya de la supresión de la forma de la objetualidad. Kojève simplemente no se cree ese alcance y amplitud (nadie propiamente se los cree) y, por tanto, descuida todas las transiciones que tienen que ver con ella; y no es solo que las descuide, sino que más bien las ignora por completo. Así se entiende que Kojève ignore el capítulo III de la *Fenomenología del espíritu*. Para Kojève, la *Fenomenología del espíritu* es una fenomenología de la existencia humana o histórica, y esa existencia no tiene el alcance que el capítulo III presta a la experiencia de la conciencia. Kojève excluye de su consideración todo lo que, siquiera remotamente, tenga que ver

con el alcance que, a propósito del objeto de las ciencias modernas de la naturaleza, Hegel da en ese capítulo a la experiencia de la conciencia. Eso, por un lado.

Pero, por otro lado, Kojève tiene a la vista casi todo el panorama de la filosofía del siglo XX, tal como ésta se gesta en el primer tercio del siglo antes de la catástrofe de la civilización de los años treinta y cuarenta. Kojève mira, por un lado, a Nietzsche y a su idea final del hombre y del último hombre, que no mucho más tarde quedaría puesta en conexión con la lingüística estructural y la antropología estructural, y que a partir de ahí ejercería una profunda influencia en la filosofía del siglo XX. Es el tema, central en Kojève, del “final del hombre y el final de la historia.” Kojève mira, por otro lado, a todo lo que representa Freud y el psicoanálisis, que muy bien puede ponerse enseguida en relación con lo anterior, por más que represente otra cosa. Se trata aquí de la existencia humana como deseo y como deseo que versa sobre otro deseo.<sup>7</sup>

A estas perspectivas que subyacen, habría que agregar una más, también muy conspicua en la lectura de Kojève, a saber, la sombra de Marx, que le lleva a pensar la fenomenología del espíritu como una fenomenología del “hombre como humano, el ser real de la historia.” Tanta importancia le concede que, por ejemplo, Thierry Simonelli sostiene la no tan peregrina idea de que, por momentos, “pareciera que el autor que comenta Kojève no es Hegel, sino Marx.”<sup>8</sup> Algo similar se podría decir respecto de Lacan: “pareciera que el autor que comenta Lacan no es Hegel, sino Kojève.” Como veremos a continuación.

Antes de pasar a esta última parte, solo dos apuntes:

Si no hay una lectura estandarizada de Hegel, una interpretación canónica de la Fenomenología, que delimite su sentido y restrinja su alcance, que establezca su contenido en una

---

<sup>7</sup> *Íbidem*, pp. 34-35.

<sup>8</sup> Thierry Simonelli, “Kojève o Lacan”, en *Verba Volant. Revista de filosofía y psicoanálisis*, año 4, núm. 2, 2014, p. 88.



serie de categorías y conceptos, difícilmente se puede sostener la idea de una lectura desviada. Ello no impide, eso sí, señalar los acentos de cada interpretación, que en el caso de Kojève parecen muy claros.

Por lo demás, habría que subrayar que, en efecto, todas esas huellas son visibles y operan en la lectura de Kojève, pero igualmente hay que destacar su elaborada interpretación, brillante por momentos. Resulta un trabajo de reconstrucción, de análisis, minucioso, ya no de parágrafo a parágrafo, sino de línea por línea en la que Kojève intercala más que comentarios, sus propias elaboraciones.

Su lectura es debatible, es cierto, tanto como la de otros, pienso, por ejemplo, en la de Charles Taylor, en la que, por solo mencionar un caso, pasa de largo del concepto de deseo, apenas y lo menciona algunas veces —todo lo contrario de Kojève— y en su lugar Taylor privilegia, como saben, la idea de integridad del ser. Para Taylor, como se recordará,

La dialéctica de la autoconciencia es entonces una dialéctica de la aspiración humana y de sus vicisitudes. ¿Qué subyace a ellas? ¿Cuál es la forma de aspiración, de auto-certeza, que en último término puede ser cumplida?, y ¿cuál llevará la dialéctica hasta su cierre? Lo que está en juego es la expresión integral, una consumación en donde la realidad externa que nos encarna y de la cual dependemos sea completamente expresión nuestra y no contenga nada ajeno. Esta meta, que podemos denominar un estado de integridad total, es identificada por Hegel con su concepción de infinito, una condición en la cual el sujeto no está limitado por nada externo.<sup>9</sup>

### **Hegel según Lacan —según Kojève—**

En lo que Queneau dio el nombre de “introducción general” o “a modo de introducción”, y antes de que se transcriba y comente

---

<sup>9</sup> Charles Taylor, *Hegel*, Barcelona, Anthropos/UAM, 2010, p. 129.

la Sección A de la Autoconciencia (A. Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre”), antes de citar un primer párrafo de Hegel, Kojève plantea en poco más de cinco páginas el núcleo de su interpretación no solo de ese capítulo sino como muchos coinciden en señalar de toda la *Fenomenología*.

Establece que la diferencia entre el hombre y el animal es la autoconciencia; “el hombre es consciente de su realidad y su dignidad humana.” Cierra ubicando ese origen de la conciencia en la palabra: “el hombre toma conciencia de sí en el momento en que por primera vez dice Yo.”

En seguida, en el segundo párrafo introduce la noción de deseo, columna que sostiene su interpretación. Solo el deseo saca al hombre de su contemplación:

Es el Deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir Yo. Es el Deseo el que transforma al ser revelado a él mismo por él mismo en el conocimiento (verdadero), en un ‘objeto revelado’ a un ‘sujeto’ por un sujeto diferente del objeto y ‘opuesto’ a él. Es en y por, o mejor aún, en tanto que ‘su’ Deseo que el hombre se constituye y revela —a sí mismo y a los otros— como un Yo, como el Yo esencialmente del no-Yo y radicalmente opuesto a éste. El Yo (humano) es el Yo de un, o del, Deseo.<sup>10</sup>

Seres de deseos, máquinas deseantes. “El ser mismo del hombre, el ser autoconsciente, implica pues y presupone el Deseo.” Pero ¿“Deseo” de qué? Se podría decir que la teorización sobre el contenido del Deseo que ofrece Kojève si no anticipa, al menos prefigura un concepto fundamental del arsenal lacaniano: el *objeto a*, el “objeto causa del deseo”. Y lo hace por vacío, por negativo, por apuntar a la nada, por señalar la falta. Plantea Kojève que “De manera general, el Yo del Deseo es un vacío que no recibe un contenido positivo real sino por la acción negatriz que satisface el Deseo al destruir, transformar y ‘asimilar’ el no-Yo deseado”.

<sup>10</sup> Alexandre Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2008, p. 10.

Se puede pensar en el alimento, en un animal, que se le mata y se le transforma, pero también en otro Deseo.

Para que haya Autoconciencia es necesario que el Deseo se fije sobre un objeto no-natural, sobre alguna cosa que supere la realidad dada. Mas la única cosa que supera eso real dado es el Deseo mismo. Porque el Deseo tomado en tanto que deseo, es decir, antes de su satisfacción, solo es en efecto una nada revelada, un vacío irreal. El Deseo, por ser revelación de un vacío, la presencia de la ausencia de una realidad, es esencialmente otra cosa que la cosa deseada, distinto de una cosa, de un ser estático, y dado, pues se mantiene ciertamente en la identidad consigo mismo. El Deseo que conduce hasta otro Deseo, tomado en tanto que Deseo, creará entonces por la acción negatriz y asimiladora que la satisface, un Yo esencialmente otro que el “Yo” animal. Ese Yo, que se nutre de Deseos, será el mismo Deseo en su ser mismo, creado en y por la satisfacción de su Deseo.<sup>11</sup>

“La presencia de la ausencia” podría ser una forma de denominar la falta lacaniana. Se puede anticipar, se colige, estamos a nada de que Kojève plantee la lucha de Deseos. Si los hombres se alimentan de Deseos, es un movimiento inexorable que dos Deseos colisionen. Irrumpe la figura del otro, con minúscula, como semejante, pero también el Otro con mayúscula, el del lacaniano Orden Simbólico, donde tiene lugar el reconocimiento, el reconocimiento intersubjetivo de los deseos.

El Deseo humano, o mejor, antropógeno, que constituye un individuo libre e histórico consciente de su individualidad, de su libertad, de su historia y, finalmente, de su historicidad, el deseo antropógeno difiere del Deseo animal por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real, “positivo”, dado, sino sobre otro Deseo. Así en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el Deseo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, si quiere “poseer” o “asimilar” el Deseo tomado en tanto que Deseo, es decir, si quiere ser “deseado” o “amado”, o más todavía:

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 11.

“reconocido” en su valor humano, en su realidad de individuo humano. Asimismo, el Deseo que se dirige hacia un objeto natural no es humano sino en la medida en que está “mediatizado” por el Deseo de otro dirigiéndose sobre el mismo objeto: es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean. [...] La historia humana es la historia de los deseos deseados.<sup>12</sup>

Puedo omitir, porque estoy seguro que ya se prefigura, la argumentación de Kojève sobre la dialéctica entre el señor y el siervo, como lucha a muerte por el reconocimiento. ¿Reconocimiento de qué?, del Deseo:

Hablar del “origen” de la Autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por “reconocimiento”. Sin esa lucha a muerte por puro prestigio, no habrían existido jamás seres humanos sobre la tierra. En efecto, el ser humano no se constituye sino en función de un Deseo dirigido sobre otro Deseo, es decir, en conclusión, de un deseo de reconocimiento. El ser humano no puede por tanto constituirse si por lo menos dos de esos Deseos no se enfrentan.<sup>13</sup>

Apuro el paso: me parece suficientemente claro que es Kojève quien plantea el deseo como deseo del otro, desde luego otro con minúscula, como semejante y no como orden simbólico. Es Kojève antes que Lacan, pero Lacan no se queda allí.

Son múltiples las referencias de Lacan acerca de Hegel, sobre todo en lo que se ha llamado su primera etapa y que se condensa en los primeros diez seminarios (que van de 1953 a 1963).<sup>14</sup> Desde los primeros dos seminarios (donde Lacan revisa conceptos freudianos) hay múltiples referencias a Hegel, y en el décimo, dedicado a “la angustia” en buena parte —sobre todo en la primera,

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>14</sup> Véase Moustapha Safouan, *Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*, Buenos Aires, Paidós, 2005.

en la que discute “su fórmula” de que el deseo del hombre es el deseo del *Otro*.

En la segunda sesión de ese Seminario (21 de noviembre de 1962) Lacan se dirige a su auditorio para recordarles que: “Les he dicho ya que el deseo del hombre es el deseo del Otro”, e identificar esta tesis como una fórmula lacaniana. Momentos después, alude a y delimita su relación con Hegel. Lo que sigue es una parte central en mi exposición porque me permite arriesgar la hipótesis de que si bien Lacan se refiere más a Kojève que a Hegel, ello no impide ciertos desarrollos teóricos “hegelianos” (con comillas).

Sin duda, si hay alguien que no ha despreciado lo que nos aportó la *Fenomenología del espíritu*, ése soy yo. Pero si hay un punto donde es importante señalar el progreso, por emplear ese término —me gustaría más aún decir el salto que damos respecto de Hegel —es sin duda el concerniente a la función del deseo.

Tras disculparse con su auditorio por no volver a explicar su fórmula, avanza en el deslinde respecto a Hegel:

[...] dada la idea que el conjunto de mi auditorio ha podido hacerse de la referencia hegeliana, diré enseguida, para hacerles palpar de qué se trata, que en Hegel, en lo referente a la dependencia de mi deseo respecto del deseante que es el Otro, con lo que me enfrento, de la forma más segura y más articulada, es con el Otro como conciencia. El Otro es aquel que me ve.

En qué concierne esto a mi deseo, ustedes ya lo entrevén suficientemente, y lo retomaré enseguida. De momento planteo oposiciones globales.

En Hegel, el Otro es aquel que me ve, y esto da inicio a, por sí solo, la lucha, de acuerdo con las bases con las que Hegel inaugura la *Fenomenología del espíritu*, en el plano de lo que llama el puro prestigio, y es este plano donde mi deseo se ve concernido. Para Lacan —porque Lacan es analista— el Otro está allí como inconsciencia constituida en cuanto tal. El Otro concierne a mi deseo en la medida de lo que falta. Es en el plano

de lo que le falta sin que él lo sepa donde estoy preocupado del modo que más se impone, porque para mí no hay otra vía para encontrar lo que me falta en cuanto objeto de mi deseo. Por eso para mí no solo no hay acceso a mi deseo, sino tampoco sustentación posible de mi deseo que tenga referencia a un objeto, cualquiera que sea, salvo acoplándolo, anudándolo con esto, el \$ [sujeto barrado] que expresa la necesaria dependencia del sujeto respecto al Otro en cuanto tal.

Ese Otro es, por supuesto, el que a lo largo de los años creo haberlos entrenado para distinguirlo a cada momento del otro, mi semejante. Es Otro como lugar del significante. En mi semejante entre otros, pero solo en tanto que es también el lugar donde se instituye como tal el Otro de la diferencia singular del que les hablaba al principio.<sup>15</sup>

El “progreso” al que se refiere Lacan es la inscripción de ese concepto de deseo en su conocida tríada Real Simbólico e Imaginario (RSI), que podríamos condensar en los siguientes términos:

A nivel imaginario, el sujeto desea no el objeto que desea el otro, sino desea ese deseo del otro por un cierto objeto. En este caso, la consecuencia es la agresividad imaginaria, en cuanto lucha por esos objetos.

A nivel simbólico, se desea el reconocimiento por el Otro, porque esto supone ser deseado por el Otro, y si así sucede, el sujeto puede constituirse, advenir, como sujeto de deseo.

A nivel de lo Real, Lacan introduce la tesis de que el Otro no sabe de su deseo, es un deseo inconsciente y es un deseo del *objeto a* (de ese vacío, de esa nada, a la que se refería Kojève) de ahí parte la necesidad de la pregunta del sujeto para constituirse: ¿qué objeto *a* soy en el deseo del Otro? Una pregunta que conduce no a esa “presencia de la ausencia” como sostiene Kojève, sino a esa

---

<sup>15</sup> Jacques Lacan, *La Angustia*, Seminario 10, Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 32-33.

ausencia de la ausencia, falta de una falta en el Otro, que lleva a la angustia.

Precisamente en este rasgo, Slavoj Žižek localiza el hegelianismo de Lacan: “Lacan, en el fondo, es hegeliano, pero sin saberlo; ciertamente es hegeliano no donde uno esperaría que lo fuera, es decir en sus referencias explícitas; sino en lo que fue su última etapa de su enseñanza, en la lógica del ‘no todo’, al poner el acento en lo real, en la falta en el Otro.”<sup>16</sup>

El Hegel de Lacan: ¿un invento de Kojève? En efecto, en un cierto sentido y al menos, el de la dialéctica entre el señor y el siervo en su lucha por el reconocimiento. Quedan por discernir las derivaciones, e incluso las derivas de estos que Lacan llama “progresos”, tanto en el campo de la filosofía como en el del psicoanálisis.

## Referencias

BIBLIOTECA DEL COLEGIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA. *Lacan con los filósofos*. México: Siglo XXI, 1997.

CASSIN, BARBARA (ED.). *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. USA: Princeton University Press, 2014.

FREUD, SIGMUND. *La interpretación de los sueños (segunda parte)*. Buenos Aires, Amorrortu, Obras completas volumen 5, 2005, 2ª ed.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

HYPPOLITE, JEAN. *Génesis y estructura de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel*. Barcelona: Península, 1998, 3ª ed.

HYPPOLITE. *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1987.

---

<sup>16</sup> Slavoj Žižek, *El más sublime de los histéricos*, Buenos Aires, Paidós, 2013, p. 15.

HYPOLITE. “La fenomenología de Hegel y el psicoanálisis”. *Revista de la Universidad de México*. México, volumen XVII, números 5-6, pp. 41-45, enero-febrero, 1963.

KOJÈVE, ALEXANDRE. *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta, 2013.

KOJÈVE. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán, 2008.

LACAN, JACQUES. “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (Informe del Congreso de Roma, realizado en el Istituto di Psicologia della Università di Roma), en *Escritos 1*, México: Siglo XXI, 2009, 3ª ed.

LACAN. *Los escritos técnicos de Freud. Seminario 1*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

LACAN. *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Seminario 2*. Buenos Aires, Paidós, 2006.

LACAN. *La Angustia, Seminario 10*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

MEYER, CATHERINE (DIR.). *El libro negro del psicoanálisis*. Buenos Aires, Sudamericana, 2007.

RICOEUR, PAUL. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 2007, 12ª ed.

SAFOUAN, MOUSTAPHA. *Lacaniana. Los seminarios de Jacques Lacan 1953-1963*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

SIMONELLI, THIERRY. “Kojève o Lacan”. *Verba Volant. Revista de filosofía y psicoanálisis*, Argentina, año 4, núm. 2, pp. 83-97, 2014.

SOUYRIS, LORENA. “La subjetivación de la falta: entre Lacan y Hegel”. *Hybris, Revista de filosofía*. Colombia, vol. 5, núm. 1, pp. 7-32, 2014.

TAYLOR, CHARLES. *Hegel*. Barcelona: Anthropos/UAM, 2010.

ŽIŽEK, SLAVOJ. *El más sublime de los histéricos*. Buenos Aires: Paidós, 2013.

ŽIŽEK. *Less than nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso, 2012.



# “Querer pensar puramente” (HEnz §36; Enz §78). La “resolución” por el saber en la sistemática hegeliana

*Sergio Montecinos Fabio*<sup>1</sup>

En la primera edición de la *Enciclopedia*<sup>2</sup>, aparecida en 1817, Hegel introduce una peculiar condición para el inicio (*Anfang*) de la ciencia, condición que reaparecerá en el §78 de la edición de 1830. En la Observación al §36 se establece “la exigencia [...] de que a la ciencia deba preceder el *dudar* [*Zweifeln*] de todo, o más bien la *desesperación* [*Verzweiflung*] en todo”. Para aclarar el sentido más inmediato de esta exigencia debemos dirigirnos al §35 y al cuerpo del §36 de HEnz. Hegel delimita allí el campo *interno* de la ciencia o saber filosófico en contraste con modos de conciencia, experiencia o conocimiento que constituyen una suerte de estadio ‘ante-’ o ‘pre-’científico. En tal sentido, sostiene que “para colocarse en el punto de estancia [*Standpunkt*] de la ciencia se exige renunciar a las presuposiciones que se encuentran en los modos subjetivos y finitos del conocer filosófico” (HEnz §35). En el texto, tal afirmación se hace en directa referencia al contenido del

---

<sup>1</sup> Forschungszentrum für Klassische Deutsche Philosophie / Hegel-Archiv, Bochum -CONICYT Chile; [montecinos.fabio.s@gmail.com](mailto:montecinos.fabio.s@gmail.com)

<sup>2</sup> Todas las obras de Hegel se citaran según la paginación de GW, a excepción de las dos ediciones de la *Enciclopedia* que hemos utilizado, las cuales, según la convención, serán citadas según el número de párrafo (§) correspondiente. Para información sobre las abreviaturas utilizadas vid. Bibliografía.

Concepto Previo<sup>3</sup>, sin embargo, ella puede extenderse a toda forma no especulativa del conocer.<sup>4</sup> Lo fundamental es que Hegel señala que toda determinación del conocer, así como toda determinación del contenido por parte del conocer que sea *previa* al inicio de la ciencia debe ser puesta en duda —metódicamente reducida— como *condición* de su inicio. En caso contrario, intervendrían en la exposición pura del pensar conexiones provenientes de la representación (*Vorstellung*) y opinión (*Meinung*), es decir, de una “reflexión exterior” (*äußerliche Reflexion*)<sup>5</sup> que, en última instancia, obtiene su saber de algo dado contingentemente. En este mismo sentido, Hegel señala en el Prólogo a PdG que “no interferir con ocurrencias propias en el ritmo inmanente del concepto” es un “momento esencial de la atención al concepto” (GW 9, p. 42).

Ahora bien, en HEnz Hegel considera que la operación de reducción de lo presupuesto que es exigida por el inicio de la ciencia “se encuentra propiamente en la resolución [*Entschluß*] de *querer pensar puramente*, resolución que se expresa en la libertad que abstrae de todo y capta su pura abstracción, la simplicidad del pensar” (HEnz §35 Obs; Enz §78 Obs). Se aprecia que la condición del inicio recae en un acto perteneciente al “sujeto que se resuelve a filosofar” (FULDA, 2012, p. 300), i.e., que “se ha resuelto a examinar al pensar como tal” (loc. cit). Esta determinación de la condición del inicio de la ciencia constituye una importante

---

<sup>3</sup> Al respecto debe notarse que en HEnz Hegel sólo tematiza dos posicionamientos: el dogmatismo de la metafísica y la filosofía de la reflexión del entendimiento (en este último se expone tanto el empirismo como la filosofía crítica). Falta aún el tercer posicionamiento: el saber inmediato. Hegel lo incluye en la segunda edición de Enz (1827) y lo conserva en la tercera (vid. SANDKAULEN, 2010, p. 172). Esto produce también ciertas modificaciones en el cuerpo del §36 (=§78 de Enz) ya que el problema de la reducción de toda presuposición se introduce a través de una consideración sobre la oposición entre la inmediatez y la mediación, consideraciones cuyo contexto viene proporcionado, precisamente, por el contenido del tercer posicionamiento.

<sup>4</sup> En este sentido ARNDT (1994, p. 149) sostiene que el Concepto Previo no tiene una pretensión de exhaustividad, ni histórica ni sistemática, sino más bien ejemplificadora: “Diese ‘Stellungen’ haben exemplarische Bedeutung und erschöpfen nicht die Gestaltungen des Bewusstseins überhaupt”.

<sup>5</sup> Para la diferencia metódica entre una reflexión “exterior” y una “inmanente” a la ciencia, vid. W. JAESCHKE, 1978.

innovación sistemática de HEnz, a la que bien cabe calificar como de largo alcance al menos por tres motivos:

1. Porque esta innovación deja ver tras sí un largo camino recorrido por Hegel desde su llegada a Jena el año 1801. Este camino se relaciona con un problema al que se dedicó intensamente dada la importancia que representaba para la configuración de su propio sistema. Se trata del problema de una introducción (*Einleitung*) a la filosofía, entendida como una primera parte del sistema.

2. Porque la innovación señalada es trasladada posteriormente a WdL una vez que PdG pierde su posición sistemática como primera parte del sistema. Este traslado se muestra claramente en una modificación del contenido de la Lógica en la segunda edición de la Doctrina del Ser de 1832. Dicha modificación sugiere además la posibilidad de encontrar dentro de la Lógica la determinación más precisa del concepto de “resolución”, lo cual arroja luz sobre el potencial de proyección de dicho concepto a partir de su sentido lógico.

3. Porque la proyección concreta del concepto de “resolución” al problema *metódico* de la operación subjetiva que dispone al inicio de la ciencia involucra a lo lógico en su conjunto, vale decir, considerado como una totalidad sistemática que se desarrolla como un silogismo cuyos momentos son el inicio, el avance (*Fortgang*) y el final (*Ende*).

A continuación abordaremos estos tres puntos y ofreceremos una consideración final acerca del acto libre de resolverse a pensar puramente, entendido como posición-límite de la sistemática hegeliana.

### **1. La ‘introducción’ como *primera parte del sistema***

Se ha detectado<sup>6</sup> que el acto resolutivo de querer pensar puramente propuesto en HEnz como condición del inicio de la

---

<sup>6</sup> Al respecto, vid. A. NUZZO 2010, p. 85; VARNIER 1996, pp. 302-307; ARNDT 1994, p. 148; FULDA 2012, p. 26; VIEWEG, 2002, p. 24.

ciencia sustituye *parte* de la función que Hegel asignó a una exposición introductoria durante el complejo periodo de gestación de su sistema (1801-1807), periodo en el que el filósofo exploró al menos<sup>7</sup> dos modelos de una introducción a la filosofía especulativa en el contexto específico de la discusión filosófica de su tiempo. El primer modelo (ca. 1801-1803/4) corresponde a una lógica de la reflexión finita destinada a exponer las formas puras de la finitud; el segundo en cambio corresponde a PdG y considera al conocer finito tal como aparece en el estar o existencia (*Dasein*): como figura de la conciencia y, en última instancia, como tiempo e historia. No podemos detenernos ahora en una caracterización detallada de estos modelos. Lo fundamental ahora consiste en señalar en qué sentido la resolución subjetiva propuesta en Enz viene a sustituirlos, así como proponer un motivo para tal sustitución. Para ello abordaremos el concepto general de una introducción sistemática a la filosofía ocupando indistintamente recursos de ambos modelos.

Pues bien, lo que caracteriza la intención de introducir *sistemáticamente* a la filosofía especulativa es la pretensión de llevar a cabo una exposición que contenga dos operaciones paralelas dirigidas a un objeto específico: el “conocer finito o reflexión” (GW 5, p. 271). La primera operación tiene un carácter negativo destinado a aniquilar (*vernichten*) las posiciones finitas del conocer que se han fijado al adquirir cierta hegemonía en la cultura. Como se señala en el artículo que Hegel dedica a la relación del escepticismo con la filosofía, se trataría de exponer como “primer nivel de la filosofía” el respecto “negativo de la razón”(Skp, GW 4, p. 216) o, como señala PdG (GW 9, p. 56), de una “intelección consciente” en la no-verdad del saber que se

---

<sup>7</sup> En realidad, como ha sostenido DÜSING (1976, p. 150), Hegel exploró tres modelos: la lógica de 1804/05 sería una lógica intermedia entre la primera concepción de una lógica y PdG. En esta lógica intermedia adquiere protagonismo cierta concepción emergente de la dialéctica, además de verificarse un desarrollo categorial más acabado; además en esta lógica se introducen categorías pertenecientes a lo que en su enfoque más temprano correspondía a la metafísica, tales como como la ‘infinitud’. Y también a la inversa: la metafísica contiene la ‘subjetividad’.

encuentra disponible en el individuo a la manera de un patrimonio inmediato, vale decir, un conjunto de presuposiciones (*Voraussetzungen*) implícitas a partir de las cuales el conocer emprende su relación representativa con el objeto.

En cambio, la segunda operación tiene un carácter positivo, destinado a asegurar la *cientificidad* de la exposición introductoria.<sup>8</sup> Se trata, por tanto, de que el conocer sea íntegramente expuesto y negado en su finitud, de modo tal que su exposición constituya un todo articulado en el que se muestre además el significado y el límite que cada determinación del conocer finito tiene para el conocimiento racional. En suma: de “establecer las formas de la finitud y, ciertamente, no amontonadas empíricamente, sino como ellas brotan desde la razón aunque, privadas por el entendimiento” (GW 5, p. 273).

Si bien es la primera operación aquello que presenta lo más propio de una introducción, es la segunda operación aquello que provee el marco sistemático de ésta, así como su posición como *primera parte del sistema* destinada a llevar al conocer finito al punto de estancia de la ciencia. Ahora: ¿Qué lleva a Hegel a considerar que una introducción debe ser ella misma parte del sistema? En Jena, Hegel reconoce que la filosofía, en cuanto conocimiento de lo absoluto, es “completa y redonda” (GW 5, p. 260), de modo que ‘antes’ o ‘fuera’ de ella no cabe hablar de un conocimiento filosófico. Necesariamente esto implica que “la filosofía [...] no requiere ni tolera una introducción” (GW 5, p. 259), entendida como un saber ‘previo’ destinado a preparar su inicio. Desde aquí solo cabe hablar de una “introducción” a la filosofía si ella misma constituye *ya* un conocimiento racional (vid. PdG, GW 9, p. 161), si es parte del sistema de la filosofía.

---

<sup>8</sup> De acuerdo con FULDA (2012, p.29), la ‘cientificidad’ (*Wissenschaftlichkeit*) de una exposición introductoria se conecta tanto con la *necesidad* (*Notwendigkeit*) en la articulación de cada una de las determinaciones finitas del conocer como con la *integridad* (*Vollständigkeit*) de las formas y la *concreción* (*Konkretheit*) del contenido de su exposición.

Pero si la naturaleza de una introducción es, en cierto sentido, “a-filosófica” ¿Por qué no iniciar la filosofía directamente con la filosofía misma, como según Hegel hizo Spinoza al iniciar la *Ética* con el concepto de *causa sui* (Diff, GW 4, p. 24). Podría decirse que el asunto radica en una suerte de ‘menesterosidad de los tiempos’: sucede que el sujeto que quiere ingresar en el conocimiento filosófico es una individualidad concreta situada en circunstancias contingentes. Esto equivale a decir que “el surgimiento [*Entstehung*] de la filosofía tiene a la *experiencia*, a la conciencia inmediata y racionante, como *punto de partida*” (Enz §12). Es en relación con este surgimiento que Hegel sostiene: “el filosofar es algo empírico y puede partir de puntos de estancia subjetivos muy diversos [...] [así como] de variadas formas de la formación cultural y de la subjetividad” (GW 5, pp. 259-260). Una introducción sería posible sólo “en relación al punto de inicio empírico del filosofar” (loc. cit.), siendo precisamente su sentido el de liberar a la conciencia de su *condicionamiento empírico*.

Ahora bien, por ‘condicionamiento empírico’ se entiende cierta “costumbre, propia del pensar habitual, de sustancializar los términos contrapuestos” (GW 7, p. 345), lo cual constituye una apariencia (*Schein*) de exterioridad que  *fija*  la contraposición entre el ser-para-sí del conocer en su identidad formal y el contenido, que aparece entonces como un objeto (*Gegenstand*) autosubsistente (*selbständig*) dado a la intuición (*Anschauung*), y del cual el conocer se forma diversas representaciones (*Vorstellungen*), las cuales dan lugar a su vez a “un montón [*Menge*] [...] de certezas” (loc. cit.) contrapuestas entre sí. En su existencia concreta, estas certezas son opiniones que conforman una diversidad de posiciones subjetivas exteriores al conocimiento de lo verdadero. De este perspectiva,

el fin de una introducción podría ser meramente el de clarificar estas posiciones respecto de sí mismas y ponerlas de acuerdo con lo objetivo de la filosofía y consigo mismas, de modo que ellas aprendan, a

través de sus formas limitadas, a captar el cometido en posiciones grandes y universales, y a conocerse en el objeto de la filosofía (GW 5, p. 259).

Del mismo modo, si la oposición entre conocer y objeto vale como una sustancialización y apariencia, i.e. un tipo de “revelación [*Offenbarkeit*]” que es más bien un “ocultamiento [*Verborgenheit*]” (PdG, GW 9, p. 428), entonces la negación de las posiciones limitadas vale igualmente como la reducción en la conciencia de “la apariencia de estar afectada por algo extraño que sólo es para ella, y lo es en cuanto un otro” (PdG, GW 9, p. 62).

Lo anterior implica que la unidad mencionada de un aspecto negativo de reducción o depuración y un aspecto positivo de articulación racional resulta de la condición peculiar del objeto de una exposición introductoria: se trata de tematizar especulativamente un objeto cuya forma y cuyos productos exhiben un condicionamiento empírico. En ese sentido puede sostenerse que una exposición introductoria tiene un carácter necesariamente *híbrido* ya que constituye una mediación de la ciencia con aquello que se encuentra (aparentemente) ‘fuera’.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Si seguimos la clave de lectura del idealismo trascendental *qua* fenomenología (i.e. doctrina de la apariencia) propuesta por CLAESGES (1974, 1981) podemos afirmar que, con esto, la exposición especulativa *introdutoria* –i.e. la exposición del saber que aparece– se ofrece como una continuación (o variante “especulativa”) del proyecto trascendental abierto por el “giro copernicano” kantiano (vid. CLAESGES, 1974, pp. 6-12), consistente en la tematización, crítica y justificación del saber de la conciencia natural (su realismo empírico) desde un nivel (el trascendental) que no se encuentra afectado por una serie de *subrepciones* operativas en su proceder inmediato, es decir, desde el conocimiento transparente de tales subrepciones en el marco de una teoría acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Como un elemento para la discusión quisiéramos dejar planteada la pregunta de si acaso Hegel, con la *renuncia* a una *exposición introductoria* en cuanto primera parte del sistema destinada a la tematización del conocer finito, divorcia definitivamente el enfoque trascendental del especulativo, es decir, se desvía del camino que va desde el “giro copernicano” kantiano y su examen trascendental de las facultades del conocer finito (vid. CLAESGES, 1974) a la “historia pragmática del espíritu” de la *Grundlage* de Fichte (CLAESGES, 1974), que posteriormente adopta en Schelling y en PdG la forma de una “historia idealista de la autoconsciencia” (DÜSING, 1993). Esta idea, contraria a interpretaciones trascendentales como la de Pippin (“both the *Phenomenology* and the *Logic* are indispensable in the articulation and defense of the philosophical center of Hegel’s project. I do not think there is any credible evidence that the later Hegel abandoned the *Phenomenology*. [...] My hope is that with the Kantian background thus established [...] the chapter on the idealism “deduced” in the *Phenomenology* and presented in the *Science of Logic*, can be more adequately understood and appreciated”, PIPPIN, 2001, p.p. 14, 15), y

Pues bien, en cuanto introducción y primera parte del sistema, PdG contiene ambas operaciones de un modo más acabado que la concepción temprana de una lógica<sup>10</sup>: la idea de una introducción *fenomenológica* surge una vez que Hegel llega a una concepción *especulativa* de la lógica, de manera que la proto-dialéctica ensayada en la primera concepción de la lógica en conexión con cierta recepción de las fuentes antiguas del escepticismo y el *Parménides* de Platón<sup>11</sup>, adquiere, *mutatis mutandi*, el estatuto del conocimiento especulativo propiamente tal. En consecuencia, la exposición introductoria no se concentra en las formas puras del entendimiento, sino en la *aparición* (o ‘superficie’) del conocer en cuanto tal, i.e. en las *figuras* que el conocer tiene en su existencia. Este aspecto reductivo es expresamente equiparado con un escepticismo<sup>12</sup>:

---

que de todos modos no pretendemos defender aquí, puede conectarse con la siguiente declaración de Hegel (al respecto vid. DUQUE, 2011, p. 88): “Más determinadamente, la filosofía kantiana puede ser contemplada de tal modo que ella ha captado al espíritu como conciencia, y con ello contiene enteramente sólo determinaciones de la Fenomenología, no de la Filosofía de éste” (Enz § 415 Obs.).

<sup>10</sup> Durante sus primeros años en Jena, Hegel considera que para lo “especulativo, sólo la lógica puede servir como introducción a la filosofía” (GW 5 p. 273). Dicha exposición consistiría en un tratamiento racional de las categorías del entendimiento en el que tales formas son deducidas sistemáticamente y al mismo tiempo “despejadas del camino” en tanto modos insuficientes del conocimiento especulativo. El paso al contenido absoluto de la filosofía y asunción de la reflexión finita —por tanto el fin de la lógica— vendría dado por el inicio de una metafísica entendida como un conocimiento immanente de la identidad absoluta de la razón una vez que el conocer se ha depurado de su finitud.

<sup>11</sup> Debido a que en la primera concepción de una lógica la estrategia expositiva está estrechamente vinculado con la apropiación hegeliana de las fuentes antiguas del escepticismo y el *Parménides* de Platón, DÜSING (1976, pp. 93ss.) y J.H. TREDE (1972, p. 126) caracterizan esta lógica temprana como un escepticismo, el cual constituiría un antecedente de la dialéctica hegeliana.

<sup>12</sup> La inspiración escéptica se evidencia además en el siguiente procedimiento: como estrategia contra cada determinación de la reflexión finita, Hegel suspende su esfera de validez al constatar la *equipolencia* (*isosthenía*) de cada opinión aseverada desde fuera de la cosa misma. En tal respecto, p.e. en la Introducción a PdG (GW 9, p. 54) Hegel busca negar la validez de las representaciones del conocer que se encuentran en la base de la determinación de la filosofía como un examen abstracto de la facultad de conocer. En tal contexto, señala que la ciencia no niega la concepción del conocer como un medio o como un instrumento exterior a lo verdadero y absoluto porque se encuentre en la posición de contraponer a sendas concepciones su idea de lo que es lo verdadero, el conocer, etc.; *la ciencia niega dichas concepciones porque ellas parten de una representación del conocer que no ha sido sometida a examen previo, y a partir de allí ellas son determinadas como contrapuestas*. Esta representación previa no consiste sino en aquello que hemos denominado como “sustancialización” de la oposición entre el conocer y el objeto. Lo que Hegel se pregunta al respecto es *cómo podría*



El escepticismo que se dirige a la entera extensión de la conciencia que aparece vuelve al espíritu apto para probar lo que es verdadero, por cuanto lleva a una duda radical [*Verzweiflung*] todas las así llamadas representaciones naturales, pensamientos y opiniones —a los cuales es indiferente llamar propios o extraños— que colman y afectan a la conciencia que *realmente* se dirige a examinar, volviéndola incapaz de emprender lo que quiere. (PdG, GW 9, p. 56)

Por otro lado, la cientificidad de la exposición viene dada por la integración de la operación *depurativa* del escepticismo en una estructura sistemática provista por una concepción especulativa de la lógica, que operaría como un eje articulador “a espaldas” de la conciencia (PdG, GW 9, p. 61), sólo evidente para quien ya se encuentra en el punto de estancia del saber especulativo y es capaz de comprender el sentido lógico en que su experiencia, i.e. le exposición de la no-verdad de su saber, es organizada.

Es precisamente la pretensión de cientificidad de la exposición aquello que alcanza su punto culminante en PdG: “a cada momento abstracto de la ciencia le corresponde en general una figura del espíritu que aparece” (GW 9, p. 432). Si la ciencia en cuanto tal no consiste sino en la exposición del pensar *puro* una vez liberado de su condicionamiento empírico, y la exposición de la liberación del conocer finito se organiza a través de las mismas categorías del pensar, operativas en la exposición introductoria como esencia de la aparición, entonces el ‘soporte’ sistemático de una introducción no es sino un suerte de ‘desborde’ de la lógica

---

*declararse que una concepción es más verdadera que la otra* (si el conocer es medio, instrumento o alguna otra con la que pretenda iniciarse el examen del conocer) si ambas no han sido sometidas a examen, si ambas son presuposiciones con las que se inicia y que además suponen ya una representación previa del conocer (como algo exterior al objeto). Igualmente, el §10 de Enz sostiene que toda explicación *provisional* acerca del “modo filosófico de conocer [...] no podría ser más que un entramado de presuposiciones, afirmaciones y racionios, i.e. *de aseveraciones frente a las cuales con igual derecho podrían ser afirmadas las contrapuestas*[agr. cur. S.M.]”.

destinado a conducir *lógicamente* al conocer finito hacia ella misma, adelantando con ello su propio ordenamiento categorial.

Como subraya HÖSLE (1987, p. 58) —quien sigue a Rosenkranz— ya en vida de Hegel su compañero en Frankfurt Isaac von Sinclair le hizo ver epistolarmente en 1812 que si es la lógica aquello que, en definitiva, satisface la pretensión de cientificidad de la exposición introductoria, aquélla no puede seguirse de ésta: ya sea porque entonces la lógica estaría fundada por algo que ella funda, o porque sus categorías serían utilizadas antes de ser inmanentemente fundadas, lo cual iría en contra de lo exigido por el propio concepto de una lógica especulativa en cuanto ciencia del pensar puro. Es probablemente éste un motivo decisivo para el abandono de la pretensión de una exposición introductoria como primera parte del sistema<sup>13</sup>.

Pero que la pretensión de una exposición sistemática-introductoria previa al inicio lógico se muestre incompatible con el sistema no quiere decir que la operación depurativa que ésta ejecuta también lo sea. El texto con el que comenzamos (la Obs al §36 de HEnz) ofrece una mirada retrospectiva dirigida a los dos proyectos introductorios abandonados por Hegel<sup>14</sup>: mientras que PdG se caracteriza como una “historia científica de la *conciencia*” de la cual resulta el concepto de la “ciencia pura”, la “ciencia negativa llevada a cabo a través de todas las formas del conocer finito” se caracteriza como un “escepticismo consumado” que bien

---

<sup>13</sup> Hegel parece tener en mente este mismo motivo en el Prólogo a la segunda edición de WdL, fechado en 1832: “En la medida en que esta oposición [de mediatez e immediatez presente en cada proposición lógica] en referencia al pensar, al saber, o al conocer, contiene la figura *concreta* del *saber* inmediato o mediado, es examinada la naturaleza del conocer en general tanto de la ciencia de la lógica, como también, *eso mismo* [agr. cur. S.M.] cae en su próxima figura concreta dentro de la ciencia [enciclopédica] del espíritu y en la fenomenología [enciclopédica] del mismo. Pero querer llegar a lo puro respecto al conocer ya *antes* de la ciencia, es exigir que éste deba ser localizado *fuera*; [pero] *fuera* de la ciencia esto no se deja realizar, al menos no de un modo científico, que es sólo de lo que aquí se trata” (GW 21, pp. 54-55).

<sup>14</sup> Debemos señalar que en la Obs. al §78 de Enz Hegel elimina la referencia a PdG, vale decir, sólo conserva una referencia al escepticismo. Probablemente esto se deba a que PdG también es un escepticismo y fue el texto que en definitiva publicó, de modo que la referencia a un escepticismo y la PdG podría despertar equívocos.

podría “ofrecerse como una [...] introducción” ya que su exigencia es la misma que “la entera *carencia de presuposición* en todo que ha de anteceder al inicio de la ciencia pura.”<sup>15</sup> En cierto sentido la primera alusión rescata i) el hecho de que el inicio de la ciencia es el resultado de una transformación que acontece en la existencia *efectiva* (i.e. histórica) del conocer finito, transformación que lo lleva a liberarse de su saber previo y emprender el examen puro del pensar. Mientras que la segunda alusión ii) rescata la exigencia escéptica (cierto momento “antifundacionalista”<sup>16</sup>) de poner en duda todo saber disponible previamente al inicio, lo cual vale también para PdG considerada como un “escepticismo que se consume a sí mismo” (GW 9, p. 56). Se aprecia que la “resolución de querer pensar puramente” comprime e intensifica ambos rasgos, pero los desliga del desarrollo sistemático que suponía una exposición introductoria en cuanto primera parte del sistema. Como adelantamos, esta concepción enciclopédica es trasladada posteriormente a WdL.

## 2. La dimensión metódica de la “resolución” en la Lógica

En la segunda edición de la Doctrina del Ser, Hegel adopta la innovación enciclopédica de una resolución subjetiva, ubicándola como condición del inicio en el contexto de una modificación general de su sistema filosófico. El efecto más notorio de esta modificación se relaciona con una radicalización de la estructura circular del sistema en su conjunto. A través de la modificación de

---

<sup>15</sup> Hegel sostiene en el §36 que “renunciar a [las] presuposiciones [del conocer finito] no debe exigirse arguyendo como motivo el que ellas sean falsas”. La razón para esta renuncia es más bien que ellas “pertenecen a la *representación* y al pensar inmediato, i.e. afectado por algo *dado*”, o sea, por la sola razón de que tales presuposiciones son algo *dado*, son presuposiciones, mientras que “la ciencia empero no presupone nada, salvo el que ella quiere ser pensar puro”

<sup>16</sup> En este punto seguimos la tesis general de VARNIER (1996, p. 285), quien la plantea del siguiente modo: “Die interessanteste Form des erkenntnistheoretischen Skeptizismus ist die Skepsis in Rücksicht auf jedes letzte Fundament. Im Folgenden werde ich argumentieren, daß Hegel einen solchen Skeptizismus vertritt”. Sobre esta tesis vid. especialmente *ibíd.*, pp. 312-239.

un pasaje perteneciente al preámbulo al inicio<sup>17</sup>, Hegel suprime la apertura *sistemática* a una *primera parte* anterior al inicio lógico y esboza el regreso desde el final del entero sistema —el silogismo de la filosofía en Enz— al inicio de lo lógico en cuanto primera parte del mismo. Con ello, el carácter *absoluto* del inicio lógico se presenta como el único inicio posible para el sistema, como apertura del saber en general: “el inicio debe ser tomado inmediatamente” (GW 21, p. 54). Sin embargo, esto no parece ser del todo compatible con una idea central para Hegel, a saber: “que nada hay en el cielo o en la naturaleza o en el espíritu o donde sea que no contenga la inmediatez del mismo modo que la mediación” (loc. cit.). Hacia el *interior* de la ciencia, esto no presenta dificultad: la mediación del inicio lógico debe ser el propio desarrollo de lo lógico; a su vez, la mediación de lo lógico en cuanto primera parte del sistema es el propio sistema, en cuyo final se regresa al elemento lógico, específicamente a su inicio. Sin embargo, hacia el *exterior* de la ciencia el problema no parece despejarse con igual facilidad: ¿Qué ocurre con la relación que lo lógico tiene con lo ‘exterior’, con aquello respecto de lo cual PdG quiso ser una mediación?

El punto clave, a nuestro juicio, es que Hegel no está negando que algo pueda preceder al inicio lógico, *lo que niega es*

---

<sup>17</sup> Nos referimos al texto “Por donde ha de hacerse el inicio de la ciencia”, presente en las dos ediciones de la Doctrina del Ser. Hegel señala en la primera edición del texto que “el espíritu, *al final* del desarrollo del saber puro, se exteriorizará con libertad y se expedirá en la figura de una conciencia inmediata, como conciencia de un ser enfrentado a ella como otro” (GW 11, p. 35). Con esto el círculo de lo lógico se muestra compatible con el momento de apertura o mediación exterior propia de una primera parte introductoria, lo cual repercute en la estructura general del sistema. Sin embargo, en la segunda edición del texto modifica el pasaje inscribiéndolo en el contexto del sistema en general: “El espíritu absoluto, que resulta ser la verdad concreta y más alta de todo ser, se conoce como enajenándose con libertad en el *final* del desarrollo y expidiéndose en la figura de un *ser inmediato* [el inicio de lo lógico], resolviéndose a la creación de un mundo [el paso de lo lógico a la filosofía de la naturaleza] que contiene lo que cae en el desarrollo que precedió a aquel resultado [el desarrollo del entero sistema], transformándolo a través de esta posición invertida en algo dependiente del resultado en cuanto principio [*Prinzip*]. Lo esencial para la ciencia no es tanto que el inicio sea algo puramente inmediato, sino que el todo de ésta es una círculo en sí mismo, en el que lo primero deviene también lo último y lo último lo primero” (GW 21, p., 57). Al respecto vid. FULDA, 2012, pp. 275-284.

que aquello pueda ser considerado como primera parte del sistema. Por tanto, el problema se re-articula a través de una operación doble: i) se delimita estrictamente la interioridad de la ciencia al subrayar el carácter absoluto de su inicio (vid. WdL, GW 21, pp. 54-55), que sólo presupone la reducción de toda presuposición, ii) se remite todo lo ‘previo’ al inicio a la experiencia ‘pre-conceptual’ del sujeto que en el inicio *se resuelve a pensar puramente*. Como sugiere FULDA (2012, pp. 44-45), esta experiencia ‘previa’ referida al sujeto que se resuelve a pensar puramente, constituye una suerte de raíz histórica irreductible cuyo brote sale a la luz en el acto mismo de la resolución subjetiva, sin por eso dejar de *pertenecer a la tierra*, de encontrarse enraizado. De aquí se explica que Hegel sostenga en el preámbulo al inicio de la segunda edición de WdL que en el inicio de la lógica “sólo está presente la resolución de querer examinar al *pensar como tal*, lo que también puede ser considerado como un arbitrariedad” (WdL, GW 21, p. 56), ya que se trata de un acto subjetivo cuya justificación sólo resultará de la exposición científica en su conjunto. Si bien (como lo muestra tanto la alusión a un escepticismo introductorio en HEnz §36 y Enz §78, como la alusión a PdG en Enz § 25, Obs; pero por sobre todo la idea misma de un Concepto Previo a la lógica enciclopédica<sup>18</sup>) Hegel considerará *posible* realizar una exposición

---

<sup>18</sup> Significativo es que Hegel se refiera al contenido del Concepto Previo como algo “dado” (Enz §25). Además señala que la exposición misma del Concepto previo tiene la “incomodidad de sólo poder comportarse de un modo empírico [*historisch*] y racionante [*räsonnierend*]” (Enz §25 Obs.). Si recordamos la doctrina de la proposición especulativa, presente en el Prólogo a PdG (GW 9, pp. 41ss.), apreciaremos que los adjetivos no son casuales: Hegel señala allí que existen dos comportamientos cognitivos que obstaculizan al modo filosófico de conocer, a saber, el “pensar concipiente” (*begreifende[s] Denken*). Estos obstáculos son el “pensar material” (*materielles Denken*) y el pensar formal o “raciocinar” (*Räsonieren*): mientras que el primero alude a la costumbre de subordinar el pensar a lo dado inmediatamente en el contenido, el segundo consiste en la libertad que un pensar formal tiene con respecto a aquél, la libertad de ser el principio arbitrario de la determinación del contenido representado. Podemos entender desde aquí que en la Obs. a Enz §25 Hegel está señalando que la exposición debe comportarse receptivamente con el contenido dado (los posicionamientos del conocer relativos a la objetividad son dados por la historia), mientras que la búsqueda de organizarlos y darle un fin a su exposición sólo puede basarse en una decisión arbitraria del expositor.

destinada a introducir al inicio lógico<sup>19</sup>, esta exposición sólo tendría validez en su referencia al sujeto que aún no ha ingresado en la ciencia (p.ej. para producir en él cierta disposición a emprender un examen puro del pensar, o presentarle la conexión histórica entre el punto de estancia de la ciencia y otras posiciones del conocer que él reconoce inmediatamente como más concretas o accesibles), y no como una parte de lo “objetivo de la filosofía” (GW 5, p. 259)<sup>20</sup>, no como una exposición que fuera *primera parte* del sistema. Desprovisto de un soporte sistemático, el acto resolutivo de querer pensar puramente marca la posición-límite entre la ciencia y su ‘afuera’.

Ahora bien, un año antes de la aparición de HEnc, en 1816, Hegel ya había localizado el pensamiento de la “resolución” dentro de la exposición lógica, naturalmente sin una referencia explícita al problema del inicio. Por tanto, en sentido estricto la innovación enciclopédica consiste en haber puesto en conexión con el problema del inicio un momento de la exposición lógica.

Para iluminar este momento debemos trasladarnos a la Doctrina del Concepto, que conforma el tercer libro de WdL y único miembro de la Lógica Subjetiva. En general, la Doctrina del Concepto muestra que el contenido tematizado primero según la dialéctica óntico-transitiva de la Doctrina del Ser y luego según la dialéctica reflexiva de la Doctrina de la Esencia (vid. SCHÄFER, 2001, pp. 295ss.) no alcanza su verdad absoluta en la ciega necesidad de la sustancia, sino en la claridad transparente del concepto libre (WdL, GW 12, pp. 15-16). Sin embargo, esto debe ser expuesto o *realizado* por el concepto mismo. La exposición del concepto según su propio modo de ser abre el espacio para el *desarrollo* (*Entwicklung*) del concepto en su propia doctrina (vid. SCHÄFER, 2001, pp. 311ss.). En ella no se trata de que cada

---

<sup>19</sup> Exposición que incluso *podría* proceder científicamente, aunque de un modo no completamente satisfactorio pues presupondría una lógica que no ha sido expuesta inmanentemente.

<sup>20</sup> En tal respecto, DUQUE (2011, p. 125) considera que la *Fenomenología* sigue teniendo para Hegel una función propedéutica “por lo que hace al lado subjetivo”.

determinación del contenido *transite* a otro o que *aparezca* y se refleje en otro, sino más bien, de que el concepto *produzca* su realidad según su propio modo de ser. Las diversas secciones de esta Doctrina pueden comprenderse según esta directriz, pero lo importante es localizar el punto específico en el que encontramos el pensamiento de una “resolución”.

Para ello tengamos en cuenta lo siguiente: la primera Sección —dedicada a autoexploración del concepto *formal* a través de sus determinaciones y combinatorias— culmina en el capítulo dedicado al silogismo (*Schluss*). Al final del desarrollo de la última figura del silogismo, que culmina en el silogismo disyuntivo, “se ha asumido el *formalismo del silogizar* [*Schließen*], y con ello también se ha asumido la subjetividad del silogismo y del concepto en general” (WdL, GW 12, p. 125). Al asumirse el carácter formal del silogismo y de la subjetividad del concepto surge la necesidad de que éste alcance objetividad, se ponga en ella. Sin embargo, contrariamente a lo que podría pensarse, el primer momento del ponerse del concepto en lo objetivo es más bien la *enajenación* de éste en una objetividad que presenta el modo de ser de lo mecánico. Allí, el concepto se pone como algo extraño (*fremd*) en lugar de alcanzar claridad con respecto de sí mismo. La sección Objetividad, por tanto, tematiza esta forma de extrañamiento a través de los capítulos Mecanismo y Quimismo. Es en el tercer capítulo de la sección Objetividad —dedicado a la Teleología— donde encontramos la posición de la resolución. En ella se tematiza el surgimiento del concepto según su propia forma de existencia a partir de un mundo conformado por procesos mecánico-químicos. A su vez, el capítulo muestra cómo es que éste configura su realidad a partir de la transformación de la objetividad que inmediatamente le es dada según el modo del ser de lo mecánico, lo que equivale a decir: cómo es que el concepto realiza en lo objetivo los fines (*Zwecke*) que se pone libremente. Este paso que el concepto en su existencia da hacia la objetividad constituye *explícitamente* un silogismo: un silogismo que media y concatena

la formalidad del concepto en cuanto fin exterior y la objetividad del contenido en el que el concepto busca realizarse. Precisamente en este punto es que encontramos el pensamiento de la “resolución”, cuyo nombre “*Ent-schluss*” contiene explícitamente la idea de un despojamiento, salida o precipitación del silogismo, que constituye a su vez un ponerse de éste en lo otro. Desde aquí es posible sostener que la resolución es esencialmente un acto mediante el cual el concepto se pone libremente en un contenido extraño con vistas a realizarse en ello; motivo por el cual —como advierte DUQUE en su traducción del texto, vid. 2015, p. 299 n159— Hegel también lo vincula con un *excluirse* de sí (*aus-schließen*) que es más bien una *abrirse* del concepto hacia lo otro: *auf-schließen* (WdL, GW 12, p. 162).

De lo anterior también da cuenta una segunda forma de resolución que aparece una vez concluido el entero desarrollo del concepto en su Doctrina. Al final de la Lógica, la Idea “se *despoja* a sí misma *libremente*” a través de una “resolución de la idea pura” consistente en “determinarse como idea exterior” (WdL, GW 21, 253). El concepto en cuanto idea o totalidad de lo lógico puro se resuelve a ponerse en el contenido considerado como tiempo y espacio, con lo cual se ingresa en la exposición de la naturaleza que concluirá con la emergencia en ella del espíritu finito. No se trata, naturalmente, de una “idea exterior” en el sentido de la idea tal como existe ‘antes’ de la ciencia, sino de la exterioridad de la idea que se encuentra tejida por su determinidad; en virtud de ello es que se transita a una ciencia *filosófica*. Encontramos nuevamente en esta resolución el paso a un contenido extraño en el cual el concepto, en este caso “lo lógico”, busca realizarse, adquirir un mayor grado de realidad a través de su precipitación en lo otro. Desde aquí cabe volver a la resolución que da lugar al inicio lógico, pues se advierte el siguiente rasgo diferenciador: la resolución subjetiva de “querer pensar puramente” o de “querer examinar al pensar en cuanto tal” no pone al pensar en un contenido extraño,



sino lo lleva hacia dentro de sí mismo. ¿Cómo entender el paso a este peculiar contenido de la resolución?

### 3. La resolución y el silogismo de la idea absoluta

En el §17 de Enz se sostiene que, para su inicio, otras ciencias requieren tener una representación de lo que es su objeto particular, o al menos presuponer algunos conceptos elementales para el conocimiento de éste. Esto indica que la filosofía, por su parte, tendría que “hacer al *pensar* objeto del pensar”. Sin embargo, el pensar no puede ser algo dado para el pensar, sino que sólo puede ser para sí lo que él mismo hace: ha de conocerse en su *actividad* (vid. Enz §20). De ahí que Hegel señale que, en cuanto “acto libre de pensar”, el inicio de la filosofía requiere “situarse en un punto de estancia en el que el pensar es para sí mismo al producirse y darse con ello él mismo *su objeto* [*Gegenstand*]” (Enz § 17). Desde esta perspectiva, la resolución de querer pensar puramente es una resolución por producir una clase de contenido inteligible en el que el pensar pueda conocerse como pensar *en la posición de la objetividad*: “en la medida en que [el espíritu] es *para sí* [...] este autoproducir, el concepto puro, es entonces al mismo tiempo el elemento objetual en el que tiene su estar [...]. El espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu es la *ciencia*” (PdG, GW 9, p. 22).

Del mismo modo, Hegel señala en WdL que “este pensar objetivo es el contenido de la ciencia pura” (WdL, GW 11, p. 21), y además que en ella “sólo puede tratarse de la naturaleza del *contenido*” (WdL, GW 11, p. 7). Por tanto, el pensar se conoce a sí mismo como una actividad *inmanente al contenido* que se manifiesta en la ciencia según su propia forma, vale decir, como *concepto puro*: ya no como *intuición* de algo dado, ni tampoco como *representación* de lo intuido (vid. Enz §3). Tal actividad constituye una “*reflexión propia* del contenido” que a su vez se “*mueve* en el conocimiento científico” (WdL, GW 11, p. 7). Se

aprecia que Hegel está caracterizando un peculiar tipo de auto-relación temática del pensar que tiene lugar en la figura de la ciencia: al resolverse a pensar puramente el sujeto, negativamente, se despoja de sus presuposiciones y, positivamente, se abre a esta clase de auto-relación. Sin embargo, esto supone una concepción radicalmente no subjetivista (formal) del pensar, que nos remite inmediatamente a la asunción del punto de estancia del conocer finito: si bajo la forma de la intuición y la representación el objeto aparece como algo exterior al conocer, y esta oposición constituye su figura concreta, la reducción de su contenido finito, la decisión de querer pensar puramente, tiene el sentido de una *simplificación* de esta oposición (vid. PdG, GW 9, p. 20) y el de un paso a la simplicidad del pensar puro en cuanto *pensar objetivo*. Tal sería el elemento en el que debe desplegarse la reflexión inmanente de la ciencia. Según esta idea, *el contenido dado al conocer fuera de la ciencia no es algo distinto al contenido de la ciencia*. Lo que sucede es que “según el tiempo la conciencia se hace *representaciones* de los objetos antes que *conceptos* de los mismos” (Enz §1 Obs.). Sin embargo, *concebir* (*Begreifen*) significa, precisamente, organizar ese mismo contenido según “lo que en el *concepto* es *lo primero*”; es esto lo que significa para Hegel llegar al “conocimiento de lo *verdadero* en lo que sucede” y no quedarse en “la narración de lo que aparece como mero suceder” (WdL, GW 12, p. 22). En este mismo sentido, en su último texto escrito, Hegel se refiere a la “ciencia lógica” como una “reconstrucción” (*Rekonstruktion*) de las “determinaciones del pensar” que “son puestas de relieve por la reflexión, y fijadas por ella como formas subjetivas externas a la materia y el contenido” (WdL, GW 21, pp. 17-18).

Pues bien, lo anterior nos lleva a lo siguiente: el acto resolutivo previo al inicio *no pone al concepto en un otro* ya que constituye la *liberación* de lo otro por parte del concepto. Al liberarse de su contingencia, el conocer alcanza la posición objetiva del pensar universal: *del yo que es nosotros*, parafraseando la conocida fórmula de PdG (GW 9, p. 108). Ahora, esta universalidad

alcanzada en el inicio es la universalidad de lo lógico en cuanto totalidad, es lo lógico en cuanto objeto de la ciencia absoluta, no una categoría específica de lo lógico como lo es la objetividad que se enfrenta al concepto en la capítulo sobre la Teleología: lo que en ese capítulo es un fin exterior, aquí es *autofinalidad objetiva del pensar puro*. Por este motivo, el inicio de lo lógico obtiene su sentido en conexión con su entero movimiento, con la totalidad del contenido organizado por el pensar puro. Hegel llama a esta totalidad *idea absoluta o método* y es ella misma el resultado del desarrollo el concepto dentro de lo lógico: el momento en que la idea “ha brotado para sí” (WdL, GW 12, pp. 327). No podemos referir con detalle este punto, nos limitamos a proponer el sentido que esto tiene en vista del acto resolutivo de querer pensar puramente.

En el capítulo dedicado a idea absoluta, Hegel presenta el entero movimiento de la exposición lógica en la forma de un silogismo conformado por las determinaciones del concepto (Universalidad, Particularidad y Singularidad), consideradas como los momentos del inicio, el avance y el final (vid. SCHÄFER 2001, pp. 238ss.). De esta forma, la primera premisa (‘lo universal es lo particular’) muestra que lo universal inmediato del inicio se diferencia en el avance a través de la particularización, con lo cual adquiere determinidad. Hegel señala que, si bien toda diferenciación en la idea es analítica y sintética al mismo tiempo (vid. WdL, GW 12, p. 242), esta premisa enfatiza el carácter analítico (vid. WdL, GW 12, p. 246), vale decir, el hecho de que cada determinación del pensar se encuentra contenida en lo universal. Contrariamente, la segunda premisa (‘lo particular es lo singular’) enfatiza el carácter sintético y contradictorio ya que ella da cuenta de cierta independencia que cada momento tiene, pues lo singular no puede ser “algún” particular, sino sólo aquello que es. Visto inmediatamente, el momento de la singularidad sería lo más alejado de la universalidad, pues constituiría el momento en que la determinación se extraña. Sin embargo, justamente porque

se trata de un silogismo, el resultado es el inverso: se trata de la realización del inicio en el resultado, de la totalización de lo lógico. Lo singular, en cuanto negación de lo particular, es la segunda negación (vid. WdL, GW 12, p. 247) y el regreso de la determinación al inicio, pues se muestra que lo singular es un particular absoluto, una universalidad concreta. En tal sentido, Hegel sostiene que este movimiento de “referencia negativa a sí” anunciado en la segunda premisa es “el momento *más objetivo e interno* de la vida y del espíritu, a través de lo cual un *sujeto*, una *persona*, un *ser libre* es” (WdL, GW 12, p. 246). Desde este punto es que podemos volver a nuestro asunto.

La singularidad constituye un “punto de flexión” (*Wendungspunkt*) del método en el cual “el curso del conocer regresa al mismo tiempo a sí mismo” (WdL, GW 12, p. 247) ya que la singularidad constituye una segunda inmediatez que resulta de la mediación puesta por la particularidad. El hecho de que esta inmediatez sea el final y al mismo tiempo un regreso al inicio que unifica el entero curso del método tiene la siguiente significación para nuestro asunto: el contenido absoluto que en el inicio es lo simple indeterminado ya ha sido organizado, puesto por el pensar puro en su curso, expuesto en su determinidad. Este pensar es ahora consciente de sí como el todo que ha construido, se conoce a sí mismo como *el ser para sí de la idea* (vid. WdL GW 12, p. 248.). El hecho de que sea la *singularidad* aquello que constituye al sujeto, la persona o lo libre indica que la inmediatez a la que se llega en el resultado en cuanto regreso a lo universal es el momento en que *el entero curso lógico se identifica con el sujeto que en el inicio se ha decidido a pensar puramente*. En este sentido ARNDT sostiene que cada uno de *nosotros* piensa absolutamente en la medida en que identificamos nuestro pensar “no *con* el método, sino *como* método” (2012, p. 29), vale decir, reconocemos nuestra visión de lo verdadero como *saber universal*. A su vez, la inmediatez del nuevo inicio es, en cuanto resultado, algo deducido, i.e. una segunda forma de inmediatez, ahora puesta por el método.

Este inicio constituye, entonces, la posibilidad de una expansión del método hacia el sistema (vid. WdL, GW 12, p. 249) en el sentido concreto de que el sujeto que conoce, al identificar su visión con el saber, inicia un examen especulativo de lo real, pero no a la manera de una “reflexión exterior” sino como el movimiento de lo lógico mismo que se ha resuelto a salir de su forma conceptual *pura*. Esta expansión de lo lógico al sistema proyecta, para FULDA (vid. 2012, pp. 273-296), el silogismo del método al entero sistema y constituye el principio (*Prinzip*) del sistema hegeliano en cuanto regreso a lo *lógico manifiesto* desde su aparición en la naturaleza y el espíritu finito. Desde esta perspectiva, podemos decir que la decisión de querer pensar puramente constituye la apertura y sutura del sistema en su conjunto: apertura, porque exhibe la referencia necesaria de la ciencia a un ‘afuera’ situado en una coyuntura histórica específica, cierta ‘anterioridad’ histórica del sujeto; sutura, porque esta referencia hacia el ‘afuera’, este momento *condicionado*, es al mismo tiempo *suspendida* en virtud de la resolución del sujeto, lo cual vale como una liberación del pensar de su condicionamiento (del contenido *dado* a la intuición y *conservado* como representación). Esta doble operación abre el espacio para una reorganización del contenido ‘pre-científico’, ahora según el “ritmo” del “método científico” (PdG, GW 9, p. 119; además, vid. WdL, GW 11, p. 25), correspondiente a la forma del concepto en cuanto forma del pensar en cuanto tal.

### **Consideración final**

A partir de lo expuesto es posible sostener que, en cuanto posición-límite de la ciencia, la decisión de querer pensar puramente señala *intensivamente* dos rasgos fundamentales de ésta, los cuales se retroalimentan recíprocamente: por un lado, el contenido de la ciencia es *historia viva* concebida por el pensar, pues la liberación del pensar en cuanto condición de la ciencia tiene lugar, cada vez, en un tiempo histórico específico, y ello resulta

*esencial* para el contenido de la ciencia misma, el cual refleja (más bien: recuerda-interioriza) conceptualmente el mundo del cual proviene y de cuya forma condicionada se libera. Pero por otro lado, esta operación se da también en la dirección contraria: la ciencia no sólo reconstruye su mundo en el elemento del pensar puro, sino también es una *dimensión efectiva* en él, una dimensión de la vida humana en su conjunto. Debido a que la ciencia vive en el sujeto concreto es que ella es potencialmente capaz de surtir efectos en su mundo, ora en el modo en que éste comprende su relación con el objeto (vgr. la naturaleza, el bien, el otro), ora en el modo en que éste hace efectiva su comprensión del mundo en la acción y en su entorno.

En cierto sentido, ambos rasgos se encuentran también *extensivamente* en los enfoques introductorios sistemáticos que hemos caracterizado más arriba. Sin embargo, la renuncia a una exposición sistemática introductoria enfatiza el punto específico de una resolución subjetiva. A la luz de los rasgos mencionados no es posible sostener que esta resolución consista en una suerte de decisionismo epistémico mediante el cual el sujeto engendraría la ciencia “de un pistoletazo” (PdG, GW 9, 24), sin historia y en completa desconexión con la propia finitud de su experiencia inmediata; antes bien, el énfasis señalado puede entenderse como una singular *precaución metodológica*: la *presuposición* (vid. WdL, GW 11, 33; GW 21, 54) del sistema no puede ser ella misma *una parte del sistema*, pese a que deba ser (re-)puesta dentro de él. Desde aquí la resolución de querer pensar puramente se muestra como una peculiar *skepsis* que invita a *seguir investigando* lo que, según el orden del *tiempo*, se resiste necesariamente a una sistematización sin resto.

## Bibliografía

ARNDT, A., (=1994) *Dialektik und Reflexion: Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg: Meiner, 1994.

\_\_\_\_\_, (=2012) "Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels ‚Wissenschaft der Logik“". *Estudios Hegelianos*, 9 (16), 22-33, 2012.

CLAESGES, U., (=1974) *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

\_\_\_\_\_, (=1981) *Darstellung des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bonn: Bouvier, 1981.

DUQUE, F., (=2011) "Acceso al reino de las sombras". En: G.W.F. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, volumen I: *La lógica Objetiva* (pp. 13-143), Madrid: Abada, 2011.

DÜSING, K., (=1976) *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn: Bouvier, 1976.

\_\_\_\_\_, (=1993) "Hegels 'Phänomenologie' und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins". *Hegel-Studien* 28, 103-126, 1993.

FULDA, H.F., (=2012) *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt M: Klostermann, 2012.

JAESCHKE, J., (=1978) "Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte der Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen". *Hegel-Studien* 13, 194-214, 1978.

HEGEL, G.W.F., (=GW) *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner, 1968.

\_\_\_\_\_, (=Diff, GW 4) *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. En: GW 4, Hamburg: Meiner, p. 1968.

\_\_\_\_\_, (=Skp, GW 4) *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modificationen und Vergleichung des neusten mit den alten*. En: *Jenaer kritische Schriften*, H. Buchner / O. Pöggeler, GW 4, Hamburg: Meiner, p. 1968.

- \_\_\_\_\_, (=GW 5) Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten. En: Schriften und Entwürfe 1799-1808, M. Baum / K. R. Meist (eds.), GW 5, Hamburg: Meiner, 1998.
- \_\_\_\_\_, (=GW 7) Gliederungsentwurf zur Metaphysik. En: Jenaer Systementwürfe II, R.P. Horstmann / J.H. Trede (eds.), GW 7, Hamburg: Meiner, 1971.
- \_\_\_\_\_, (=PdG, GW 9) Fenomenología del espíritu, ed. Bilingüe, A. Gómez Ramos (trad.), Madrid: Abada, 2010.
- \_\_\_\_\_, (=WdL, GW 11) Wissenschaft der Logik. Erste Band. Die objektive Logik (1812/13). F. Hogemann / W. Jaeschke (eds.), GW 11, Hamburg: Meiner, 1978. Trad. G.W.F. Hegel, Ciencia de la Lógica, vol. I. La lógica Objetiva, F. Duque (trad.), Madrid: Abada, 2011.
- \_\_\_\_\_, (=WdL, GW 12) Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816), H. Garwoll (ed.), Philosophische Bibliothek, 377, Hamburg: Meiner, 1992. Trad. (=2015) G.W.F. Hegel, Ciencia de la Lógica, vol. II: La lógica Subjetiva, F. Duque (trad.), Madrid: Abada, 2015.
- \_\_\_\_\_, (=HEnz), Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817). En: W. Bonsiepen / K. Grotzsch (eds.), GW 13, Hamburg: Meiner, 2000.
- \_\_\_\_\_, (=WdL, GW 21) Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832), H. Garwoll (ed.), Philosophische Bibliothek, 376, Hamburg: Meiner, 2008.
- \_\_\_\_\_,(=Enz), Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), F. Nicolin / O. Pöggeler (eds.), Philosophische Bibliothek, 33, Hamburg: Meiner, 1991.
- HÖSLE, V., (=1987) Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, I, Hamburg: Meiner, 1987.
- NUZZO, A., (=2010) "Das Problem eines 'Vorbegriffs' in Hegels spekulativer Logik". En: A. Denker et. al. (eds), Der 'Vorbegriff' zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830 (pp. 84-113), Freiburg / München: Karl Alber, 2010.



PIPPIN, R., (=2011) *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, New York: Cambridge University Press, 2001.

SANDKAULEN, B., (=2010) "Dritte Stellung des Gedankens zur Objektivität". En: A. Denker, et. al. (eds.), *Der 'Vorbegriff' zur Wissenschaft der Logik in der Enzyklopädie von 1830*, (pp. 166-191) Freiburg / München: Karl Alber, 2010.

SCHÄFER, R., (=2001) *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik. Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*, Hamburg: Meiner, 2001.

TREDE, J.H., (=1972), "Hegels frühe Logik (1802-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion". *Hegel-Studien*, 7, 1972, pp. 123-168.

VARNIER, G., (=1996) „Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer ‚skeptischen Wissenschaft‘“. En: H.F. Fulda / R.P. Horstmann (eds.), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels* (pp. 285-330), Stuttgart: Klett-Kotta, 1996.

VIEWEG, K., (=2002) "Hegel como pirronista o el comienzo de la ciencia filosófica". En *Estudios de Filosofía* 25, 23-35, 2002.



# A dialética do senhor e do escravo, a questão do reconhecimento e a contribuição hegeliana para uma filosofia dos direitos humanos.

*Silvana Colombo de Almeida*<sup>1</sup>

## I.

A dialética do senhor e do escravo, apresentada por Hegel no capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* e nos parágrafos 413 a 439 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, expõe-se a partir da experiência fundadora que configura as sociedades ocidentais

desde a sua aurora grega como sociedades políticas, ou seja, sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os polos da *physis* que impele a particularidade do interesse e do desejo, e do *nomos* que rege a universalidade do consenso em torno do bem reconhecido e aceito”<sup>2</sup>

O tema da oposição senhor-escravo ou da luta pelo reconhecimento é recuperado pelo discurso dialético como figura de um dos seus momentos, e deriva da exigência posta na história real por essa oposição, exigência que somente será atendida por uma sociedade do reconhecimento universal ou do consenso fundado numa razão universal. Essa exigência da história real, da

---

<sup>1</sup> Universidade Estadual Paulista; sil\_colal@hotmail.com

<sup>2</sup> VAZ, H.C.L. *Ética e Direito*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 184.

história humana, é, nas palavras de Vaz, “a supressão efetiva das relações de dominação e a instauração da sociedade política na sua essência consensual como reino da liberdade realizada”<sup>3</sup>.

A relação senhor-escravo é um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma. O problema do reconhecimento, ou a efetiva supressão da relação senhor-escravo como um problema cujos termos se articulam e se explicitam ao longo de todo o desenvolvimento histórico da sociedade ocidental, é um dos aspectos mais relevantes da filosofia hegeliana para se compreender o surgimento do indivíduo livre dentro das relações sociais.

Como esclarece Vaz,

O problema do reconhecimento se delinea, a partir de então, como problema da instituição de formas históricas de consenso racional e, portanto, livre. [...] o tema do reconhecimento apresenta-nos duas faces: a face *fenomenológica* e a face *sistemática*. A primeira [...] descreve o processo de formação histórico-dialética do indivíduo para tornar-se sujeito de um Saber capaz de fundar o reconhecimento universal. A segunda, que encontra sua expressão mais acabada na *Filosofia do Direito* de 1820, parte desse Saber para desdobrar, na necessidade imanente do conceito, o conteúdo da vida segundo a Razão ou da liberdade realizada que Hegel denomina "Direito"<sup>4</sup>.

Neste texto, abordaremos a face fenomenológica do reconhecimento, o caminho pelo qual a “consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, da construção de uma sociedade do consenso universal que deve personificar a liberdade em suas instituições.

---

<sup>3</sup> VAZ, H.C.L. 2002, p. 185.

<sup>4</sup> VAZ, H.C.L. 2002, pp. 201-202.

## II.

Para Hegel, o autoconhecimento somente é possível se se conhece o mundo em sua plenitude e riqueza, experienciando-o por meio de todas as formas de consciência desenvolvidas ao longo da história das relações humanas. O direito natural, ao tratar dos fundamentos dos direitos inatos e humanos, não considerando a experiência histórica do desenvolvimento da Razão e da consciência, fornece uma imagem altamente abstrata do homem e da sociedade. Para Hegel, entretanto, o reconhecimento é condição prévia para a constituição do indivíduo e do futuro sujeito de direitos e deveres que comporá a sociedade moderna. Por esta razão, a dialética da consciência-de-si na relação senhor-escravo e na luta pelo reconhecimento é um momento crucial para a análise da contribuição hegeliana para uma filosofia dos direitos humanos que desloque a surgimento da ideia de indivíduo e de pessoa, assim como de sua dignidade, do estado de natureza, e do indivíduo isolado que o compõe, para a intersubjetividade que constitui a história humana.

Para Hegel, o verdadeiro é o todo, neste caso um todo condicionado historicamente e concreto. Hegel não pretende deduzir as características da sociedade política, incluindo o direito, da suposta luta pré-política do estado de natureza, como o fizeram Hobbes e Locke. Ele espera apontar a incompletude e a unilateralidade das premissas liberais individualistas mostrando que o homem em sociedade é, em importantes aspectos, um tipo diferente de ser em relação àquele da “consciência-de-si desejanter”, ou do indivíduo atomizado do direito natural.

Para Vaz, uma das significações da relação senhor-escravo é a significação histórica, definida pela questão que assinala a originalidade do propósito hegeliano, ou seja, o que significa para a consciência a necessidade de “percorrer a história da formação do seu mundo de cultura como caminho que designa os momentos do

seu próprio formar-se para a Ciência”<sup>5</sup> e, conseqüentemente, do ser reconhecido enquanto racionalidade digna de liberdade, de ser visto como pessoa.

O sujeito humano constitui-se apenas no horizonte do mundo humano e a dialética do desejo deve encontrar sua verdade na dialética do reconhecimento. Seguindo a argumentação de Vaz,

Com a passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento, o movimento da *Fenomenologia* encontra definitivamente a direção do roteiro que Hegel traçará para essa sucessão de experiências que devem assinalar os passos do homem ocidental em seu caminho histórico e dialético para cumprir a injunção de pensar o seu tempo na hora pós-revolucionária, ou para justificar o destino de sua civilização como civilização da Razão. [...] Hegel acentua o alcance decisivo desse momento dialético ao advertir-nos de que, como desdobramento da consciência-de-si, feita objeto para si mesma, “o que já está presente para nós é o conceito de Espírito”<sup>6</sup>

Para a consciência, o que sucede é a experiência do que é o Espírito, isto é, “essa essência absoluta, que na perfeita liberdade e independência de sua oposição, a saber, das diferentes consciências-de-si para si essentes, é a unidade das mesmas: *Eu* que é *Nós* e *Nós* que é *Eu*”<sup>7</sup>. A consciência tem primeiro na consciência-de-si, como no conceito de Espírito, seu ponto de inflexão, donde se afasta da aparência colorida do aquém sensível, e da noite vazia do além suprassensível, para ingressar no “dia espiritual da presença”<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> VAZ, H.C.L. 2002, p. 188.

<sup>6</sup> VAZ, H.C.L. 2002, pp. 193-194.

<sup>7</sup> HEGEL, G.W.F. 1970 [1807], p. 145: „diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein[e], die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist“. (tradução nossa).

<sup>8</sup> HEGEL, G.W.F. 1970 [1807], p. 145: „Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet“.

O Espírito é a pedra angular do sistema hegeliano, e foi a denominação dada por Hegel ao sexto capítulo da *Fenomenologia* (O Espírito), capítulo que trata das experiências da consciência em situações históricas efetivas. No momento em que a consciência-de-si faz sua aparição, o caminho que fica a ser percorrido pela consciência, conforme esclarece Hegel na citação acima, é o da experiência do que é o Espírito. O roteiro que ficou pra trás apontava na direção do mundo dos objetos, percorria a “aparência colorida do aquém sensível”, ou o domínio da percepção, e mergulhava na “noite vazia do além suprassensível”, isto é, na ciência abstrata da natureza. Entretanto, a partir daí, o curso do caminho se volta para o mundo dos sujeitos e “ingressa no dia espiritual da presença”, presença efetiva do sujeito a si mesmo em seu constituir-se em oposição ao outro, na unidade do Espírito ou nas experiências significativas de seu mundo histórico<sup>9</sup>.

### III

O senhorio e a servidão são os termos da relação dialética do reconhecimento no seu primeiro desenlace ou na superação da contradição representada pela “luta de morte”. Assim, seguindo o raciocínio desenvolvido por Vaz<sup>10</sup>, convém refletir inicialmente sobre o implícito que subjaz ao texto hegeliano e que se explicita no tema do reconhecimento e na face dramática da sua primeira figura dialética. Muitas interpretações sugerem uma referência implícita de Hegel ao problema da origem da sociedade ou à hipótese do estado de natureza. A hipótese do estado de natureza como estado de luta entre indivíduos, que cessa com o pacto social e a constituição da sociedade civil, atende a um tipo de explicação hipotético-dedutiva da origem da sociedade própria das teorias do direito natural moderno. Estas teorias foram um dos alvos

---

<sup>9</sup> VAZ, H.C.L. 2002, p. 194.

<sup>10</sup> VAZ, H.C.L. 2002, pp. 194-195.

constantes da crítica de Hegel. Na *Fenomenologia* não se trata de saber como se originou a sociedade, uma vez que esse é um falso problema para Hegel, pois em sua concepção, o indivíduo é, desde sempre, um indivíduo social. Trata-se, no entanto, de desenrolar o fio dialético da experiência que mostra na "duplicação" da consciência-de-si em si mesma, ou no seu localizar-se em face de outra consciência-de-si, o resultado dialético e, portanto, o fundamento da consciência do objeto. "Essa referência essencial do mundo à história ou essa historicização do conhecimento do mundo" é um "ponto de inflexão" decisivo na descrição das experiências que marcam o caminho do homem ocidental para o lugar e o tempo históricos de uma sociedade que vê inscrito o seu destino na face enigmática do saber científico. Consequentemente, não é ainda o problema do reconhecimento como relação jurídica que Hegel tem presente aqui, tema que será desenvolvido posteriormente na *Filosofia do Direito*, mas a figura dialético-histórica da *luta pelo reconhecimento* como estágio no caminho pelo qual a "consciência-de-si alcança a sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do desígnio de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal". O implícito hegeliano sobre o qual se apoia a dialética do senhor e do escravo aparece como sendo o problema da racionalidade do *ethos*.

A questão fundamental neste ponto é, então, a de quais experiências a consciência deve percorrer e cuja significação deve compreender para evidenciar-se como sujeito a um tempo dialético e histórico de um saber que contém em si a justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal<sup>11</sup>. Somente o indivíduo que aceita existir na forma da existência universal, ou da existência regida pela Razão, que passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão

---

<sup>11</sup> VAZ, H.C.L. 2002, p. 195-196.



do desejo, tornará possível a existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, a existência política.

#### IV

O ponto de partida da dialética do senhor e do escravo é o imediato, a consciência-de-si na sua simplicidade e igualdade consigo mesma, excluindo o outro. O outro que surge é também uma consciência-de-si, com igual independência, e a relação que estabelecem as duas consciências imersas no ser da vida é imediata, ou seja, enfrentam-se apenas como meros indivíduos que não enxergam o outro ainda como consciência-de-si<sup>12</sup>. Cada consciência, certa de si mesma, mas não certa da outra, não possui a verdade em sua certeza, porque seu ser-para-si ainda não se apresentou como objeto independente. “O conceito de reconhecimento exige para tanto que cada um opere em si, para o outro, esta pura abstração do ser-para-si: uma vez, por sua própria operação, e de novo, pela operação do outro”<sup>13</sup>.

Do ponto de vista do movimento dialético, a mediação entre as consciências-de-si ainda não se realizou concretamente, ou seja, há uma igualdade imediata e, como tal, abstrata. Nesta igualdade, cada termo é um simples ser-para-si na sua imediatidade singular e, portanto, cada um aparece para o outro como um objeto marcado com o caráter do negativo, o outro não se prova ainda como *essencial* para que cada um se constitua como efetiva e concreta consciência-de-si. Cada consciência está, sem dúvida, certa de si mesma, mas não da outra e, assim, sua própria certeza de si não tem verdade alguma<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. (1807). Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970, p. 147.

<sup>13</sup> MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola: 1992, p. 60.

<sup>14</sup> HEGEL, G.W.F. 1970 [1807], p. 148.

Neste processo, aparecerá a desigualdade das consciências-de-si, as quais são opostas uma à outra: um extremo é só o que é reconhecido, o outro só o que reconhece<sup>15</sup>. Essa desigualdade assinala a distância que separa histórica e dialeticamente o indivíduo que é consciência-de-si, mas ainda está mergulhado na imediatez da vida, e o indivíduo que se universalizará pela forma mais alta do reconhecimento que é o consenso racional na sociedade política e que reconhecerá direitos universais a si mesmo e a todos. A dialética do senhorio e da servidão, na “luta de vida ou de morte”, começa a responder determinadas questões que surgem ao se pensar neste processo, como a questão de quais são os passos que suprimem dialeticamente essa desigualdade, e que eventos ou situações exemplares na história da cultura ocidental se oferecem às regras de interpretação definidas pelo discurso dialético e podem ser designados como momentos do caminho que conduz ao saber demonstrativo da necessidade histórico-dialética do reconhecimento universal<sup>16</sup>.

A relação de duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma à outra por meio de uma luta de vida e de morte. Travam essa luta porque precisam elevar à verdade, tanto no outro quanto nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Com efeito, o único desenlace da luta que guarda uma significação para o problema do reconhecimento mostra que as consciências-de-si ultrapassam a figura imediata da vida, mas de maneira ainda desigual. Da experiência de luta resulta uma pura consciência-de-si e uma consciêcia-de-si que não é puramente pra si, mas para um outro, isto é, uma consciêcia na figura da *coisidade*<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> HEGEL. G.W.F. 1970 [1807], p. 147.

<sup>16</sup> VAZ, H.C.L 2002, pp. 196-167.

<sup>17</sup> HEGEL. G.W.F. 1970 [1807], p. 150.

Num dos termos da relação temos a consciência-de-si como liberdade que se empenhou a fundo no risco da própria vida e surgiu vencedora da luta; noutra a consciência para a qual a vida foi conservada na forma da *coisidade* como graça de um outro diante do qual recuou no risco total. Uma é a consciência-de-si na sua independência, outra na sua dependência: uma o Senhor, outra o Escravo. [...] O Senhor é a consciência que é *para-si* ou é livre pela mediação de uma outra consciência que renuncia a esse ser-para-si e transfere a sua independência para um ser de coisa, para a cadeia que a prende ao Senhor. O Escravo, no outro termo da relação é, assim, a consciência-de-si que permanece encadeada ao ser da coisa, mas não mais na relação do desejo que tende à satisfação imediata, mas naquele tipo de relação humanizante da coisa por meio da qual ela é oferecida à livre satisfação do Senhor: na relação do trabalho<sup>18</sup> (VAZ, 2002, p. 197-198).

A unilateralidade do reconhecimento fica explícita no fato de que o senhor não reconhece o escravo como outra consciência-de-si, mas como mediador da sua ação sobre o mundo. O escravo exerce o trabalho sobre a coisa, o senhor frui da coisa trabalhada que já está além da simples satisfação animal do desejo. “Enquanto mediadora, a consciência servil passa a ser a verdade da consciência independente”<sup>19</sup>. A articulação da dialética do senhor e do escravo do ponto de vista do escravo irá reabrir o caminho para o reconhecimento efetivo e recíproco que se mostra irrealizável a partir da consciência ociosa do senhor<sup>20</sup>.

É preciso que todo o conteúdo da consciência natural desmorone para que a consciência não fique presa a um em-si determinado e a liberdade rompa todas as amarras<sup>21</sup>. O simples ser do escravo passa, então, para o ser-para-si independente que se constitui pelo agir transformador do mundo. A dialética do senhor e do escravo faz surgir, deste modo, a figura da liberdade da

---

<sup>18</sup> VAZ, H.C.L. 2002, pp. 197-198.

<sup>19</sup> VAZ, H.C.L. 2002, p. 198.

<sup>20</sup> HEGEL. G.W.F. 1970 [1807], p. 153.

<sup>21</sup> MENESES, P. 1992, p. 63.

consciência-de-si como verdade da certeza que ela tem de si mesma, uma verdade que passa do sujeito ao mundo pela atividade da cultura<sup>22</sup>.

O senhor, consciência-de-si independente, se identifica com a pura abstração do Eu. Portanto, não chega a realizar no seu Eu a plenitude da consciência-de-si, a qual permanece igual a si mesma na distinção. O escravo, consciência reprimida para o interior de si, se torna objeto para si mesma pelo trabalho e intui no senhor o para-si como consciência<sup>23</sup>.

Na *Enciclopédia*, no adendo ao §431, em trecho longo, mas fundamental, Hegel esclarece que,

A figura *mais próxima* da contradição [...] é a figura em que os dois sujeitos conscientes-de-si se referem um ao outro, por terem um ser-aí imediato, [por] serem *naturais*, *vivos*, e, portanto existirem à guisa de coisas *submetidas* a uma *potência estranha*, e como tais se encontrarem um ao outro. Mas ao mesmo tempo são sujeitos absolutamente *livres*, e não podem tratar-se mutuamente como algo só imediatamente aí-essente, nem como algo simplesmente *natural*. Para superar essa contradição, é necessário que os dois Si, que se contrapõem reciprocamente, se ponham e se reconheçam em seu *ser-aí*, em seu *ser-para-outro*, tais como são *em si* ou segundo seu conceito – a saber: não como seres simplesmente *naturais*, mas como seres *livres*. Somente assim se realiza a verdadeira liberdade: pois, já que ela consiste na identidade de mim como o outro, então eu só sou verdadeiramente livre quando o *outro* também é livre, e é reconhecido por mim como livre. [...] Os homens devem, portanto, querer reencontrar-se um ao outro. Isso não pode acontecer, porém, enquanto eles estão presos em sua imediatez, em sua naturalidade: pois é ela justamente que os excluiu um do outro, e os impede de ser como livres, um para o outro. A liberdade exige, pois, que o sujeito consciente-de-si não deixe

---

<sup>22</sup> HEGEL. G.W.F. 1970 [1807], pp. 153-154 e VAZ, H.C.L. 2002, p. 199.

<sup>23</sup> VAZ, H.C.L. 2002, p. 64.

subsistir sua própria imediatez, nem suporte a naturalidade do outro<sup>24</sup>.

É longo o caminho que se estende entre a exigência de reconhecimento universal que habita o *logos* e a sua aparição no plano social e político com a proclamação da ilegitimidade jurídica e do absurdo moral da escravidão. Como afirma Hegel:

De nenhuma ideia se sabe assim universalmente que é indeterminada, ambígua e susceptível dos maiores mal-entendidos e, por isso, a eles realmente sujeita, como da ideia de *Liberdade*; e nenhuma é tão familiar com tão escassa consciência<sup>25</sup>.

A África, o Oriente, a Grécia Antiga e Roma, Platão e Aristóteles, assim como os Estoicos não tiveram a familiaridade com a ideia de Liberdade. Ao contrário, afirmavam a liberdade humana apenas por nascimento como, por exemplo, como cidadão ateniense, espartano, romano, etc. O homem livre na tradição grega é aquele que tem direito à palavra na assembleia dos cidadãos. Mas, a *polis* admite e autoriza em seu meio o trabalho escravo daqueles que não são considerados seus cidadãos. Para Hegel, entre o mundo antigo e o mundo moderno tem lugar o aparecimento de um novo princípio que afetarà a história, o anúncio, pela pregação cristã, da Encarnação de Deus na história. Aqui, uma inversão radical confere um sentido também novo à relação senhor-escravo.

Esta ideia veio ao mundo por intermédio do Cristianismo, segundo o qual o indivíduo *como tal* tem um valor *infinito*, porque é objeto e fim do amor de Deus, está destinado a ter a sua

---

<sup>24</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)*. III – A Filosofia do Espírito. Tradução: Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1995, § 431, adendo.

<sup>25</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome – Volume III*. Lisboa: Edições 70, 1992, § 482.

relação absoluta com Deus enquanto Espírito, a ser habitado por este Espírito, ou seja, o homem é *em si* destinado à suma Liberdade<sup>26</sup> (HEGEL, 1992, § 482).

Em seu tempo, Hegel observa, entretanto, a transposição da relação senhor-escravo para o meio político, em teorias como a de Hobbes, e observa também a encarnação da liberdade nas instituições que começam a se desenvolver na modernidade.

Como afirma Vaz,

Vemos, assim, que a escritura do texto hegeliano, na página célebre da *Fenomenologia* que descreve a dialética do Senhorio e da Servidão, repousa sobre um implícito não-escrito que, para voltar à comparação inicial, pode ser designado como o veio que corre ao longo de toda a história do Ocidente e que aponta para a direção de um horizonte sempre perseguido, e no qual o seu destino se lê como utopia de suprema grandeza e do risco mais extremo: a instauração de uma sociedade onde toda forma de dominação ceda lugar ao livre reconhecimento de cada um, no consenso em torno de uma Razão que é de todos<sup>27</sup>.

## V

A dialética do reconhecimento traz a possibilidade de se compreender o ser humano e de fundamentar a sua dignidade e os direitos universais que a garantem pela perspectiva da intersubjetividade e do desenvolvimento histórico da consciência-de-si e do conceito de liberdade.

No que diz respeito à relação entre autoridade e liberdade, entre as instituições e o indivíduo, o conceito de reconhecimento opera no sentido de buscar formas de legitimação da lei diferentes daquelas oriundas da coação externa do direito como para o jusnaturalismo, que, pela força ideal do contrato, se impõe como

---

<sup>26</sup> HEGEL, G.W.F. 1992, § 482.

<sup>27</sup> VAZ, H.C.L. 2002, p.102.

um dever político-jurídico de aceitação de normas que regulam a vida social. O modelo contratualista do direito natural é recusado por Hegel, que recorre a um outro modelo para justificar a legitimidade da lei, assim como da soberania e da autoridade diante da liberdade dos indivíduos. “Esse modelo é o do reconhecimento intersubjetivo inexistente na perspectiva do contratualismo, seja ele hobbesiano, seja kantiano, vinculado ao mecanismo normativo da externalidade coercitiva”<sup>28</sup>.

A igualdade que os direitos humanos visam assegurar não existe por natureza, como afirmam os jusnaturalistas, mas é uma conquista do reconhecimento mútuo, que se dá quando o homem sai do “estado de natureza”<sup>29</sup> e abstrai da condição de pessoa natural, vendo a si mesmo e ao outro como consciências-de-si livres.

O homem não pode ser entendido nem como o indivíduo abstrato positivado pelos escritores liberais, nem como o animal político no sentido de Aristóteles, nem mesmo como um participante de uma comunidade governada simplesmente por leis e costumes positivados e convencionados. Para Hegel, a autoconsciência que individualiza o homem simultaneamente o socializa a outro ser autoconsciente numa comunidade organizada. A autoconsciência universal é a possibilidade de ver a si mesmo não como um particular, distinto dos outros, mas como um Eu universal, isto é, reconhecer a universalidade real enquanto meu reflexo no outro.

No reconhecimento mútuo e universal, a consciência compreende que a capacidade de uma pessoa para reivindicar direitos depende do reconhecimento aos outros do mesmo status de portador de direitos. A autoconsciência somente se torna completamente realizada quando o Eu está consciente do seu

---

<sup>28</sup> RAMOS, C. A. Hegel e a crítica ao Estado de Natureza do Jusnaturalismo moderno. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, ano 6, nº10, Junho-2009: 61-72. Pp. 71-72.

<sup>29</sup> HEGEL, G.W.F.1995, § 502.

envolvimento em uma comunidade política ou “espiritual”. Uma pessoa não conhece realmente a si mesma até que ela tenha diante de si toda a rede de relações nas quais ela está inserida, e que a coloca diante dos outros, e esteja consciente de sua situação histórica. Ela não pode se despir destes relacionamentos como sendo contingentes e não essenciais, uma vez que sem eles, o Eu regressa ao nível anterior da relação senhor-escravo, onde reinava a mera vida e a consciência era pura abstração, isto é, ao estágio no qual a consciência não era completamente para-si.

O argumento de Hegel mostra um caminho de superação da abstração vazia do conceito de direitos humanos baseado na filosofia do direito natural, sem cair, no entanto, nas ideias da origem particularista nacional dos direitos. Para Hegel, os direitos se desenvolvem e se tornam concretizados de acordo com o desenvolvimento da civilização humana nos níveis espiritual e material. E eles estão articulados de maneira diferente de uma nação a outra. No entanto, o núcleo dos direitos humanos, ou seja, a dignidade da pessoa, o respeito à vida, à liberdade, assim como a igualdade perante a lei, etc, devem ser observados por todas as nações modernas, não importando quais suas particularidades históricas. O § 66 da *Filosofia do Direito* deixa clara essa ideia ao afirmar que:

*Inalheáveis* são, por isso, os bens ou, antes, as determinações substanciais que constituem a minha pessoa mais própria e a essência universal da minha autoconsciência, como minha personalidade em geral, a minha liberdade da vontade universal, minha eticidade, minha religião, assim como o direito a elas é *imprescritível*.

[...] O direito a um tal bem inalheável é imprescritível, pois o ato pelo qual tomo posse de minha personalidade e de minha essência substancial, pelo que faço de mim um ser capaz de direito e de imputação, ser moral, religioso, subtrai essas determinações precisamente à exterioridade, que apenas lhes dão a capacidade de estar em posse de um outro. Com esse suprassumir da exterioridade desaparecem a determinação do



tempo e todas as razões que poderiam ser tiradas de meu consentimento ou de minha aquiescência anteriores. Esse retorno de mim a mim mesmo, pelo qual me torno existente enquanto ideia, enquanto pessoa jurídica e moral, suprassume a relação precedente e o ilícito que eu e o outro tínhamos provocado ao meu conceito e à minha razão, em ter deixado tratar e ter tratado a existência infinita da autoconsciência como algo exterior. – Esse retorno a mim descobre a contradição de ter cedido a outros a posse de minha capacidade jurídica, minha eticidade, minha religiosidade, que eu mesmo não possuía e que, tão logo as possuo, apenas existem essencialmente como minhas e não como algo exterior<sup>30</sup>.

Da luta pelo reconhecimento resultará, portanto, a consciência-de-si universal, isto é, aquela consciência-de-si livre para quem a outra consciência-de-si, que para ela é objetiva, não é mais uma consciência-de-si sem liberdade, mas sim uma consciência-de-si igualmente autônoma. Os sujeitos conscientes-de-si elevaram-se pela suprassunção “de sua singularidade particular à consciência de sua universalidade real, de sua liberdade que compete a todos e, por isso, à intuição de sua identidade determinada de um com o outro”. Da figura da intersubjetividade própria do reconhecimento resultará a compreensão de que o reconhecimento recíproco não é servil e constitui um alargamento da mentalidade que deve ser personificado em instituições de liberdade e justiça<sup>31</sup>.

## Referências Bibliográficas

HEGEL, G.W.F. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Epítome – Volume III. Lisboa: Edições 70, 1992.

---

<sup>30</sup> HEGEL, G.W.F. *Linhas Fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução: Paulo Meneses...[et al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, § 66.

<sup>31</sup> HEGEL, G.W.F. 1995, §436, adendo.

\_\_\_\_\_. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830). III – A Filosofia do Espírito. Tradução: Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

\_\_\_\_\_. Phänomenologie des Geistes. (1807). Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.

\_\_\_\_\_. Linhas Fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio. Tradução: Paulo Meneses...[et al.]. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

MENESES, P. Para ler a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola: 1992.

RAMOS, C. A. Hegel e a crítica ao Estado de Natureza do Jusnaturalismo moderno. Revista Eletrônica Estudos Hegelianos, ano 6, nº10, Junho-2009: 61-72.

VAZ, H.C.L. Ética e Direito. São Paulo: Loyola, 2002.

# **“La Filosofía es, como el Universo, circular en Sí”: saber Enciclopédico y Auto-Fundamentación de la Filosofía en Hegel**

*Thomas Sören Hoffmann*<sup>1</sup>

El asunto de colocar el concepto de un saber enciclopédico filosófico en el centro de una reflexión renovada, en el aniversario de la *Enciclopedia de Heidelberg*, puede mostrarse muy pronto como una iniciativa completamente ambivalente, con final abierto.

En efecto, *por un lado* nos encontramos indudablemente ante uno de los rendimientos más imponentes, o por lo menos ante uno de los proyectos de la Filosofía moderna que con Hegel se dispuso a ser nuevamente la defensora de la antigua “*orbis doctrinae*”, del universo del saber en general, incluso –para hablar con las propias palabras de Hegel–, la que buscó reunir en sí nada menos que a “todas las ciencias verdaderas”, aunque sin por ello dejar de ser precisamente *Filosofía*. Una vez más la Filosofía se mostró aquí enormemente hospitalaria, no dejó ninguna duda de que para ella era bienvenido, y que debía ser honrado en su casa, aquello que siempre quiso y pudo aparecerle como saber. En cierta manera, Hegel culmina así a la vez la tradición de las “Sumas” y de los ilustrados “*Dictionnaires raisonnés des sciences*”; él ejerce, a un mismo tiempo, Doctrina de la ciencia y exposición de los haberes [*Gehalte*] abiertos al saber. Más exactamente: Hegel –de acuerdo a

---

<sup>1</sup> FernUniversität in Hagen; Thomas.Hoffmann@fernuni-hagen.de

su propia exigencia- deja al saber desplegarse y darse forma sólo por sí mismo; le permite exhibirse en su multiplicidad genuina, cuestión que incluye que su *Enciclopedia*, a pesar de toda la homogeneidad metódica y terminológica, no exhiba las características de aquellos lechos de Procusto, que por lo demás encontramos tan frecuentemente en los ensayos en la ciencia de la unidad.

Sin embargo, *por el otro lado*, consideramos el rendimiento de Hegel no sin conciencia de que la Filosofía de nuestros días se ha despedido hace mucho tiempo, si es que no ya “irrevocablemente”, de todos los ideales enciclopédicos; de que no quiso tener más como tema al todo, la totalidad del saber en cuanto tal, y que conforme a ello se encuentra más bien en el rol de comentarista de aquello que otros saben o han sabido, y que gusta pues de ostentar con el propio saber. Sabemos que precisamente con el retroceso de la Filosofía del Idealismo alemán a mediados del siglo XIX se han dado varios brotes de auto-degradaciones de la Filosofía, entre los que cuentan como los más importantes la retirada a la Doctrina del conocimiento, luego a la Teoría de la ciencia y a la Hermenéutica, más tarde al Análisis del lenguaje y a la Semiótica. Ante este trasfondo, el completo *orgullo* de la Filosofía de nuestros días no está en último término en su “humildad” que ejercita el ascetismo del saber, cuestión que también puede llevar tras de sí una forma excesivamente ostentosa; su escepticismo no es sólo en lo que respecta a los “grandes relatos”, sino que más aún en relación a los grandes “sistemas”, y si alguna vez Kierkegaard ha hecho el reproche a Hegel de que su sistema se asemeja a un espléndido palacio, al lado del cual su creador vive desgraciadamente apenas en la caseta del perro,<sup>2</sup> hoy más tarde, nuestra contemporaneidad filosófica sabe pues que los espléndidos palacios del pensamiento de todos los

---

<sup>2</sup> Cfr. KIERKEGAARD, S. *Die Krankheit zum Tode*. Ed. traducción con glosario, bibliografía y el ensayo “Para la comprensión de la obra” [*Zum Verständnis des Werkes*] L. Richter, 2. Ed. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt., 1995, p. 42.

tiempos eran en verdad sólo chozas indigentes, y que quizás por eso sea hora de renunciar completamente a esto último, y –decimos en tanto que *nómades*–, de desaprovechar el tiempo. En este contexto, Jürgen Mittelstraß ha dicho incluso de manera amable que hoy en día se ha conseguido imponer “el fin de una constante *ampliación* del saber en contra de una *fundamentación* sistemática del mismo”<sup>3</sup>; sabemos que al mismo tiempo hay también teóricos “postmodernos” del saber que albergan y guardan dudas tanto de la ampliación como de la fundamentación del saber, y a quienes también sólo muy difícilmente se les puede despertar el asombro ante el imponente trabajo enciclopédico de Hegel, que es aquí desde el comienzo aquello de lo que se trata el discurso. La pregunta parece ser entonces, qué permanece finalmente del gran proyecto enciclopédico de Hegel, y cómo puede aparecer pues una conexión con él en las circunstancias dadas.

El presente artículo debe plantearse la respuesta a esta pregunta. Para ello será –como tantas veces– imprescindible liberarse, *por un lado*, de los prejuicios ya muy ampliamente divulgados respecto a Hegel y su proyecto enciclopédico. Semejantes prejuicios oscilan regularmente entre un reproche de hipertrofia, por una parte, y el reproche de una autenticidad filosófica defectuosa, por otra parte; de acuerdo a uno de los reproches, Hegel no ha alcanzado, debido a razones teóricas del conocimiento y a razones metodológicas, y cuando no simplemente debido a razones “antropológicas”, la meta establecida desde el comienzo con su empresa enciclopédica, no ha podido cerrar el sistema, y sin embargo, de acuerdo al otro reproche, él ha contribuido además bastante para ello, puesto que en los párrafos de la *Enciclopedia* el cuestionar “auténticamente” filosófico de igual modo se ahoga sólo en fórmulas. Después de todo, prejuicios como estos sólo pueden ser superados cuando, *por*

---

<sup>3</sup> MITTELSTRASS, J. „Enzyklopädie“. En: ders. Ed. *Enzyklopädie und Wissenschaftstheorie* Bd. 1. Stuttgart / Weimar: Metzler, 1995, pp. 557-562, *loc. cit.* p. 561.

otro lado, es aclarado acerca de qué trató Hegel en la *Enciclopedia* en general. Para esto nos ocuparemos no en último término de la proposición de Hegel de que la Filosofía es *esencialmente*, es decir no sólo en forma accesoria, Enciclopedia. Esta proposición nos da la oportunidad de repensar una vez más la *forma del saber filosófico en su conjunto*, cuestión que de acuerdo a Hegel no puede ser confundida con las otras formas del saber, y para la cual también únicamente vale aquello que conoceremos como la auto-afirmatividad y la auto-iniciación de este saber [*Selbstaffirmativität und Selbstanfänglichkeit dieses Wissens*]. Aunque no quisiera en este punto adelantarme demasiado; ¡acerquémonos primero con más detalle al proyecto de Hegel!

## I

Al inicio de nuestras reflexiones quisiera citar el § 7 de la *Enciclopedia de Heidelberg*, que ya fue aludido y que dice de la siguiente forma:

“La Filosofía es [...] *esencialmente* Enciclopedia, en la medida en que lo verdadero sólo puede ser como totalidad, y únicamente a través de la diferenciación y la determinación de sus diferencias [puede ser] la necesidad de las mismas y la libertad del todo; ella es por lo tanto necesariamente sistema”.<sup>4</sup>

Consideramos que esta proposición se puede subdividir en tres partes o argumentos, de acuerdo a estas partes –la primera parte o el primer argumento dice: “La Filosofía es *esencialmente* Enciclopedia”. ¿Qué sentido se puede conectar a este enunciado, a un enunciado que, como ya se ha recordado, hoy en día no expresa precisamente una *communis opinio* entre los filósofos, y que en los

---

<sup>4</sup> HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). Eds. W. Bonsiepen / K. Grotzsch, colaboración de H.-Ch. Lucas / U. Rameil (*Gesammelte Werke* [=GW] Bd. 13). Hamburg: Meiner, 2000, p. 19.

tiempos de Hegel tampoco era algo simple y llanamente obvio, algo que ha sido tan relativamente popular alrededor del año 1800 e incluso aún más tarde [, esto es,] la redacción de “Enciclopedias”?<sup>5</sup> Si la Filosofía es “esencialmente” Enciclopedia, ciertamente la cuestión no es *si acaso* ella quiere o no aparecer como Enciclopedia: ella *debe* hacerlo, y *llegará* también a hacerlo, y en esta medida puede también ser siempre aclarado el fenómeno regularmente observado en clave histórico-filosófica, de que a los grandes iniciadores siempre les siguen las escuelas y los edificios doctrinarios completamente sistematizados –vale decir, en el sentido de que la Filosofía es de manera precisa *esencialmente* Enciclopedia, y de que un inicio realmente filosófico se evidencia siempre como un *germen* que se da su extensión enciclopédica a través de sí mismo. Posiblemente si Sócrates fue tal vez el más grande *iniciador* filosófico de nuestra historia del pensamiento: ¿son acaso, Platón y Aristóteles, otra cosa que no sea sus “enciclopedistas”? – ¿otra cosa, por tanto, que aquella que ha conseguido transformar su “sólo sé que no sé nada” en una ciencia filosófica extendida, una ciencia, que pudo dar explicaciones muy precisas sobre los principios y los métodos, sobre las diversas ramas y maneras del saber, y que finalmente fue capaz de penetrar nuestro mundo de la vida en su conjunto? A esto puede agregarse que el impulso filosófico socrático difícilmente se habría convertido en un poder que ha impregnado los siglos, si Platón y Aristóteles no lo hubieran concebido “enciclopédicamente”, y si no lo hubieran transformado (como suele decirse) en un “edificio del pensamiento”: en estancias firmes que pudieron dar alojamiento a tantas generaciones de pensadores. No fue de otra manera con Descartes, con Leibniz, con Kant, quienes fueron de manera respectiva y completamente incuestionable iniciadores reales del

---

<sup>5</sup> El pensamiento enciclopédico se encuentra plenamente presente en Kant, Krug y en otros autores de la transición del siglo XVIII al XIX. Para una visión general a este respecto, cfr. DIERSE, U. *Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*. Bonn: Bouvier, 1977.

pensar, y en cada uno de los cuales, no sin razón, también alguna vez lo inicial verdadero, lo no deducible a partir de lo antes visto, fue particularmente bien apreciado. Sobre ellos continuó también la “fase enciclopédica”, su expansión a lo largo y ancho, y a la que podemos referirnos aquí, como ejemplos, solamente en algo respecto a la lexicografía cartesiana, decimos nosotros, en Étienne Chauvin; después respecto de Leibniz, a la Filosofía escolástica del siglo XVIII, particularmente en Wolff, o respecto de Kant, a la expansión sistemática de la Filosofía trascendental en Fichte, Schelling, o también a los maestrillos neokantianos: siempre sigue aquí, al impulso primero, inconfundible, el desdoblamiento y la exposición de este impulso en su uso y extensión principalmente ilimitada respecto a su alcance, constantemente guiada por el pensamiento de dejar a este impulso acreditarse en *cada* tema que concierna únicamente a la Filosofía en general. Una cierta paradoja contiene en ello el hecho de que también aquellos pensadores que quisieron verse mucho más como “anti-enciclopédicos”, con toda regularidad, sin embargo, encuentran de nuevo a sus enciclopedistas –y sea este el caso, tal y como en el destacado ejemplo de Nietzsche, primordialmente de los filólogos que hacen de un “enfant terrible” de la Filosofía de finales del siglo XIX el objeto de una actividad de investigación propia del siglo XX, no sólo domesticando de esta manera al “enfant terrible”, sino que, en el peor de los casos, también convirtiéndolo en un comerciante de visión de mundo que en el fondo ofrece la respuesta útil a toda pregunta que se dedica al tiempo propio. En buenas cuentas: la tesis de Hegel de que la Filosofía sea *esencialmente* Enciclopedia no parece carecer entonces de evidencia en el nivel aún completamente simple, empírico aquí aludido, incluso cuando hoy en día muchos se consideran como habitantes de una era no-enciclopédica o post-enciclopédica, y en la que, al parecer “nuevas” formas del saber, por ejemplo las postmodernas, han reemplazado a la antigua necesidad enciclopédica. Pero, ¿qué indica precisamente la tesis de Hegel acerca de la enciclopedicidad



esencial de la Filosofía más allá de esta dimensión todavía empírica?

Para dar aquí un paso más hacia adelante, tengamos en cuenta el uso concreto que hace Hegel del lenguaje: Hegel asegura que la Filosofía no es simplemente *en cuanto tal*, sino que ella es “esencialmente” Enciclopedia –cuestión que incluye en ella cuanto menos dos aspectos:

- por un lado, que la Filosofía no es ya, sin más y en su aparecer inmediato, Enciclopedia, sino que ella debe primero demostrarse y mostrarse como enciclopédicamente escrita; y,
- por otro lado, que la Filosofía tampoco es, de acuerdo a su *concepto*, Enciclopedia, de modo que una extensión enciclopédica del pensar contuviera ya en cuanto tal la garantía para el concepto filosófico como tal.

La primera indicación –de que la Filosofía no es ya en cuanto tal Enciclopedia– es importante, porque permite ver a la *Filosofía*, esto es, al concepto vivo, en sí verdadero y libre, justamente también en el fragmento, en la intuición todavía no mediada, e incluso en un determinado no saber (como en Sócrates), y no hacer de la extensión fácticamente ya alcanzada del concepto el criterio decisivo para el haber filosófico [*philosophischen Gehalt*]. Por el contrario, la segunda indicación –de que la Filosofía no es Enciclopedia de acuerdo a su concepto– es significativa, porque advierte, antes de caer en un “Alejandrismo” cultivado o en una escolástica, que ambas confunden el pulcro edificio doctrinario con la cosa misma, la *figura* positiva con el *haber* exigido [*geforderten Gehalt*]. Siempre puede ser que el “edificio” ya no esté (más) habitado por el espíritu filosófico –también de esto la historia de la Filosofía o la actividad de la Filosofía ofrecen numerosos ejemplos, y numerosos prejuicios contra el “pensamiento de sistema”, la Enciclopedia filosófica, o en general, en contra de la Filosofía como “institución”, pudieron ser fundados igualmente también a partir

de experiencias con edificios doctrinarios del mismo modo “deshabitados”, abandonados por el espíritu.

En este punto, sostenemos como primer resultado preliminar: si Hegel dice que la Filosofía es “esencialmente” Enciclopedia, entonces esto significa que el concepto filosófico debe ser entendido siempre como la propagación actual hacia el mundo, como de camino hacia una extensión. El concepto filosófico, tal y como enseguida veremos más precisamente, no se entiende nunca sólo como una simple forma de exposición, en el sentido de una representación de contenidos dados externamente. Él se comprende mucho más plenamente como el movimiento enteléquico hacia la consecución de un espacio de exposición [*Darstellungsraumes*], cuyos límites él igualmente mide y determina por sí mismo. Porque la Filosofía se refiere siempre a la *vida* del espíritu (y no a sus configuraciones “que han sobrevivido”), ella consiste en el *esfuerzo en dirección a la totalidad*, en el que se inscribe su “enciclopedicidad”: no puede faltar ni el esfuerzo ni el impulso hacia la totalidad, si acaso queremos tener que ver con la Filosofía. –

## II

Con esta última reflexión ya hemos llegado a la *segunda* parte o argumento del § 7 de la *Enciclopedia de Heidelberg*, esto es, a la proposición de que “lo verdadero sólo puede ser como totalidad, y de que sólo a través de la diferenciación y determinación de sus diferencias [puede ser] la necesidad de las mismas y la libertad del todo”. El carácter “esencialmente enciclopédico” de la Filosofía se aclara aquí en un doble sentido:

1) Por un lado, en que fuera de la *totalidad* del saber no puede darse *ninguna verdad*, o mejor dicho, que la verdad debe estar siempre mediada por la totalidad –no hay ninguna verdad “no mediada”, “puntual” o “inmediata”: *la verdad es una función de la totalidad* –una proposición que, dicho sea al paso, no debería

escandalizar de ninguna manera, tal y como desafortunadamente se escucha no en último término de muy “buen tono” entre los postmodernos; dicho más exactamente, esta proposición contiene más bien, de modo muy preciso, la formulación de las tareas que ha de plantearse toda teoría de la verdad, y de cuya solución en Hegel (también en el sentido de la fundamentación filosófica del saber) nos ocuparemos enseguida más detenidamente.<sup>6</sup> Pero sea como sea: la tesis de Hegel señala que la enciclopedicidad de la Filosofía guarda relación precisamente con su exigencia realmente efectiva de la verdad, una exigencia que la Filosofía no “terceriza”, que no puede entregar a otra ciencia ni a otra forma del saber, sino que ella misma tiene que representar y cumplir.

2) Por otro lado, el segundo argumento señala que el saber filosófico concreto debe ser también el saber *necesario*: debe ser un saber que no sólo se encuentra en la totalidad del saber en general, y que únicamente en esta medida sea verdadero, sino que él debe poder ser *expuesto* o “deducido” –justamente con necesidad– desde esta totalidad. En esencia, no se trata aquí de ninguna otra pregunta que de aquella que ya el último Platón conoció como la pregunta fundamental propia de la ciencia filosófica, y que ha buscado responder en el sentido de una dialéctica de la Idea –en consecuencia, pues, tampoco puede parecer del todo desacertado ver en la doctrina de Platón respecto del entrelazamiento de las Ideas [*symplokē tōn eidōn*], ante todo el primer esbozo abstracto de una Enciclopedia filosófica. Sin embargo, que el saber filosófico, por una parte, se justifique por medio de sí mismo en su verdad, y que por otro lado, él se pueda saber y exponer como saber

---

<sup>6</sup> Todas las teorías de la verdad conocidas presuponen que sólo puede haber “verdad” en el sentido de una reflexión acerca de la totalidad: quien fundamenta la verdad en el modo “teórico del consenso”, tiene que llegar al *consensus omnium*; quien entiende la verdad en el modo “teórico de la evidencia”, no puede referirse a las evidencias privadas, sino que debe opinar respecto de la evidencia de cualquiera; quien piensa en el modo “teórico de la consistencia” debe captar con la mirada una consistencia sin excepción, etc. La querida proposición en la bohemia intelectual de que “el todo no [puede] ser lo verdadero” debe entenderse como un romántico *Aperçu* sin significado teórico.

necesario –y que pueda aparecer por lo tanto como saber *enciclopédico*– es para Hegel significativo, porque sólo de este modo se puede saber y exponer como el saber que se fundamenta en sí mismo, como saber que se determina por sí mismo, como saber autónomo. Cuando Hegel dice que con el proyecto de una Enciclopedia se trata de “la libertad del todo”, esto no significa otra cosa entonces que el saber enciclopédico es justamente la forma fundamental de un saber libre, fundado en sí, autodeterminado por sí mismo. En este punto regresamos, pero también realizamos de forma algo aún más precisa, aquello que se ha pensado con la exigencia de la verdad y la necesidad del saber filosófico en el contexto de nuestra pregunta acerca de la forma enciclopédica de la Filosofía en Hegel.

a) Comenzamos con la *verdad*: de manera diferente a cualquier otra ciencia, la Filosofía eleva la *exigencia de la verdad* a un sentido eminente –la Filosofía es, de acuerdo a su idea, no sólo *esencialmente* verdadera (las otras ciencias, en cuanto que ciencias, a diferencia de las opiniones, también lo son)–, sino que ella también es verdadera *de acuerdo a su concepto*, es decir, que ella sólo existe como la verdad que se afirma (a sí misma) de manera fundada, y que allí donde esto no es cumplido, esencialmente ella *no* existe. El pensamiento que Hegel representa aquí es en el fondo antiquísimo –se encuentra ya desde Parménides respecto de la entrada a la Filosofía–, y estaba también en todas las épocas, de forma más o menos clara, en el centro de la auto-verificación filosófica. Se trata más precisamente de un pensamiento que no en último término indica en qué se diferencia la Filosofía no sólo de las otras ciencias y otras formas del saber, sino que también de todo tipo de reflexión exterior y de toda sofística. La Filosofía no es un hablar cualquiera, un pensar o reflexionar, ni menos aún sólo un repensar, o sólo una meta-reflexión de aquello que presuntamente, o de hecho, se conoce en algún otro lugar. La Filosofía es más bien, de acuerdo a su concepto, un mover-se en lo verdadero [*Sich-Bewegen im Wahren*], es un hablar-verdadero

fundamentado en sí [*in sich gegründetes Wahr-Sprechen*], y la verdad que se pronuncia, y que tiene que medirse de manera correspondiente en todo lo que ella pronuncia, si acaso cumple con la propia exigencia del dicho-verdadero y del ser-verdadero [*Wahr-Spruchs und Wahr-Seins*]. Según Hegel, corresponde a este carácter “autoveritativo” de la Filosofía, el que ella no se pueda entender, como las otras ciencias, a partir de un inicio ya hecho: la Filosofía no se basa –como las ciencias empíricas o como anteriormente la teología– en un “objeto” que es “inmediatamente ofrecido por la representación”,<sup>7</sup> y tampoco justifica su verdad a partir de una referencia externa (por lo tanto, representativa). La “verdad” apunta filosóficamente a la auto-posición [*Selbststand*], a la soberanía de un pensamiento que puede saber y *exponer* sus presuposiciones como recogidas completamente en él.<sup>8</sup> Si en cierta manera, la verdad no es otra cosa que el movimiento del concepto que regresa hacia sí desde su *exposición* científica, que recoge todas sus presuposiciones, pues entonces el momento enciclopédico de la Filosofía no apunta a otra cosa que a perfilar el *espacio de exposición*, o los diferentes espacios de exposición<sup>9</sup> del concepto filosófico en su totalidad. Vistas así las cosas, la *diferencia* entre la Filosofía y las otras ciencias consiste en que todas las otras ciencias recurren a un espacio de exposición que se encuentra por fuera de la extensión del desarrollo de su saber, y que en este aspecto puede ser presupuesto por ellas sin su propia intervención. Esto ocurre de la forma más evidente con las ya mencionadas ciencias empíricas, que se refieren en todos sus enunciados a un mundo y a

---

<sup>7</sup> HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie* (1817), *ed. cit.*, § 1, p. 15.

<sup>8</sup> Acerca de la necesidad del momento de la exposición del pensar por medio de éste mismo y no en último término en Hegel, cfr. HOFFMANN, Th.S. „Darstellung des Begriffs’. Zu einem Grundmotiv neueren Philosophierens im Ausgang von Kant“. En: *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift für Peter Baumann zum 75. Geburtstag*. Eds. H. Busche / A. Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, pp. 101-118.

<sup>9</sup> Se puede entender de esta manera a las esferas de la Lógica, de la Naturaleza o del Espíritu como “espacios de exposición” que diferencian (también estructuralmente) del Logos que se despliega en Hegel.

la realidad efectiva que ellas ni siquiera han creado –lo que vale para las ciencias de la naturaleza, vale igualmente para todas las disciplinas filológicas; y lo que vale para las ciencias prácticas aplicadas no es de otra forma que para las especialidades orientadas de modo hermenéutico. En todas las ciencias extra-filosóficas no se plantea la pregunta acerca de la verdad como un problema *inmanente*, sino que como una cuestión respectiva a una tercera instancia que decide sobre las relaciones de los enunciados científicos y su cumplimiento o reproductibilidad en una realidad exterior. No es así en la Filosofía: aquí la exigencia de la verdad es a la vez la exigencia de un *cumplimiento inmanente de la proposición filosófica*, de una proposición que debe estar en la situación de responder por sí misma a todas las preguntas de vuelta que puedan dirigírsele, y que define en este sentido también el contexto respectivo de su exposición. Si recordamos en ello que Hegel, con el teorema de la “proposición especulativa” que ha expuesto en la fase temprana de su pensar, ha direccionado no en último término también la pregunta acerca del carácter aquí llamado autoveritativo de la Filosofía, entonces podemos decir ahora: en cierta medida, el saber enciclopédico no es otra cosa que la ejecución de este teorema, en la medida en que una “Enciclopedia de las ciencias filosóficas”, en el sentido de Hegel, puede ser abordada como *la gramática universal de proposiciones especulativas*. A la luz de esta gramática se vuelve claro cómo son fundamentadas las proposiciones filosóficas, en qué espacio de exposición se despliegan, y cómo ambos, el fundamento y la orientación hacia el cumplimiento del espacio de exposición están conectados metódicamente. Si esto es así, quedamos bien advertidos para nunca más contemplar a la *Enciclopedia*, tal y como busca el prejuicio divulgado, a la manera de un esqueleto-deparágrafos sin vida. Muy por el contrario, ella tiene que ver con la plenitud de la relación [*Beziehungsfülle*], que le da vida al saber filosófico.

b) Seguimos con la *necesidad*: si Hegel sostiene que el saber filosófico “esencialmente enciclopédico” consiste en ser el saber *necesario*, pues entonces ya no se trata sólo de que el saber filosófico se relacione a partir de sí mismo con su exposición, corresponda a ella, y que debido a ello sea verdadero. Más allá de esto, se trata más bien de que el saber de la Filosofía se desarrolle también en sí mismo, se concrete, y que este movimiento pueda ser entendido como la *autodeterminación del saber filosófico*. Si la Filosofía es el saber *necesario*, entonces esto significa que ella llega a sus contenidos determinados a través del camino de aquello que Hegel llama el “automovimiento del concepto”, y sus contenidos tampoco son entonces esencialmente inducidos sólo de manera externa, cuando ellos, tal y como en las Filosofías reales, implican también la referencia a una inmediatez dada. Un saber producido por medio de un “impulso” externo jamás desharía el momento de la contingencia que yace en el *factum* del impulso, y en tanto que permanece [como] la presuposición no recogida del saber que sólo es “impulsado”.<sup>10</sup> Fundamentalmente, esto indica nuevamente que en Hegel el problema de la génesis y la fundamentación del saber propiamente filosófico no puede ser planteado con precisión a partir de la lógica del impulso o de la causación, tal y como ella puede tener cabida completamente en otras ciencias (ante todo justamente en las ciencias empíricas). La lógica del saber filosófico es más bien la lógica de la auto-disyunción, esto es, de la autodeterminación del concepto en consideración a su “espacio de exposición”, de su ambiente enciclopédico ya recogido conceptualmente, en el que él se encuentra de la misma manera,

---

<sup>10</sup> Sabemos, por ejemplo, cuánto luchó Fichte por concebir al saber filosófico como saber que se autodetermina en forma pura, y con ello poder exponer al mismo tiempo la pura aprioridad y la necesidad del saber. Aquello que fracasa completamente en Fichte, incluso en las versiones tardías de la *Doctrina de la ciencia* –se puede decir: que sin embargo fracasa de una manera grandiosa– debido a que Fichte formula la pregunta por el saber, su verdad y necesidad, en última instancia, todavía de acuerdo al modelo kantiano como [una] cuestión teórica del conocimiento, en Hegel se encuentra resuelto, dado que Hegel no pone por tema (en el modo teórico del conocimiento) *el camino del sujeto al saber*, sino que al revés, pone por tema la forma del saber en su auto-despliegue de su camino –entre otros también, hacia el sujeto.

tal y como se diferencia de él en su determinidad específica (en su auto-ejecución).

Aclaremos de lo que se trata aquí con un simple ejemplo, el ejemplo siempre particularmente provechoso en Hegel acerca del lenguaje: una expresión lingüística concreta, un juicio lingüísticamente desplegado, un teorema llevado a su exposición lingüística poseen *necesidad* lingüística no sólo en el sentido de la rectitud del lenguaje y la pregnancia semántico-estilística, sino que también en el sentido del poder de convencimiento fundado, siempre en la medida en que logremos la impresión de que en esta expresión, en aquel juicio o teorema, el lenguaje mismo se da su determinidad concreta. Esto incluye la referencia al contexto lingüístico, al “espacio de exposición” de la expresión, del juicio o también del teorema, es decir, que comprendemos lo hablado concreto en la autodeterminación del lenguaje ya en su relacionalidad respondiente-correspondiente a un hablar concretamente otro. El hablar concreto, que a la vez es la respuesta a las alternativas lingüísticas, es el hablar necesario, que sin embargo coincide en su necesidad con su libertad, con su autonomía. La palabra necesaria es siempre la palabra libre, en la que resuenan a la vez otras palabras con las cuales se pone en relación. Pero ella está arraigada al mismo tiempo en el fundamento de las palabras en general –lo que vale entonces de manera completamente análoga para el saber filosófico que se demuestra como “necesario”, en la medida en que, en su ambiente epistémico, en su “espacio de exposición”, se mueve libre y responsable en relación a lo sabido que es otro y a lo expuesto en el saber, pero que a la vez pone de relieve el fundamento de todo saber en relación a su otro. La Filosofía es, bajo esta exigencia en general, saber respondiente / correspondiente que al mismo tiempo se compromete en poner de relieve expresamente en todas sus articulaciones la genealogía epistémica de este saber, y se identifica en ello como saber “necesario”. La Filosofía “deduce”: pero no forzosamente en aquel sentido superficial-lógico-formal,



que por regla general está vinculado con el concepto de la deducción, sino que en un sentido abarcador o dialéctico, por medio del cual es afirmado que *ninguna* postura filosófica aparece como expresión del saber meramente inmediato. En lugar de la inmediatez del saber entra aquí más bien la metodología filosófica, esto es, el empoderamiento de la postura sustantivamente libre hacia todo lo que está únicamente dado, con lo que no sólo se completa el impulso crítico de la Filosofía kantiana. Más bien, de nuevo torna aquí claro, qué significa eso de que la Filosofía sea “*esencialmente* Enciclopedia”: todo saber *inmediato* es aquí saber recordado que ha devenido momento, pero que permanece evocable en el todo de la mediación del saber filosófico. Pero antes de regresar una vez más al motivo de la libertad vinculado a esta emancipación metódica, ¿consideremos primero el tercer aspecto principal en el § 7 de la *Enciclopedia de Heidelberg*, donde Hegel plantea la forma enciclopédica fundamental del saber filosófico!

### III

Dicho en forma breve, este *tercer* aspecto señala: “Ella –la Filosofía– es por lo tanto necesariamente *sistema*”. Ya fue abordado el hecho de que el pensamiento de sistema ha sido problematizado, cuando no incluso aborrecido, relativamente poco después de la presentación de la Enciclopedia hegeliana; nombres como Kierkegaard, Nietzsche o después también Adorno son afines a una afirmación como la de Heidegger que sostiene que la época de la “Filosofía de sistema” ha expirado en la perspectiva “histórica del ser”, por un auto-posicionamiento consciente del pensar al exterior de la exigencia esbozada filosóficamente por Hegel. Sin embargo, al investigar más de cerca estos “nuevos” auto-posicionamientos, pronto se llega a la circunstancia de que el pensamiento de sistema se encuentra en sus críticos primordialmente en el sentido de su figura positiva: problematizados y aborrecidos, [los sistemas] llegan a ser residuos

histórico-filosóficos, en el sentido de compendios de lo sabido, en los que no se tiene que profundizar realmente para mostrarles todo lo que no han sabido, mientras, simultáneamente, parecen enterrar bajo la plenitud del papel impreso el pensar viviente, la visión perspicaz, la inspiración completamente inconmensurable. Los “sistemas” son de acuerdo a esta percepción, por un lado, en general, más desiertos de plomo que paisajes florecientes del pensamiento, pero además obstaculizan el resurgimiento de experiencias del pensar nuevas y originarias, de una autenticidad del lenguaje filosófico, y del impulso que ella es capaz de dar. Es digno de nota que en los tiempos de Hegel el malentendido de la exigencia de sistema, tal y como Hegel la plantea, era evidentemente distinto en comparación a aquel dado al cabo de su muerte. Hegel se defiende en el § 8 en contra de semejante malentendido, que entiende respectivamente, bajo el concepto de “sistema”, al punto de vista determinado que un autor filosófico representa de modo particular y típico para él. “Sistema” significa aquí, como Hegel advierte, el “*principio* determinado, diferenciado de los otros”, al que un pensar se encuentra comprometido<sup>11</sup>; él avanza en este sentido hacia la forma básica categorial, desde él es desplegado un suplemento, y al lado de él naturalmente pueden ocurrir también otras formas categoriales. La historia de la Filosofía es entonces, en esta medida, una “historia de los sistemas” llena de vicisitudes, y en relación a la cual puede lamentarse que sean tantos y tan distintos, y que falte aquí el hilo rojo, el vínculo unificador. Por el contrario, Hegel deja en claro que el concepto de “sistema” en este uso no expresa precisamente de qué se trata cuando queremos entender el carácter enciclopédico fundamental de la Filosofía. “Sistema” en Hegel no significa que éste se refiera a un cierto *principio* elegido contingentemente o sólo de manera subjetiva, y que a la salida de éste intenta atar lo múltiple, aquello con lo que la Filosofía tiene que ver; el sistema

---

<sup>11</sup> HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie* (1817), ed. cit., § 8, p. 19.

filosófico no sólo apunta –y esto ya pertenece al paso que da Hegel más allá de Kant– a disolver en forma crítica las certezas simples inmediatas, y en reconstruirlas en vistas al principio que las genera, sino que más bien en superar la inmediatez del señorío de aquellos *principios*. Aquello a lo que Hegel apunta es a una Enciclopedia, no simplemente de los momentos del saber o de “lo sabido”, cuanto más bien a una Enciclopedia de principios o de conceptos de principios, cada uno de los cuales es capaz de iniciar un movimiento concreto del concepto. Esta crucial constatación para la comprensión del concepto de Enciclopedia en Hegel, pero también para su comprensión de la Filosofía, contiene varias implicaciones, de las que quisiéramos brevemente ocuparnos.

1. La *primera* implicación es que, de acuerdo a su exigencia, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel no debe exponer precisamente el desarrollo ya “completo” de la ciencia filosófica, sino que puede limitarse a llevar a la conciencia “los inicios y los conceptos fundamentales de las ciencias particulares” (§ 9). En este sentido se plantea de nuevo, en el nivel del pensar enciclopédico, la *pregunta del inicio* de la Filosofía, o bien, esta pregunta se reformula como la pregunta acerca de una pluralidad de inicios, lo que sucede al mismo tiempo en relación a los diversos espacios de exposición, al interior de los cuales se despliegan los inicios filosóficos concretos en general –en relación al *espacio de exposición lógico*, o también al *de la naturaleza*, ambos siguen lógicas de exposición diferentes, así como también presuponen diferentes conceptos de principios. De la misma manera entonces, al interior de lo Lógico deben distinguirse de nuevo los espacios de exposición del ser, de la esencia y del concepto, en los que la elaboración permanece *enciclopédica*, precisamente mientras persista en el círculo de los conceptos propiamente iniciales y cuyo esfuerzo respectivo pone de relieve en su despliegue hacia la totalidad.

2. La *segunda* implicación es que el concepto de ciencia [*Wissenschaftskonzept*] de Hegel –dicho exotéricamente– no es

precisamente ningún concepto [*Konzept*] en el sentido de un pensar-*arché*, acusado ante todo del lado de los posmodernos: en el sentido del pensar bajo el “señorío” de un “principio de unidad”, y que por lo tanto debe subsecuentemente “violentar” o acallar todas las diferencias aparecidas. Es tan evidente que esta crítica postmoderna permanece presa a un pensar del entendimiento abstracto, o más precisamente de una comprensión sólo analítica acerca del comportamiento de las determinaciones-de-reflexión de la “identidad” y la “diferencia”, y sin embargo parece ser tan útil para clarificar, el hecho de señalar explícitamente que en Hegel se trata, desde el comienzo, de una pluralidad de principios, de *archai*, que justamente deben ser considerados no sólo en su autodeterminación abstracta, sino que primordialmente en su juego, o en su juego de conjunto, en el que, por un lado, ellos ponen de relieve su particularidad, pero al mismo tiempo, por el otro lado, se exploran también el uno al otro. Aquí resulta decisivo el discernimiento de que el concepto filosófico en cuanto tal no cae simplemente “bajo” un principio, sino que relativiza las principialidades concretas en sí mismas, en la medida en que no las deja simplemente como válidas de forma inmediata, sino que las piensa en su mediación. El filosofar enciclopédico es, si se permite la expresión, la capacidad de los principios que se despliega [*sich entfaltende Prinzipienkompetenz*], en la que el énfasis radica en que se trata de una capacidad justamente en el trato también con la *diferencia de los principios* [*Prinzipiendifferenz*].

3. La *tercera* implicación del concepto hegeliano de Enciclopedia yace así en la exigencia de Hegel, que a primera vista tal vez pueda parecer presuntuosa, de *comprender* [*mitzuumfassen*] con la Enciclopedia filosófica a “todas las ciencias verdaderas” (§ 10) en general. El fundamento universal para esta exigencia radica en que cada reunión de saber concebida no sólo de acuerdo al modo exterior de saber, regularmente de acuerdo a puntos de vista pragmáticos (Hegel señala como ejemplo la “heráldica”), debe contener en sí un núcleo del saber que se

despliega por sí mismo, para ser capaz de la verdad en general. Esto es así, por ejemplo en el caso de la matemática, que no en último término *debido a ello* pudo ser considerada desde antaño como la ciencia paradigmática sin más, porque en su caso la existencia del núcleo del saber que se auto-despliega (de forma a priori) ocurre inmediatamente en la superficie, y de manera correspondiente, las ciencias matemáticas determinan también de manera particular el espacio de exposición propio, o bien lo dejan que emerja como constituido por medio de ellas mismas. Pero tampoco es distinto en el derecho, cuando su ciencia no sólo es pues una ciencia “positiva”, cuando el concepto del derecho es conocido como concepto inicial, y puede ser concebido respecto de su auto-interpretación. Finalmente, se podría pensar también en la Teología, para la cual, cada vez que ella es más que una Teología sujeta a la autoridad u obediente a un fin, y en la medida en que tampoco puede ser reducida al conocimiento positivo, de la misma forma debe valer que en ella se trata del auto-despliegue de un concepto de los principios –aquí del concepto del Espíritu absoluto–, ciertamente un argumento que la Teología en el sentido de la prueba ontológica de Dios pudo apropiarse completamente. Pero sea como sea: los conceptos que se despliegan por sí mismos son en cualquier caso conceptos, que a decir verdad no son para la ciencia que ellos fundamentan, pero que sí son temas *en sí mismos* de la Filosofía –en cualquier caso, temas de la *Enciclopedia filosófica*–, que ella considera en un contexto teórico de los principios (por lo tanto, no de la misma manera objetiva, tal y como las ciencias dependientes de ellos). En este sentido, en la Enciclopedia filosófica se trata entonces, una vez más, de la principalidad del principio, y esto de una manera que hace aparecer también a la Enciclopedia como un tipo de teoría general (material) de la ciencia.

4. Finalmente la *cuarta* implicación: el saber sistemático-enciclopédico en sentido hegeliano no sólo es el saber verdadero, necesario y que se reflexiona a sí mismo sobre su espacio de

exposición. Él es, además de ello, el saber libre y que produce libertad –en el sentido preciso de que la Enciclopedia filosófica puede ser entendida como la instrucción de lograr siempre una postura libre respecto a cualquier cuestión filosófica, más allá de todas las certezas simplemente inmediatas y del dogmatismo que resulta de su inmediatez. En este sentido, la *Enciclopedia* puede ser leída también como la *tópica*, cuyo sentido es invitar al despliegue sistemático de un panorama de conceptos de principios filosóficos en sus espacios de exposición respectivos, y a aventurarse con un inicio filosófico propio. El sentido de la *tópica* enciclopédica consiste en clarificar que no hay ningún tema filosófico, ningún objeto que debiera someternos sin más, y ante el cual cesare toda auto-comprensión filosófica. Como “esencialmente enciclopédica”, la Filosofía se sabe como nunca subordinada a un poder de los objetos, sin tener que simplemente negar antes este poder o incluso la realidad de lo objetivo. La Filosofía enciclopédica sabe más bien que siempre hay un punto de vista de la *libertad*, bajo el cual puede ser considerado, o bien debe ser considerado lo objetivo-imperante, si acaso tomamos en serio la comprensión de que no hay ningún principio que sea simple o inmediatamente dominante, sino que, como principio, se encuentra ya en un contexto de conceptos de principios, a partir de los cuales se despliegan los inicios respectivos. Aventurarse en este punto de vista de la libertad significa no en último término poder iniciar con el filosofar en cualquier momento y en cualquier constelación lógica u objetiva. No se requiere para este “iniciar” de ningún empoderamiento externo, pero sí de un aventurar-se en el auto-despliegue del concepto [*Sich-Einlassens auf die Selbstenfaltung des Begriffs*], que somos cada uno de nosotros mismos. La Enciclopedia es, en este sentido de una *tópica* racional, por un lado, algo así como la brújula que nos permite encontrar, en la maleza de las determinidades que nos rodea, en cada caso el punto de vista bajo el cual se ilumina la maleza. Por otro lado, ella contiene sin embargo también el empoderamiento de relacionarse libremente

con esta maleza, en la medida en que ella recuerda, que un filosofar verdadero puede iniciar a cada hora y en cualquier lugar. A diferencia de la ontología, a diferencia también de la “historia del ser”, y más aún a diferencia del escepticismo postmoderno, Hegel enseña que el pensar puede ser el iniciar que se determina a sí mismo, la libertad que se despliega en medio de su entrelazamiento, en su reunión originaria de la determinidad también siempre dada. Al final, el resultado de la ocupación precisamente con aquella de las obras de Hegel, que a muchos parece ser aún como abultada, como seca y colmada de “pensamientos secos”, consiste en que aquí se trata del eterno iniciar en el filosofar –no en el sentido de un simple postulado, tal y como éste se entiende, sino en el sentido de un saber metodológicamente justificado, que en último término, se despidе desde los libros en el pensar realmente efectivo [*das sich zuletzt aus den Büchern in das wirkliche Denken entläßt*]. La aparente paradoja que yace aquí, sería entonces, que con la “finalización” del sistema se trata de nuevo tan sólo del iniciar. Pero este iniciar es ahora justamente un iniciar liberado, no un iniciar que recién empieza, sino que uno cierto de sí mismo. Más allá de esto, aquí puede ser traída la frase del esbozo de Hegel de su lección inaugural en Berlín, citada en el título de esta conferencia, y que dice así: “Pero la Filosofía es, como el universo, *circular* en sí, no es ni lo primero ni lo último, sino que todo es traído y contenido, –*recíprocamente* y en lo *Uno*”.<sup>12</sup>

## Bibliografía

DIERSE, U. Enzyklopädie. Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs. Bonn: Bouvier, 1977.

---

<sup>12</sup> HEGEL, G.W.F. *Berliner Antrittsrede* (1818). GW 18. Ed. W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1995, p. 18 ss.

HEGEL, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1968 ss. (= GW).

Bd. 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817). Eds. W. Bonsiepen / K. Grotzsch, colaboración de H.-Ch. Lucas / U. Rameil. Hamburg 2000.

Bd. 18: *Berliner Antrittsrede* (1818). Ed. W. Jaeschke. Hamburg 1995.

HOFFMANN, Th.S. „Darstellung des Begriffs’. Zu einem Grundmotiv neueren Philosophierens im Ausgang von Kant“. En: *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*. Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag. Eds. H. Busche / A. Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010, pp. 101-118.

KIERKEGAARD, S. *Die Krankheit zum Tode*. Ed. traducción con glosario, bibliografía y el ensayo “Para la comprensión de la obra” [Zum Verständnis des Werkes] L. Richter, 2. Ed. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt., 1995.

MITTELSTRASS, J. „Enzyklopädie“. En: ders. Ed. *Enzyklopädie und Wissenschaftstheorie* Bd. 1. Stuttgart / Weimar: Metzler, 1995, pp. 557-562.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> El autor agradece profundamente al Dr. Pedro Sepúlveda Zambrano por la traducción de esta contribución.



# Naturaleza muerta: el rechazo de la naturaleza por el espíritu en la filosofía de Hegel

Virginia López-Domínguez <sup>1</sup>

## Desarrollo

Muchas veces se ha entendido el inicio de la Filosofía de la naturaleza parangonándolo a la creación divina, pero eso no puede estar más lejos del pensamiento de Hegel. Esta parte de la *Enciclopedia* es en realidad una continuación de la Lógica, que había comenzado gracias a la abstracción de la experiencia <sup>2</sup> y que ahora vuelve a retomarse. Por consiguiente, no alude a una creación real sino sólo se trata de una prolongación del proceso lógico, en el que irán apareciendo las determinaciones que antes se habían separado, comenzando justamente por aquellas que perfilan la experiencia en cuanto tal: el espacio y el tiempo.

En este ámbito, Hegel se opone a los desvaríos de Schelling y los *Naturphilosophen*. Tiene una actitud más comedida, de aceptación de las ciencias empíricas o incluso -podríamos decir - más empirista, porque evita las hipótesis o especulaciones fantásticas (como, por ejemplo, la del flogisto para explicar el calor) y reconoce que la filosofía siempre ha de incluir a las

---

<sup>1</sup> UNAM (México); [www.virginiamoratiel.com](http://www.virginiamoratiel.com)

<sup>2</sup> En el § 2 de la *Enciclopedia*, Hegel afirma que la filosofía es la contemplación pensante de los objetos y que, por tanto, procede de forma totalmente *a priori*. (HEGEL, G. W. F.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Traducción de Ramón Vals Plana, Madrid: Alianza, 1999, p. 100 s.)

ciencias, obra del entendimiento, ya que éstas constituyen su punto de partida. Son, en definitiva, el primer momento de la actividad pensante:

“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. Estos tres lados no constituyen tres partes de la lógica, sino que son tres momentos de todo lo lógico-real, es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero en general”.<sup>3</sup>

Esto significa no sólo que la razón no es naturaleza sino al revés, que la naturaleza es razón, y habrá de ser reconquistada lúcidamente a través de aquélla; “o mejor, a través de los esfuerzos (las ciencias, la técnica y la política) por dominar la naturaleza”<sup>4</sup>. En este sentido, podría decirse que la filosofía hegeliana de la naturaleza no es la imposición directa de la razón al mundo natural sino una reflexión de segundo orden, cuyo primer objeto es el discurso científico. En consecuencia, constituye una teoría de las ciencias, que concentra su mayor esfuerzo en separar la unidad newtoniana de física y matemática, para conectar la naturaleza directamente con la lógica, fundando así una explicación mucho más originaria que la anterior.

De este modo, Hegel se apoya en los desarrollos científicos de su época y sólo sigue a Schelling en contadas ocasiones, por ejemplo, en su preferencia por la teoría de los colores de Goethe en lugar de la de Newton o en las grandes divisiones de los fenómenos naturales como el magnetismo, la electricidad y el quimismo, pero, por supuesto, no acepta el paralelismo entre los fenómenos físicos y espirituales. La naturaleza no es la prehistoria de la razón ni tampoco una es reflejo de la otra, salvo que se piense la naturaleza

---

<sup>3</sup> Enz. §§ 79 ss.; *Enciclopedia*, pp. 182 s.

<sup>4</sup> DUQUE, Félix, “Hegel: De las complicadas relaciones entre la ciencia y las ciencias”, p. 178, en *Thémata: La ciencia de los filósofos* (1996), 167-197.

como un espejo roto en el que sólo se vislumbra la imagen resquebrajada de la razón, nunca la totalidad. La diferencia fundamental entre ambos filósofos atañe a su concepción de la física especulativa y, más concretamente, a lo que significa especulación para cada uno. Por lo demás, las mayores innovaciones de Hegel son la idea de construcción de los cuerpos a partir del desequilibrio entre espacio y tiempo con independencia de la actuación de fuerzas, principio dominante en la física especulativa de Schelling <sup>5</sup>, y la consideración del planeta Tierra como un organismo ya muerto<sup>6</sup>, por tanto, la idea de que el reino mineral es una paralización o cristalización de lo orgánico. Y estas dos aportaciones se deben no sólo al hecho de que Hegel tuvo actividad en el campo de la matemática (en especial, el cálculo infinitesimal, que enseñó en Jena) y en el de la mineralogía, ya que fue miembro de la Sociedad Mineralógica <sup>7</sup>, sino al convencimiento de que la Filosofía de la naturaleza no era propiamente ciencia, puesto que sólo la lógica lo es.

La Filosofía de la naturaleza, en cuanto que es filosofía, consiste en amar al saber, en constituir sólo una aspiración que hace que la razón no pueda dar cuenta exhaustiva de ella. Las huellas de la idea se aprecian en cada configuración concreta, pero el mundo natural desborda por todas partes al concepto:

“La naturaleza es divina en sí, en la idea, pero tal como ella es, su ser no se corresponde con su concepto; es más bien la contradicción no resuelta”. <sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> *Enz.* §§ 260 ss, especialmente § 264; *Enciclopedia*, p. 324 y 336. Dieter Wandschneider (*Raum, Zeit, Relativität*, Frankfurt, 1982) señaló que el principio hegeliano constituye un anticipo de las teorías einstenianas del *continuum* espacio-temporal.

<sup>6</sup> *Enz.* §§ 338 ss. La idea de que la Tierra es un organismo vivo prelude las teorías New Age sobre Gaia. Sólo que aquí se trata de un organismo que ya pereció. Dicho de otro modo, vivimos sobre un cadáver.

<sup>7</sup> Además fue miembro de la Sociedad de amigos de la investigación de la naturaleza de Westfalia. Cfr. KIMMERLE, Heinz: “Dokumente zu Hegel Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)”, en *Hegel Studien* 4 (1967), 21-99, p. 74.

<sup>8</sup> *Enciclopedia*, p. 306; *Enz.* § 248.

De hecho, en el capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la razón, Hegel admite que no hay una continuidad en la naturaleza sino constantes rupturas y lagunas, especies enteras que resultan ininteligibles, porque el concepto impone sobre lo individual una “desenfrenada violencia”:

“Se sigue de esto que, para la observación llevada al hilo de la existencia configurada, sólo puede devenir razón *en cuanto vida como tal*, vida que, sin embargo, no tiene efectivamente en su diferenciar ninguna seriación ni articulación racional, y no es un sistema de figuras fundado dentro de sí”.<sup>9</sup>

El concepto, entonces, sólo se limita a guiar la investigación científica sin saber si alguna vez podrá alcanzar una asíntota entre el sistema natural y el doctrinal.

Pero, además, en Hegel hay una profunda desconfianza hacia la naturaleza porque ella expresa la idea rebajada, la idea caída, su desecho (*Abfall* -y utiliza la expresión del Schelling de 1804 en *Filosofía y Religión-*):

“Lo que le es propio es el ser-puesto, lo negativo, tal como los antiguos captaron la materia en general, como *non-ens*. Así también la naturaleza ha sido enunciada como la caída de la idea desde sí misma, porque la idea bajo esta figura de la exterioridad es inadecuada a sí misma. Solamente ante aquella conciencia que es ella misma en primer término exterior y es por ende inmediata, es decir, la conciencia sensible, aparece la naturaleza como lo primero, lo inmediato o ente.”<sup>10</sup>

La Lógica se había iniciado con la abstracción de la experiencia, de lo dado, y su primera determinación fue la del ser. Una vez llegados al final de esta perspectiva, situados ya en la idea

---

<sup>9</sup> HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del espíritu* (Tr. Antonio Gómez Ramos, Madrid: UAM/Abada Editores, 2010), p. 373; *PhG*, GW 9, 230.

<sup>10</sup> *Enciclopedia*, pp. 206 s.; *Enz.* § 248

misma, la primera mirada que se arroja a la naturaleza nos la devuelve en su aspecto esencial y más rudimentario como algo que ha sido totalmente puesto por el pensamiento y, si el pensar es el ser, la naturaleza entonces se presenta como su objeto, aquello que yace enfrentado al que mira, el opuesto vaciado de todo contenido subjetivo, la nada o el no-ser. Dado que en la filosofía de la naturaleza se rescata lo abstraído en el comienzo de sistema, ahora le corresponde señalar lo que quedó guardado sin asumir en el seno mismo de la idea, esto es, lo inconsciente y lo caótico silenciados, lo que se resistió a entrar en la coherencia a la que obliga la pura inmanencia. De este modo, en este primer momento, la naturaleza exhibe la idea en su máximo grado de alienación, fuera de sí. Por eso, representa el reino de lo irracional, de la locura, del frenesí, de aquello carente de un fin en sí mismo si no es por mediación del hombre. Revela, pues, un ámbito dominado por la dispersión, el dispendio lujoso y la lujuriosa falta de contención:

“En la naturaleza, no solamente el juego de las formas tiene su contingencia desatada y desbocada, sino que cada figura se priva de suyo del concepto de sí misma. Lo supremo hacia lo cual tiende la naturaleza en su existencia es la vida, pero ésta, en cuanto idea meramente natural, está [aún] abandonada a la sinrazón de la exterioridad, y la vitalidad individual está constreñida, en cada momento de existencia, por otra singularidad que le es ajena; ahí por el contrario, en cada exteriorización espiritual, se contiene el momento de la libre y universal referencia a sí mismo”<sup>11</sup>.

En todo caso, la naturaleza presentada al comienzo de la segunda parte de la *Enciclopedia* no es, sin más, lo externo a la idea. Se trata de la exterioridad pura, que es ella misma una idea. Por este motivo, la filosofía de la naturaleza continúa siendo una ciencia filosófica. No se ocupa de objetos concretos e, igual que la

---

<sup>11</sup> *Enciclopedia*, p. 307; *Enz.* § 248.

lógica, sigue manteniendo un único término de consideración: la idea. Sólo que ésta se encuentra ahora bajo la determinación general de la exterioridad <sup>12</sup>, con lo cual la idea resulta rebajada, como si se tratara de una apariencia de ella misma que de suyo la contradice <sup>13</sup>. Y eso resulta incomprensible para el espíritu, porque él es por completo para sí, puramente interior.

En el caso de la naturaleza, en cambio, la exterioridad es total: externa e interna. No sólo se le atribuye el estar fuera de la idea, ante la cual se presenta como el reverso permanentemente expuesto a la mirada, exento de todo contenido, sino que esa nada se incorpora dentro de la propia naturaleza, como si ella fuera horadando el ser e, igual que un gusano, provocara la mutua separación de sus partes. Así, para esta primera visión, que en realidad corresponde a la inmediatez de lo sensible, todo parece subsistir indiferente, en estado de fragmentación y mutuo aislamiento. Como resultado, no se encuentra en la naturaleza libertad alguna. A los ojos de la sensibilidad, se trata de una gran máquina, donde cada engranaje empuja al siguiente y cada causa produce automáticamente el efecto desde el exterior. Aislada de la razón y abandonada a sí misma, “la naturaleza es incapaz de organizarse, es impotente y depende del concepto”<sup>14</sup>:

“Lo inmediatamente concreto es en efecto un conjunto de propiedades que están una fuera de la otra y son más o menos indiferentes una ante otra, ante las cuales es también indiferente, por lo mismo, la subjetividad simple que está-siendo para sí y que las abandona a la determinación exterior y por ende contingente. Eso es [precisamente] la impotencia de la naturaleza, recibir las determinaciones del concepto de modo

---

<sup>12</sup> *Enz.* § 18.

<sup>13</sup> *Enz.* § 244 y 247.

<sup>14</sup> Cfr. PINKARD, R.: *Hegel's Naturalism: Mind, Nature and the Final Ends of Life*, New York: University Press, 2012, pp. 19-22.

meramente abstracto y exponer la realización de lo particular a la determinabilidad exterior”<sup>15</sup>.

La percepción recibe la ordenación externa de esa riqueza infinita y de la pluralidad de formas de una manera arbitraria y contingente. No obstante lo cual, ella ya atribuye libertad a semejante falta de orden, sin comprender que el responsable es el concepto dialéctico, que anida en el interior de la representación sensible, y dirige los peldaños del desarrollo hacia delante, otorgándole racionalidad y confiriéndole desde el principio un sentido inexistente en la naturaleza <sup>16</sup>.

“La dificultad para encontrar la manera de distinguir sólidamente las clases y los órdenes a partir de la contemplación empírica, y en muchos campos, la imposibilidad de hacerlo, reside en la impotencia de la naturaleza para retener firmemente el concepto a lo largo de su ejecución. La naturaleza confunde poco a poco los límites esenciales mediante configuraciones intermedias y defectuosas que proporcionan siempre argumentos contra cualquier distinción fija y [eso ocurre] incluso dentro de determinados géneros, por ejemplo el humano, por causa de los monstruos que, por un lado, hay que adscribir a ese género, pero a los que faltan determinaciones, por otro lado, que debieran contemplarse como propiedad esencial del género. Para poder considerar tales configuraciones como defectuosas, malas o deformes hay que presuponer un modelo ejemplar firme que no puede sacarse de la experiencia, pues ésta ofrece igualmente aquello que llamamos monstruos, malformaciones, entidades intermedias, etc.; y aquel modelo suponía más bien la autosuficiencia y dignidad de la determinación conceptual”.<sup>17</sup>

Sin embargo, aun cuando gracias al concepto el sistema avance hacia la teleología y la dispersión propia de lo espacio-temporal se supere hasta aproximarse a una interioridad similar a

---

<sup>15</sup> *Enciclopedia*, p. 309; *Enz.* § 250.

<sup>16</sup> *Enciclopedia*, pp. 308 s.; *Enz.* § 249 y 250.

<sup>17</sup> *Enciclopedia*, pp. 310 s.; *Enz.* § 250.

la del espíritu, como la que se da en el organismo, que crece desde dentro (según diría Kant, *per intus susceptionem*)<sup>18</sup>, eso no significa que, tras las últimas síntesis de la filosofía de la naturaleza, no subyazga el mecanismo, que mueve al autómatas de forma ciega. Por el contrario, en el fondo éste permanece formando parte de la proposición filosófica, que lo afirma y lo niega al mismo tiempo, aunque a distintos niveles.

Y este tema no es nuevo para Hegel. La exterioridad ya había sido relacionada con la negación en la *Fenomenología*, donde se advierte una separación clara entre el mundo espiritual y el natural, cuando en la “Introducción”<sup>19</sup> se distinguen dos clases de muerte radicalmente opuestas, relacionadas respectivamente con el espacio y el tiempo: la muerte en la naturaleza, que es externa al ser y, por tanto, arrebatada al individuo afectado aniquilándolo, arrojándolo al no-ser, y la muerte en el espíritu, que es interna y, en consecuencia, permite la posterior reconstrucción desde los elementos dispersos, siendo un renacimiento por autosuperación. Dicho con otras palabras, si el espíritu es vida, la naturaleza está muerta, por su inmediatez y por su exterioridad.

Como desarrollo o movimiento completo de un conjunto, ella es, sin duda, un todo viviente, pero lo es en sí, nunca para sí:

“La naturaleza es en sí un todo viviente; el movimiento a través de su proceso escalonado consiste, más concretamente, en que la idea se ponga como aquello que es en sí o, lo que es lo mismo, que desde su inmediatez y exterioridad (que es la muerte) vaya a sí para ser primeramente como [algo] viviente; después empero supere también esta determinación bajo la cual es meramente vida y se produzca hasta [alcanzar] la existencia del espíritu, el

---

<sup>18</sup> *Enz.*, § 249. KANT, I.: *KrV*, “Arquitectónica de la razón pura”, A 833/B 861.

<sup>19</sup> “Lo que está limitado a una vida natural no puede ir por sí mismo más allá de su existencia inmediata; mas hay algo otro que lo empuja más, y este ser-arrancado es su muerte. La conciencia, en cambio, es para sí misma su *concepto*; por eso, ella es, inmediatamente, el salir más allá de sí misma”. *Fenomenología*, p. 151; *PhG*, *GW* 9, 12.



cual es la verdad y el fin último de la naturaleza, y es la verdadera realidad efectiva de la idea.”<sup>20</sup>

En cuanto punto de partida de la filosofía de la naturaleza, esta última ha de ser pensada como pura extensión exenta de determinaciones, un concepto similar al de *khóra* en el *Timeo* de Platón. Precisamente por eso, dicha disciplina comienza con el espacio <sup>21</sup>. A medida que esa naturaleza se va configurando a través de sucesivas mediaciones, se acerca al espíritu. En especial, lo consigue en las últimas determinaciones, cuando la derivación está a punto de sufrir un nuevo giro para acceder definitivamente a la espiritualidad y emprender la vía de la interiorización, el camino del para sí. Concretamente, esto ocurre en el ámbito del organismo animal, ya que sólo puede explicarse significativamente a través de la finalidad, una categoría que define la acción humana, libre. Es en ese momento cuando la naturaleza comienza a cobrar vida, cuando la analogía procede a su completa asimilación con el actuar inteligente.

Sin embargo, la auténtica unión entre espíritu y naturaleza no se produce en ningún momento del sistema de Hegel. Dentro del desarrollo fenomenológico, el punto clave que impide la convergencia de ambos es la falta de reconocimiento de la conciencia respecto de su propio cuerpo. Este punto se halla en el capítulo dedicado a la razón observante, que, en cuanto que es razón, intenta ponerse en paz con el mundo, identificándose con él. En este intento, Hegel estudia la labor de dos disciplinas pseudocientíficas: la Fisiognómica, que considera la conexión entre los rasgos de la cara y la personalidad, y la Frenología, que relaciona distintos aspectos craneales con la mente <sup>22</sup>. Sin

---

<sup>20</sup> *Enciclopedia*, p. 311; *Enz.* § 251.

<sup>21</sup> *Enz.* §§ 254 s. Es interesante observar que el tiempo, tal y como Hegel lo considera en esta parte de la *Enciclopedia*, la de la *Mecánica*, está relacionado con la percepción y, por tanto, aparece especializado. Tiene un carácter fugitivo e implica dispersión (en sus tres dimensiones) en vez de unidad entre el proyecto de actuar y su realización.

<sup>22</sup> *Fenomenología*, pp. 385 s.; *PhG*, *GW* 9, 243 s.

embargo, ante la tentativa de identificación con la naturaleza que representan estas posiciones, concretamente con el organismo humano, la conciencia huye horrorizada, incapaz de admitir que es un trozo de carne o simplemente un hueso, para saltar al campo de la acción y encontrar finalmente su completa identificación en la obra de todos y cada uno (*die Sache selbst*). Este momento supone la entera socialización de la conciencia, porque la obra se escapa de las manos del sujeto responsable de ella y cae en el ámbito del conocimiento, las opiniones y la acción de los demás, incardinándose en un mundo intersubjetivo en el que el resultado de la acción individual se entrelaza con la de la sociedad en su evolución histórica (no se trata tanto de una obra particular sino de lo que ella aporta al asunto mismo). Pero además, la obra de todos y cada uno es una forma clara de objetividad (la cosa misma 23), por lo que la conciencia, al reconocerse en ella, se convierte en espíritu y está en condiciones de emprender las mediaciones propias del siguiente nivel.

Un salto semejante se produce también en la *Enciclopedia*, donde la parte dedicada a la filosofía de la naturaleza sólo recorre el camino que va de la física mecánica hasta el organismo exclusivamente animal. La aparición del cuerpo humano queda relegada al espíritu subjetivo y, concretamente, a su nivel más bajo, el que linda con la naturaleza misma y en el cual la conciencia todavía no se ha abierto paso, tanto menos la libertad cuanto que su aparición se da con posterioridad al desarrollo teórico de la conciencia. Éste es el momento del alma, entendida como sujeto natural de sensación, sentimiento y hábito 24.

Hegel supone en este punto que dicha alma es patrimonio exclusivo del hombre sin comprender que, dado que no hay

---

<sup>23</sup> *Fenomenología*, pp. 477 s.; *PhG*, *GW* 9, 333 s. Obsérvese que el título de esta figura es: “El reino animal del espíritu y el engaño o la cosa misma”, es decir que la conciencia ha accedido al nivel inferior del espíritu, que todavía no es el propiamente humano. Por otra parte, quiero señalar que “asunto mismo” y “cosa misma” son dos posibles traducciones de la expresión “*die Sache selbst*”.

<sup>24</sup> *Enz.* §§ 388 ss.

conciencia, no puede ser plenamente humana. De hecho, nuestra especie comparte con muchos de los animales evolucionados los tres aspectos mencionados, aunque en el caso del último (del hábito), deberíamos hablar más bien de instintos. Dicha subjetividad, englutida todavía por la naturaleza, es para Hegel el alma efectivamente real o corporeizada <sup>25</sup>, sin conciencia ni libertad, donde se establecen las condiciones naturales del temperamento y de la inteligencia, por eso nuevamente emprende en este párrafo sendas críticas a la Fisiognómica y a la Craneología <sup>26</sup>. A diferencia del espíritu, cuyas características esenciales son la negación y el tiempo, esta alma, que es pura naturaleza, está instalada en el reino del ser y de la eternidad de la reiteración natural, y como no cambia, no puede progresar. No hay que olvidar que en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* Hegel rechaza tanto la evolución natural como la hominización y que el punto de partida de su explicación es la rudeza humana. La naturaleza –como dirá Ortega más tarde parafraseando a Hegel- no tiene historia <sup>27</sup>, constituye un gigantesco cuadro sinóptico siempre igual a sí mismo, en tediosa repetición de sus ciclos, porque su principio es la exterioridad, de ahí su impotencia para ir más allá de sí misma y superarse. El concepto, en cambio, tiene poder sobre el tiempo <sup>28</sup> y esto es lo que permite a la humanidad evolucionar. Lo que se aprende de la naturaleza procede de la praxis humana olvidada, porque la teleología consiste en una mera proyección del actuar humano. De

---

<sup>25</sup> *Enz.* §§ 411 ss.

<sup>26</sup> Además, agrega que “el lenguaje es, de manera inmediata, la expresión más perfecta del espíritu”. *Enciclopedia*, p. 468; *Enz.* § 411.

<sup>27</sup> “Pero la naturaleza orgánica no tiene historia; se desploma desde su universal, desde la vida, inmediatamente, en la singularidad de estar ahí y, unificados en esa realidad efectiva, los momentos de la determinidad simple y de la vitalidad singular producen el devenir tan sólo como movimiento contingente en el que cada momento está activo en su parte y en el que se conserva el todo, pero esta agitación está, *para sí* misma, restringida a su punto, porque el todo no está presente dentro de él, y no lo está porque no está aquí *para sí* en cuanto todo”. *Fenomenología* p. 373; *PhG, GW* 9, 231.

<sup>28</sup> *Enz.* § 258 nota.

hecho, el capítulo dedicado a la filosofía de la naturaleza comienza precisamente recordando ese olvido <sup>29</sup>.

En el fondo, la brutalidad es también el punto de partida de la dialéctica del reconocimiento intersubjetivo: una conciencia descarnada, no humana, que experimenta el mundo como objeto de consumo o de dominio, reproduciendo en su funcionamiento la lucha animal por la supervivencia. Así, al inicio del capítulo de la autoconciencia, el sujeto actuante aparece en su forma más rudimentaria como apetito (*Begierde*) <sup>30</sup>. Y esto significa que no se trata tanto de la voluntad, que a causa de su plenitud se desborda en actos, sino del deseo, que se funda en la carencia y consiste en una afirmación que aniquila lo que lo rodea para integrarlo en su propio ser, como cuando se tiene hambre y se necesita comer. Así, la satisfacción que produce la identidad conseguida es siempre parcial, se agota al devorar su objeto y, por ello, el deseo renace constantemente, razón por la cual la conciencia descubre que lo que necesita es otra conciencia en la que reconocer y afirmar su propia libertad, en una relación especular que le permita reflejarse, objetivarse a sí misma. Y, dado que la conciencia no es aún consciente de sí misma, por lo cual no puede controlar sus instintos y se deja gobernar por el apetito animal, el reconocimiento del otro se convertirá en una lucha a muerte, que terminará con la esclavización del prójimo, con la dialéctica del amo y el esclavo <sup>31</sup>.

Esta falta de reconocimiento e identificación del espíritu con la naturaleza conducen a una deshumanización de la razón, que, colocada por encima de lo natural sin haber mediado

---

<sup>29</sup> “En su acción [*praktisch*], el ser humano se comporta con la naturaleza como con algo inmediato y exterior, y él mismo [se comporta] como un individuo inmediatamente exterior y por ende sensible, que sin embargo se toma a sí mismo, con razón, como fin ante los objetos de la naturaleza. La contemplación de tales objetos bajo ese respecto da [como resultado] el punto de vista teleológico finito (§ 205). En éste se encuentra la presuposición correcta (§§ 207-211) de que la naturaleza no contiene en sí misma el fin absolutamente último”. *Enciclopedia*, p. 303; *Enz.* § 245.

<sup>30</sup> *Fenomenología*, pp. 246 ss.; *PhG*, *GW* 9, 103 ss.; *Enz.* §§ 426 ss.

<sup>31</sup> *Fenomenología*, pp. 256 ss.; *PhG*, *GW* 9, 115 ss.; *Enz.* §§ 431 ss.

suficientemente con él, sin convertirse en hombre de carne y hueso, concibe el mundo como objeto de dominio, arrastrando los defectos del paso que no ha dado y reproduciendo en su funcionamiento la lucha animal por perseverar en la existencia. Las consecuencias de esta visión que el hombre tiene de sí y de su entorno y en la cual todavía no se ha superado de verdad la separación entre exterioridad e interioridad serán realmente espectaculares en el ámbito sociopolítico, empezando por el derecho, considerado como “segunda naturaleza”. Por lo pronto, anticipamos que, al plantear el encuentro intersubjetivo originario de un modo agresivo, el Estado se convertirá en un mediador necesario para evitar la vuelta al estado de naturaleza, que es el de la lucha y el sometimiento indiscriminado.

En el ámbito de la fundamentación del derecho, desarrollado con anterioridad a la moral -igual que ocurre en Fichte <sup>32</sup>, es decir, según una posición realista, que se aparta del jusnaturalismo kantiano-, la libertad que, en su afán de concreción, requiere una limitación optará por elegir como campo de ejecución -a diferencia de Fichte-, no el cuerpo sino los bienes <sup>33</sup>. La apropiación se realizará sobre las cosas naturales, que no tienen conciencia y que, precisamente gracias a este proceso, entran a formar parte del mundo espiritual. Como resultado, el sujeto jurídico será el propietario y la propiedad privada inviolable. El segundo momento del derecho, el del contrato <sup>34</sup>, se convertirá en una transacción puramente económica, ya que ha surgido de la apropiación de una naturaleza no humanizada, que no puede tener derechos porque carece de libertad y personalidad. La familia como primer estadio de la eticidad expresará su libertad en la propiedad familiar, por lo que los bienes se harán hereditarios, si bien gravados por el

---

<sup>32</sup> Cfr. FICHTE, J. G.: *Fundamentación del derecho natural según principios de la Doctrina de la ciencia* (1796).

<sup>33</sup> *Enz.* §§ 488 ss.

<sup>34</sup> *Enz.* §§ 493 ss.

mayorazgo (con lo cual se sigue siempre la ley natural del más fuerte) 35. En la constitución política el estamento sustancial será el de los propietarios, cuya independencia se basa en la tenencia de bienes raíces. El Estado, cuya función es la de proteger su propia existencia en cuanto que es el mediador privilegiado de las relaciones de sus ciudadanos, tendrá que velar por los niveles inferiores que lo sustentan y, consecuentemente, habrá de ser garante de la propiedad privada, proteger la familia, además de afirmar su propia libertad plasmándola en un territorio a defender frente a otros sujetos como él, es decir, contra otros Estados 36. La guerra será la solución a los conflictos interestatales 37 y la historia el tribunal universal, con lo que se impondrá la lógica de la victoria material como criterio externo de racionalidad 38. La meta del cosmopolitismo perderá así su sentido, perfilándose el fantasma de la guerra perpetua o, quizás, ¿por qué no?, el de un imperio universal que consiga someter a los demás Estados. Sólo la prohibición a los filósofos de entregarse a la profecía los conjura, pero no quita el tremendo malestar que produce la lucidez de Hegel al analizar y profundizar en las bases del Estado de su época, bases que posibilitarán un desarrollo futuro que nosotros ya hemos podido ver.

En las *Lecciones sobre Filosofía de la historia universal* se dedica todo un capítulo de la “Introducción Especial” a la conexión de la historia con la naturaleza, en el que se estudia, siguiendo la

---

<sup>35</sup> *Enz.* § 520.

<sup>36</sup> *Enz.* §§ 535 ss.

<sup>37</sup> *Enz.* §§ 545 ss.

<sup>38</sup> *Enz.* §§ 548 ss.; *Enciclopedia*, p. 566. Sobre estas cuestiones, también HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* (Traducción José Gaos; Madrid: Revista de Occidente, 1974, 4ª edición), pp. 90 ss. Hegel utiliza aquí un juego de palabras de difícil traducción al español: “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht”, que, en verdad, es un verso del poema de Schiller *Resignación*, compuesto entre 1784 y 1785. De algún modo, el título del poema ya pone de manifiesto ese realismo de los hechos consumados que será característico del pensamiento de Hegel y se expresa en la famosa frase de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*: “Todo lo racional es real” y viceversa. La historia no puede alterarse ni genera posibilidades de cambio: sólo puede interpretarse.

tradición abierta por Montesquieu, la incidencia de los factores geográficos en el devenir de los pueblos. Pero, si ahora echamos mano de la idea de paralelismo entre el desarrollo de los pueblos y de las conciencias individuales utilizada por Hegel en el siguiente capítulo sobre la división de la historia universal <sup>39</sup>, y recurrimos nuevamente a la *Enciclopedia*, donde se indica que esta incidencia se da, a nivel individual, en el “alma real o corporeizada”, tendremos que concluir que la naturaleza forja el temperamento de los pueblos y no el carácter de su espíritu, es decir, que se trata de una incidencia anterior a la aparición de la conciencia y de la libertad, en definitiva, de una determinación natural aplicable sólo a la prehistoria, ya que -como dice Hegel- en este momento no se detecta ningún progreso sino sólo la inquietud de la reiteración, lo que da por resultado una historia ahistórica <sup>40</sup>. De este modo, de nuevo se produce aquí esa falta de reconocimiento e identificación del espíritu con la naturaleza que desemboca en una razón descarnada, que termina por reproducir los fallos del paso que no ha sabido dar: la violencia y el sometimiento de lo que se le opone. Las consecuencias serán entonces similares a las que mencionábamos para la fundamentación del derecho, sobre todo si se tiene en cuenta que en sus lecciones de filosofía de la historia Hegel identifica Estado y pueblo.

Pero, además, Hegel profundiza aquí en otros temas que se incardinan coherentemente dentro del todo sistemático y que, por tanto, reflejan ese momento del sistema en que no se superó la

---

<sup>39</sup> Como resultado del capítulo anterior, Hegel concluye que la historia universal sigue el mismo derrotero del sol visto desde la Tierra, va de oriente a occidente iluminando pueblos, y a continuación agrega: “El sol es luz y la luz es la simple referencia universal a sí misma; es, por tanto, lo universal en sí mismo. Esta luz universal en sí misma es, en el sol, un individuo, un sujeto”. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, cap. 3: “División de la historia universal”, p. 202. Cfr. *ibidem*, p. 103.

<sup>39</sup> Ciertamente Hegel afirma que “este vislumbre aparece como algo más que la mera ley natural, más que la luz sin conciencia y sin fuerza”, pero agrega que “no es todavía la luz de la personalidad que se conoce a sí misma” y que “también esta historia es predominantemente ahistórica, pues es solamente la repetición del mismo ocaso mayestático”. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, p. 203.

escisión, por ejemplo, la interpretación del espíritu del mundo como interacción de espíritus nacionales en lucha, la necesidad de admisión de un único pueblo que represente en cada época el espíritu del tiempo, el reconocimiento de individuos de importancia histórica mundial. En todos estos casos, la idea se mueve con la necesidad inconsciente de la naturaleza, esclavizando a los individuos a través de sus pasiones, pero no para sintetizar lo natural con lo espiritual sino para abandonar los instrumentos que ha utilizado, como cáscaras sin vida, una vez conseguido el objetivo, que no es otro que el de su propia victoria. La razón actúa en la historia con astucias, siguiendo un criterio claramente pragmático <sup>41</sup>: su meta es el éxito y la prueba del mismo se da en los hechos, de ahí que sea una razón esencialmente histórica. Su victoria implica siempre la derrota de lo no-espiritual: del individuo, de las pasiones, de la naturaleza, y por eso su avance, a pesar de ser el de la vida misma, rezuma infelicidad y siembra muerte en torno suyo.

Sin duda, hay que reconocer que gracias a esta interpretación la historia ha quedado perfectamente comprendida en su despiadada grandeza y su cruel racionalidad, pero para poder hacerlo, Hegel ha cerrado las puertas hacia el futuro, esa dimensión temporal que rige la búsqueda de una estrategia hacia la progresiva implantación de una sociedad más libre y más justa. El rechazo hegeliano a interpretar desde el futuro cierra la historia <sup>42</sup> y la detiene en un punto que justifica y legitima. La suya sólo es la narración que Europa, en cuanto término de la perfecta razón universal, hace del pasado. Una Europa, que ya avanza firme por la senda del capitalismo y se prepara para la revolución industrial,

---

<sup>41</sup> *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, p. 97.

<sup>42</sup> De ahí la famosa frase del Prólogo de la filosofía del Derecho: “Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, entonces ha envejecido una figura de la vida y, con gris sobre gris, no se deja rejuvenecer, sino sólo conocer: el búho de Minerva sólo levanta su vuelo al atardecer”. HEGEL, G.W.F.: *Fundamentos de la filosofía del Derecho* (Traducción Carlos Díaz: Madrid, Libertarias/Prodhufl, 1993).



amparada en una razón instrumental que sólo puede ver la naturaleza como un lugar de expolio o usufructo, no como casa sino como intemperie. Una naturaleza, frente a la cual hay que protegerse y luchar, a fin de dominarla y avasallarla, para poner al servicio del hombre su inmenso poder <sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Para el estudio de la filosofía hegeliana de la naturaleza, aparte de las obras mencionadas en las notas anteriores, recomiendo los siguientes textos, fáciles de encontrar en Latinoamérica: FERREYRA, Julián: "Hegel y Deleuze: filosofías de la naturaleza", en *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXIX, N° 1, 2017; HOULGATE, S.: "Reason in Nature" en: *An Introduction to Hegel*: Malden, Blackwell, 2005; PETRY, M. J.: *Hegel's Philosophy of Nature*, Londres: Allen and Unwin, 1970; STONE, A.: *Petrified Intelligence, Nature in Hegel's Philosophy*, New York: SUNY, 2005.



# O método do conhecimento filosófico na lógica da Enciclopédia de Hegel

Werner Ludwig Euler <sup>1</sup>

## 1. Introdução

Tendo como fundamento o capítulo sobre a *ideia*, no fim da *Ciência da Lógica* da *Enciclopédia* (1817, 1830), gostaria de ilustrar, nesta contribuição, em primeiro lugar, como Hegel concebe o método do *conhecer* filosófico (em diferença com o método matemático); em segundo lugar, qual posição e qual função cabem à “dialética” nele; em terceiro lugar, qual significado “o” método tem finalmente para a *Ciência da Lógica* e para a filosofia.

A questão de um método filosófico apropriado a seu objeto já foi posta e discutida na filosofia da Antiguidade (por ex. no “Parmenides” de Platão).<sup>2</sup> Hegel oferece aparentemente mais alta atenção e respeito a essas considerações iniciais e ele parece agradecê-los muito no que diz respeito ao desenvolvimento de seu próprio método especulativo, ou seja, *absoluto*. No que tange ao método da Metafísica racional, assim como a substituição feita pela crítica de Kant, pontos de conexão não menos críticos e positivos deixam-se descobrir na ideia do conhecer de Hegel.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal de Santa Catarina; e-mail: werner.euler@web.de

<sup>2</sup> Veja-se Mesch, Walter (2007): *Hegel und die Bewegung der Idee. Zur platonischen Vorgeschichte der spekulativen Dialektik*. Em: Bubner, R. e Hindrichs, G. (Orgs.). *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005. Stuttgart: Klett-Cotta 2007, 182-205.

Antes de tudo, a filosofia moderna se ocupava principalmente de questões de método, isto é, Descartes,<sup>3</sup> os racionalistas clássicos a partir de Espinosa até Wolff<sup>4</sup>, e finalmente Kant, que chamou sua *Crítica da Razão Pura* “um tratado do método”.<sup>5</sup>

Naquela época o método, segundo a sua função, era considerado como um meio, ou seja, como uma espécie de *instrumento* com cujo auxílio, a verdade de um conhecimento como resultado de uma investigação filosófica sobre a relação entre sujeito e objeto e suas condições, era garantida. Um autor como Christian Wolff acreditava que o conhecimento verdadeiro era tanto mais certo quanto mais o seu método permitia a aproximação do modelo da matemática, isto é, quanto mais ele correspondia à construção formal segundo o exemplo da Geometria de Euclides. Deste modo, por meio dos procedimentos rigorosos a partir das definições, por axiomas, postulados e teoremas que precisavam de provas e corolários, conclusões podiam ser tiradas. Por razões determinadas, Hegel refuta esse ideal de método como um meio inapto para a filosofia.<sup>6</sup>

Quanto a Kant, sua atitude sobre o ideal do método matemático é ambígua. Por um lado, ele percebe empecilhos advindos da natureza da filosofia mesma, para adotar o método matemático pelo filosofar. Por outro lado, ele recomenda a adoção

---

<sup>3</sup> Antes de Descartes já nos escritos de Jacopo Zabarella (1533-1589): Zabarella, J. *Über die Methoden (De methodis). Über den Rückgang (De regressu)*. Eingeleitet, übersetzt und mit kommentierenden Fußnoten versehen von Rudolf Schicker. München: Fink 1995.

<sup>4</sup> Veja-se Hegel, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), Vol. I, *A Ciência da Lógica*. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyala, 1995, 3ª edição 2012 (Enc<sub>3</sub>), § 231 O (Observação). Cf. Enger, H.-J. (1983). „Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant“. Em: Schneiders, W. (Org.). *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg 1983, (Studien zum achtzehnten Jahrhundert Bd. 4), 48-65.

<sup>5</sup> Kant, I. *Crítica da Razão Pura* (CRP), B XII.

<sup>6</sup> Veja-se Enc., § 178 O; Enc<sub>3</sub>, § 229 A (Adendo).

do método de Wolff por causa de seu rigor e de sua exatidão, e ele mesmo o segue nos seus *Primeiros princípios metafísicos das Ciências Naturais* (1786).

Com base nesta constelação, Hegel chega à perspectiva de que não se pode fundamentar o tratamento dos assuntos das ciências pelas noções matemáticas (especialmente pelo conceito da *quantidade*), visto que essas não contribuem na determinação essencial daqueles. Antes, é requerido isso que na Lógica de Hegel constitui o “conceito”, seu movimento e seus momentos, isto é, o conceito objetivo como “ideia”. Do conceito resulta que o método de filosofar não é um meio, que pode ser pressuposto e depois aplicado à filosofia como uma espécie de um conjunto das regras independente da filosofia e de seus objetos, mas que resulta por si mesmo a partir da dinâmica do conteúdo e do desenvolvimento da própria lógica.

## 2. O conhecer finito

### 2.1. O conhecer finito

Visto da perspectiva da estrutura formal, o capítulo sobre o *conhecer*<sup>7</sup> não é construído tanto detalhado e, quanto ao conteúdo, não é desenvolvido tanto rico como o capítulo correspondente (“A ideia do conhecer”) na grande Lógica. As matérias são, de um lado, muito compactos; de outro lado, a estrutura torna-se, por essa mesma razão, mais transparente e mais clara.

A *ideia* é essencialmente um processo.<sup>8</sup> Ela abrange três momentos: A *vida*, a ideia enquanto *conhecer*, e a *ideia absoluta*.<sup>9</sup> A ideia e o conhecer são vivos, na medida em que a dinâmica do conceito é ativa neles, isto é, age como “alma” do conteúdo. Portanto, ambos são construídos como um organismo.

---

<sup>7</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, §§ 223-235.

<sup>8</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 215.

<sup>9</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 215 A.

O sinal do conhecer é, primeiramente, o distinguir da ideia dentro de si mesma, pelo qual se *pressupõe* si mesma como “*universo exterior*”.<sup>10</sup> Daí resulta uma duplicação da ideia. Essas duas ideias são *em si* (isto é, como vida) idênticas. Elas se referem apenas relativamente uma a outra; nesta medida são *finitas*.<sup>11</sup> A supressão da separação é um processo – o processo do conhecer da ideia – dito de um modo mais exato, é um processo duplo do negar das determinações unilaterais da ideia, dirigido por um motivo (impulso, “*Trieb*”) da razão.<sup>12</sup>

Por conseguinte, o conhecer é *finito* na medida em que pressupõe o diferente como um “mundo previamente *encontrado*” pelo qual é limitado.<sup>13</sup> A expressão “mundo”, aqui, denomina obviamente o mesmo como na *Enc<sub>3</sub>* (§ 227) o ente (o diferente) em frente do conhecer, ou seja, os “*fatos*” da consciência ou da natureza como pressuposições.

Mas, segundo Hegel, nessa pressuposição está uma inversão das coisas e de suas relações. O conhecer chega, por isso, na contradição consigo, enquanto tem o intento, por um lado, tomar as coisas “como elas são”, e, por outro lado, afastar o analisado (as matérias “abstratas”), concebido como isolado para si mesmo, do objeto do conhecer (como aqui, da consciência).

Para sair dessa finitude limitada do conhecer, e para chegar ao método adequado (absoluto, infinito) do filosofar, o pensar percorre três níveis do conhecer finito. Mas, a verdade atingida no final pelo conhecer, é mesma ainda finita, ou seja, ainda não é a verdade do *conceito*. Está apenas uma relação puramente externa entre conceito e objeto. Mas, esse agir, primeiramente apenas

---

<sup>10</sup> Hegel. *Enc<sub>3</sub>*, § 223.

<sup>11</sup> Hegel. *Enc<sub>3</sub>*, § 224.

<sup>12</sup> Hegel. *Enc<sub>3</sub>*, § 225. Sob o „impulso do saber para a verdade“ (*Enc<sub>3</sub>*, § 225) pode-se entender a retomada de um pensamento, pelo qual Aristóteles começa sua *Metafísica*: *Todos os seres humanos naturalmente tendem para saber* (980a 22) (Aristóteles. *Metafísica*. Tradução e nota: Edson Bini. 2ª edição. São Paulo: edipro edições profissionais ltda. 2012).

<sup>13</sup> *Enc<sub>1</sub>*, § 173; *Enc<sub>3</sub>*, § 224.

exterior do conhecer, já está “sob a direção do conceito, cujas determinações constituem o fio interior do progresso”.<sup>14</sup>

Nessa passagem do conhecer finito para o conhecer absoluto, Hegel distingue e crítica as formas do método desenvolvido na Metafísica tradicional para integrar as determinações relacionadas em sua própria concepção do conhecer absoluto. Todas essas posturas criticadas são negadas e suprassumidas no método absoluto. Em primeiro lugar (no primeiro nível) encontramos a distinção entre método *analítico* e *sintético* em relação a *definição*.

A crítica rigorosa de Hegel a todas formas de regulamentação metódica dos caminhos do conhecer e de sua fixação em uma teoria do conhecimento, aparecidas antes de sua época, significa que essas formas criticadas são suprassumidas e conservadas na ideia lógica como “momentos”. A sua negação não as dissolve em nada. Antes, elas formam no conhecer, que prossegue em processo, níveis da passagem imperfeitos da autodeterminação da ideia para a forma absoluta como “método”. As formas ainda pouco desenvolvidas são resumidas sob o título “conhecer finito” e tratam dos métodos *analítico* e *sintético*.

Infelizmente, por falta do espaço não posso considerar mais intensamente os comentários extraordinariamente interessantes de Hegel, nem a efetuação de sua crítica às opiniões tradicionais sobre o método, como estavam representadas pela Metafísica anterior; tampouco posso falar das conseqüências em relação à própria concepção da Metafísica de Hegel no interior da Lógica.<sup>15</sup> Esses assuntos são parte do tema de um projeto da pesquisa que eu vou desenvolver sob o título “A Lógica da Metafísica de Hegel”.

---

<sup>14</sup> Hegel. Enc., § 226.

<sup>15</sup> Sobretudo, a seção „A. Primeira posição do pensamento a resposta da objetividade metafísica“ (Enz., §§ 26-36) no „Conceito preliminar“ da *Enciclopédia* é instrutiva neste respeito.

## 2.2. Método analítico e Método sintético

Primeiramente, uma nota sobre a consideração comum dos métodos analítico e sintético, que se encontra no Adendo do parágrafo 229 da *Enc.*<sup>3</sup>. Conseqüentemente, Hegel crítica especialmente a observação (execução) do método analítico, ou seja, sintético, de livre arbítrio, como se se pudesse selecioná-lo sem problemas. Pelo contrário, a decisão depende da forma do objeto a ser investigado. O método deve se dirigir para essa forma objetiva.

Contudo, o conhecer *analítico* se dirige para o objeto na forma da singularidade e tenta reconduzir esse singular ao universal que tem o significado de uma abstração. Esse modo analítico do conhecimento é, para Hegel, característico para a postura do Empirismo como tal, especialmente da versão de Locke.<sup>16</sup> Se pudesse comprovar esse método com facilidade também na Metafísica Wolffiana, a saber, na função da *Psicologia empírica*.<sup>17</sup>

O método analítico do conhecer finito consiste substancialmente na operação da abstração (enquanto forma da universalidade),<sup>18</sup> que parte dos “fatos” dados (por ex., da consciência), a saber, conteúdos da percepção ou das intuições, e chega a um universal abstrato (como o gênero, a força, ou a lei).<sup>19</sup> (Esse procedimento lembra também do classificar pela faculdade de juízo que reflete, na natureza empírica na *Crítica da Faculdade*

---

<sup>16</sup> Hegel, G. W. F. *Enc.*, § 227 A.

<sup>17</sup> Sobre o conceito de conhecer em Wolff, isto é, do recebimento do conceito (notio), ou seja, da ideia de uma coisa, cf. Wolff, Chr., *Psychologia Empírica*, § 51. Cf. Pereira, Th. C. Ribeiro. *A Unidade da Psicologia no Pensamento de Christian Wolff*. Juiz de Fora 2017 (tese de doutorado), pág. 78; Araujo, S. de Freitas / Pereira, Th. C. Ribeiro. “La idea de psicología racional en la Metafísica Alemana (1720) de Christian Wolff”. Em: *Universitas Psychologia* Vol. 13, No. 5 (Bogotá, Colombia, 2014), 15-26.

<sup>18</sup> Hegel. *Enc.*, § 174.

<sup>19</sup> Hegel. *Enc.*, § 229 A.



do Juízo de Kant).<sup>20</sup> Fica, por ex., no comportamento do Psicológico empírico, que prática uma ação da consciência, enquanto se aponta, durante sua observação, aos aspectos analisados e fixa deles. O objeto analisado assim assemelhar-se a uma cebola, “[d]a que se retira uma casca depois da outra”.<sup>21</sup> As cascas da cebola representam os passos da abstração que seguem um a outro, por quais se queria penetrar da fora ao interior.

Portanto, nesta medida, naqueles métodos tradicionais está metido um “formalismo”, que Hegel crítica e que quer superar. É que esse formalismo consiste em que a universalidade abstrata, abstraída das intuições sensitivas, é vista e utilizada como uma identidade acabada e determinada do conceito e do objeto, que ainda necessitasse de uma construção e prova. Quanto a Geometria, esse tipo de método sintético pudesse talvez ser suficiente para o conhecimento matemático. No entanto, a filosofia exige das determinações *verdadeiras* do conceito.

O método *sintético* não designa nada completamente diferente do que o método analítico, embora seja caracterizado por um procedimento inverso.<sup>22</sup> Ele é, em todo o caso, um movimento, um processo.<sup>23</sup>

O método *sintético* parte da universalidade como uma universalidade *determinada* (concreta). Ele não se liga simplesmente ao resultado do método analítico (como acontece na relação entre a psicologia empírica e a psicologia racional na Metafísica de Wolff), embora apareça assim.

Chama-se *método sintético*, segundo o parágrafo 175 (Enc<sub>1</sub>),<sup>24</sup> “a recepção (o acolhimento) do objeto” na forma do

---

<sup>20</sup> É que o procedimento da *classificação* (Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), *Primeira Introdução*, secções V e VI). Veja-se, Hegel, *Ciência da Lógica*, *Terceiro Livro*, “A Ideia do conhecer”, “A Divisão” (Die Einteilung), parágrafos 4-8 (GW 12 (1981), 217-220).

<sup>21</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 227 A.

<sup>22</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 228 A.

<sup>23</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 228 A.

<sup>24</sup> Cf. Enc<sub>3</sub>, § 228.

conceito do entendimento determinado. O conceito do determinar sinteticamente de Kant é subordinado a esse método, na medida em que tanto a relação do conceito à intuição como em geral o mencionamento do sintético a priori são presentes naquele processo. Considerado mais próximo, o método sintético significa em Hegel “o desenvolvimento dos momentos do conceito no objeto”.<sup>25</sup>

Em primeiro lugar, a escolha do método – qual é o primeiro e o precedente, e qual é a consequência – é considerada como arbitrária. A razão para esse mal entendido é de que ambos partem apenas de um “*pressuposto exterior*”.<sup>26</sup> Mas, segundo a “natureza do conceito”, o procedimento analítico tem de ser o primeiro. Pois, consiste em levar o dado empírico na *forma* do universal abstrato, que é a pressuposição da *definição* e de seu desenvolvimento segundo o método sintético. Isso concerne, de um lado, ao conhecer finito, e de outro lado, aos dois métodos como modelos matemáticos. Ambos são, como separados, segundo Hegel, – como se esclarece “por si mesmo” – inúteis para o conhecer filosófico. A aplicação deles é, portanto, um “abuso”. Pois, para o conhecer filosófico, assim bem que para o início como tal, tem que valer, que não dependem de tais pressuposições. Na filosofia Wolffiana, esses métodos foram aplicados constantemente, e por isso, também para Hegel valem apenas como “Metafísica do entendimento”,<sup>27</sup> já que os conceitos, que utiliza, são conceitos do entendimento.

O conhecer finito recebe, como tudo limitado, só seu “valor” como momento do todo, isto é, da ideia. Sabemos “que o conteúdo é o desenvolvimento vivo da ideia”.<sup>28</sup> A ideia enquanto forma absoluta é o escopo e o fim final (Endzweck) do desenvolvimento de seu conteúdo, a qual olha em retrospectiva. A forma contém

---

<sup>25</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 228 A.

<sup>26</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 231 O.

<sup>27</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 231 O.

<sup>28</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 237 A.

essa “retrospecção” (como conclusão da vida). O desdobramento do todo (a partir da retrospecção) é esse que Hegel chama “o método”.

### **3. O conhecer absoluto.**

#### **3.1. O método.**

A *ideia absoluta* é essa ideia que se tem si mesma como o objeto, ou seja, “a ideia que se pensa a si mesma” (a ideia lógica). Todas as determinações são unidas no seu objeto.<sup>29</sup>

A *ideia absoluta* é a unidade e a verdade da *ideia da vida* (como ideia em si) e da ideia do *conhecer* (como ideia para si). No conhecer finito o desenvolvimento da ideia foi o *nosso* objeto. Contudo, no conhecer absoluto a ideia é objetivo a si mesma. Hegel identifica a ideia com o *nóesis nóeseos* na Metafísica aristotélica (como a forma suprema da ideia).<sup>30</sup>

A *ideia absoluta* não tem o significado nem do passar, nem do pressupor, mas é a *pura forma* do conceito.<sup>31</sup> Ela intui o seu conteúdo, a saber, como essa forma mesma. Ela é o distinguir de si e a identidade consigo. Nessa identidade (que não é uma formal, mas da matéria) é contido a forma como “o sistema das determinações do conteúdo”. Enquanto forma, a ideia é, frente de seu conteúdo, o “*método*”.

A *forma absoluta* – isso é que Hegel reivindica a demonstrar na última seção do capítulo sobre a ideia – contém exaustivamente o conteúdo do desenvolvimento das determinações lógicas, a saber, segundo ao desdobramento de três níveis do “conceito” (universalidade, particularidade, singularidade). Portanto, não depende de nenhuma pressuposições externas e é exclusivamente seu próprio objeto. Como forma incondicionada e universal de

---

<sup>29</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, §§ 236-244.

<sup>30</sup> Veja-se Aristóteles, *Metafísica*, livro XII (A), cap. 9, 1074b (Edição Bini, 315).

<sup>31</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 237.

todas determinações lógico-conceituais, ela cobre simultaneamente todos os objetos pensáveis, investigados pela Lógica.<sup>32</sup>

A *forma absoluta* é, ao mesmo tempo, o universal, mas não como abstrato, porém como “a forma absoluta” na qual todas as determinações da Lógica, todo o conteúdo, são “retornadas”. Também o propósito (fim) (Zweck) e a vontade da ideia prática pertencem à realização da ideia. O conteúdo da ideia desdobra a vida total da ideia, do desenvolvimento a partir do início (que consiste na imediatidade que significa a vida) – assim como a vida do homem mesmo, no final, se mostra como satisfeito e preferido.<sup>33</sup>

Que diz respeito ao conceito de *método* de Hegel, vale especificamente que se divide em três etapas do desenvolvimento da Lógica: *Início*, *progressão* (continuação), e *fim*; além disso, que – em diferença à maneira da consideração tradicional – seus momentos nem seguem um após outro, nem podem ser escolhidos arbitrariamente. Pelo contrário, o método é, já a partir do início, simultaneamente analítico e sintético. As determinações (“momentos”) desse método devem ser investigados.

Na *ideia absoluta*<sup>34</sup> se conclui tanto a determinação da ideia, tanto quanto é *lógica*, como em geral o caminho do desenvolvimento da Lógica, cujo conteúdo é determinado pelo movimento do conceito, ou seja, antes, progride a partir de si mesmo. A “Dialética”, isto é, a negatividade do conceito, tem cuidado para essa progressão. Que a ideia absoluta significa, se pode dizer das perspectivas diferentes. Uma das mais importantes determinações é de que o conceito da *ideia* se tem si mesmo como objeto, e é que esse objeto esforça em si todas as determinações, que apareceram. Nesse ponto, no fim do desenvolvimento, o

---

<sup>32</sup> A este respeito, sobretudo o texto da seção “A. Primeiro Posição do Pensamento a Respeito da Objetividade” (Enc<sub>3</sub>, §§ 26-36), no “Conceito Preliminar” da *Enciclopédia*, é instrutivo.

<sup>33</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 237 A.

<sup>34</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 236.

movimento do conceito parou. Todas as determinações da *ideia absoluta* também são transparentes.<sup>35</sup> E porque além desse ponto final, que foi o destino do desenvolvimento, não é possível mais de desenvolvimento como “passar” ou “pressupor”, ou seja, o conteúdo – tanto quanto se concerne às determinações lógicas – não mais pode ser expandido, a *ideia absoluta* como resultado de toda a Lógica é “a *pura forma* do conceito”.<sup>36</sup> A *pura forma* intui (contempla, percebe) o seu conteúdo de maneira que o identifica consigo.<sup>37</sup> Em outras palavras, ela tem si mesma como conteúdo. Esse conteúdo não é outro do que “o sistema das determinações do conteúdo”, que advieram na Lógica, então, “o sistema *do lógico*”. Porém, na medida em que a forma é considerada por si, isto é, em diferença com o conteúdo, é o *método* daquele conteúdo.

O *método* como *forma* é o desenvolvimento inteiro da ideia resumido no resultado. Os conteúdos que aparecem, neste contexto, como limitados (como o conhecer finito) são momentos da ideia, ou seja, *níveis* do desenvolvimento que são necessários para levar o todo para o desdobramento para o qual eles pertencerão no final.

O segundo momento do método especulativo é a “progressão” (Fortgang) – aquele que se liga a um imediato e que emerge dele.<sup>38</sup> Desse momento tratam os parágrafos 239-241 da Enc<sub>3</sub>. A progressão contém a “Dialética” como sua pressuposição, a saber, o “negativo” do início, ou seja, “o primeiro, posto na sua *determinidade*”. A determinação primeira como imediatidade e universalidade, ou seja, como o conceito em si, é *degradado* pela negação no conceito mesmo “para um momento”. Hegel o chama

---

<sup>35</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 237.

<sup>36</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 237.

<sup>37</sup> Cf. o mudar completamente recíproco (das wechselseitige “Umschlagen”) da forma e do conteúdo em Enc<sub>3</sub>, § 133.

<sup>38</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 239, 1º trecho; Enc<sub>1</sub>, § 187.

também “*momento da reflexão*”. A dialética media a autoreferência de uma determinação lógica como negação de si mesma.<sup>39</sup>

Aqui (Enc<sub>3</sub>, § 239 O), a palavra “Dialética” significa, portanto, também *negação*. Na negação é contido ou *posto* o, que já o conceito *mediato* conteve, quer dizer, a imediatidade e a universalidade – método analítico – que é sintético, na medida em que o posto pela negação – a determinidade como relação dos diferentes – ainda não foi posto no conceito em si (já que lhe faltou o negativo, dialético). Por conseguinte: o sintético põe uma diferença, que é posto na *progressão*.

### 3.2. Momentos do método especulativo

O método filosófico ou “especulativo” consiste – como o conhecer finito – em três momentos que constituem uma certa ordem: Início, progressão e fim. Ele deixa se distinguir – como o do conhecer finito (como método geométrico) – em método *analítico* e método *sintético*, mas é cada um dos dois ao mesmo tempo. O método *analítico* é como no conhecer finito um acolher. Todavia, o acolhido não é um dado empírico adquirido pela percepção, mas a ideia.<sup>40</sup> Primeiramente, neste procedimento o pensar filosófico fica passivo; se comporta como um mero espectador perante o desenvolvimento da ideia. O método é *sintético*, enquanto é a atividade do conceito. Em todos os três níveis do desenvolvimento da ideia absoluta, ou seja, em todos os momentos do método, o método se revela ao mesmo tempo como analítico e sintético: o início é, por ex., o ser enquanto o imediato;<sup>41</sup> é analítico e sintético, na medida em que é, por um lado, ser imediato, “abstrata afirmação”<sup>42</sup> – isto é o método analítico do conhecer finito – , por

---

<sup>39</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 239 O.

<sup>40</sup> Hegel. Enc<sub>3</sub>, § 238 A.

<sup>41</sup> Hegel. Enc<sub>1</sub>, § 186; Enc<sub>3</sub>, § 238.

<sup>42</sup> Hegel, Enc<sub>3</sub>, § 238.

outro lado, o conceito *em si* ou o *universal*, logo, o método sintético.

Em qual medida “o início” como “o *ser* ou o *mediato*” pode ser *momento* do método? O início como tal não precisa, segundo Hegel, de uma justificação mais do que é o início, isto é, o início da Lógica, da ciência, e da filosofia. Sua natureza é ser *mediato*. Pois, ele é incondicionado e como início de tudo que segue, é simultaneamente indeterminado, abstrato e universal, mera afirmação.

Mas, visto da perspectiva da ideia absoluta, ele é mais do que esse simples, quer dizer, é o “*autodeterminar*” da ideia, o início, que se determina si mesmo como negativo, incluindo negação e mediação. Como negação, o início é já em si o conceito, o universal.<sup>43</sup> Neste sentido, é algo que é ao mesmo tempo pressuposto (*posto* provisoriamente e antecipadamente).

O *início* como ser imediato, aqui, é tomado primeiramente “da intuição e da percepção” e é assim o início do “método sintético” dele (do início). Mas, porque o lógico é imediatamente o universal e o sendo, o início é, portanto, simultaneamente o início do conceito, quer dizer, é início tanto sintético como também analítico.<sup>44</sup>

Que é chamada “a segunda esfera” nos parágrafos 241 e 242, é a consideração da *progressão* da perspectiva do desenvolvimento da essência.<sup>45</sup> Dentro dessa esfera se desenvolve, segundo Hegel, a determinação da diferença para a *contradição*.<sup>46</sup> Isso é, aqui, a “progressão”. Ela deságua no “fim”, em qual se “dissolve”. A dissolução se realiza de modo e por causa de o que é diferente, é posto como o diferente no conceito (quer dizer, como o singular e o

---

<sup>43</sup> Hegel, Enc<sub>3</sub>, § 238.

<sup>44</sup> Hegel, Enc<sub>3</sub>, § 238 O.

<sup>45</sup> Veja-se § 240. Aparentemente, aqui, vários desenvolvimentos concorrem um pelo outro: ser, essência, conceito; em cada um se desenvolve em outra maneira o início, a progressão e o fim.

<sup>46</sup> Hegel, Enc<sub>3</sub>, § 242.

universal).<sup>47</sup> Com isso, a passagem à terceira esfera parece ser abordada, aqui. Pela negação, o primeiro diferente é o diferente, posto no conceito, e por isso, é simultaneamente idêntico com o primeiro, portanto, como o posto, é negativo perante si mesmo; logo, é unidade, na qual os dois primeiros diferentes são “suprassumidos”, isto é, momentos. Para o conceito mesmo significa, agora, o “conceito realizado” ou a *ideia*. Para a ideia, que é no *método* o primeiro absoluto, o fim significa o “*desaparecimento da aparência*” do imediato do início, segundo qual a ideia fosse resultado. Que vai seguir-se daqui para o conceito do método? Segue daí que o esquema do círculo do método (início, progressão, fim) se reproduz, ou seja, se desenvolve novamente, no cada nível do desenvolvimento do lógico como ideia, de modo que Hegel finalmente, no § 243 (Enc<sub>3</sub>)<sup>48</sup> pode dizer que o método não é o que tem de ser chamado a “forma exterior” do conteúdo, mas forma imanente (“alma e conceito”). É apenas diferente do conteúdo pelo aspecto, que seus momentos também desenvolvem intrinsecamente (“*naqueles mesmos*”) uma determinação que aparece “como a totalidade do conceito”.

### 3.3. Dialética

Hegel fala apenas pouco do conceito da *Dialética*. Salvo do sítio observado aqui (Enc<sub>3</sub>, § 239), esse termo, respetivamente o adjetivo “dialético”, emerge apenas em 5 outros parágrafos dentro do capítulo sobre a ideia, na *Lógica da Enciclopédia* (Enc<sub>3</sub>).<sup>49</sup>

A aplicação dessas palavras é múltipla, e as passagens citadas oferecem poucas explicações de seu significado. Quase sempre, elas designam algo determinado a ou em outro (por ex., à

---

<sup>47</sup> Hegel, Enc<sub>3</sub>, § 240.

<sup>48</sup> Cf. Enc., § 190.

<sup>49</sup> É que nos parágrafos 214 O, 2º trecho; 215, 1º trecho; 216, 1º trecho; 219, 243.



corporalidade).<sup>50</sup> A Dialética aparece nessas citações como um *princípio* do movimento (por ex., da redução da exterioridade da ideia na “subjetividade”, como algo que é imanente à ideia).<sup>51</sup> Além disso, segue da identidade da ideia enquanto negatividade absoluta (movimento do conceito).<sup>52</sup> A Dialética não é o próprio movimento, nem é sinônimo com aquele que Hegel chama “o método”. Mas, o que é, depois?

Em relação à ideia, a Dialética ou o Dialético parece consistir em que a qualidade da processualidade da ideia exprime:

“[...] a ideia é ela mesma a dialética, que eternamente separa e diferencia o idêntico consigo do diferente; o subjetivo do objetivo; o finito, do infinito; a alma, do corpo; e só nessa medida é a eterna criação, eterna vitalidade e eterno espírito.”<sup>53</sup>

Portanto, o que é chamado “Dialética”, nesta citação, é o dividir e o distinguir entre aspectos fundamentais e contrários da atividade lógica, sob a condição de sua unidade orgânica. Além disso ela é caracterizada como a “passagem” da ideia para dentro o entendimento abstrato e da sua condução para além do finito e retorno nesta unidade da ideia.<sup>54</sup>

Além disso, a Dialética também é designada “atividade”, isto é, “a atividade do ser vivo certo de si mesmo”.<sup>55</sup>

Mas, *Dialética*, aqui, não significa simplesmente *negação*. Pois, só na negação da negação é contido o *posto* o, que também foi contido no conceito do *imediato*, isto é, a imediatidade e a universalidade – por isso, método *analítico*. Contudo, trata-se do método *sintético*, na medida em que o posto pela negação, isto é, a

---

<sup>50</sup> Hegel. Enc., § 216.

<sup>51</sup> Hegel. Enc., § 215.

<sup>52</sup> Hegel. Enc., § 215; cf. § 238.

<sup>53</sup> Hegel. Enc., § 214 O. Hegel, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), Vol. I, *A Ciência da Lógica*. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyola, 1995, 3ª edição 2012, pág. 351-352.

<sup>54</sup> Hegel. Enc., § 214 O.

<sup>55</sup> Hegel. Enc., § 219; Edição Meneses 355.

determinidade como relação dos diferentes, ainda não foi posto no conceito em si (por causa da carência do negativo e dialético).

### 3.4. Método e Dialética

Por um lado, método e dialética são diferentes, por outro lado, eles são relacionados um a outro no movimento, isto é, no movimento do conceito. O *método* é a forma total e o aspecto do decurso, do caminho do movimento, enquanto a *dialética* pode ser chamada o *princípio* do movimento.

O parágrafo 243 trata primeiramente – se referindo para trás ao parágrafo 242 – do método no sentido mais estrito. Esse método, na qualidade da determinação do conceito, é a forma *inerente* ao conteúdo (em diferença com a forma exterior (äußerliche)). A justificação para isso deve ser encontrada na última frase do parágrafo 242. Pois lá, o “modo”, do qual resulta aquela determinação da forma, é descrito. A ideia só pode ser o “primeiro absoluto” na relação ao método, ou seja, imanente ao método. No entanto, o que significa isso, deve ser explicado. Um *primeiro absoluto* não pode ser o início no sentido usual, não início relativo, que pressupõe várias coisas e que fosse predeterminado, tendo em vista um alvo determinado. Tem que ser, antes, perfeitamente sem pressuposição e incondicionado. A ideia apenas pode cumprir essa condição na medida em que tem si mesma como objeto e põe por si mesma o seu conteúdo. A ideia autodeterminada – e exclusivamente essa – é um *primeiro absoluto*. Porque é aquilo, e porque o é necessariamente, o início não pode ser o início de modo que apareceu antes, isto é, como um imediato. Mas, o resultado, o fim, é simultaneamente o primeiro ou o início. A aparência (Schein) da imediatidade se perde por causa dessa conclusão. Pois, o fim inclui todos os passos da mediação percorridos (feitos) até lá e, portanto, é de novo um primeiro, um imediato, mas um tal que contém a mediação do

conteúdo completo da Lógica. Fora da ideia, não há nem conhecer nem verdade.

O parágrafo 243 aponta também uma diferença entre o método e o conteúdo, cuja alma ou conceito ele é, quer dizer: os momentos do conceito (universalidade, particularidade, singularidade) têm que se desenvolver e determinar *cada um* também para a totalidade do conceito inteiro. Pois, isso da o conteúdo do conceito. *Esse* desenvolvimento é a *Dialética do conceito*. Ora, esse conteúdo deve se reduzir “com a forma à ideia”. No mesmo tempo, com a redução recebemos a exposição da ideia como “totalidade sistemática”. Essa ideia é *uma* só. Os momentos particulares dela são, por um lado, *em si* na mesma ideia, e eles produzem, por outro lado, “através a dialética do conceito” essa ideia no seu “*Ser-para-si*”.

A *Dialética do conceito* é, neste processo, o *princípio* do movimento do conteúdo do conceito (de certo modo, do movimento do corpo em relação à alma do conceito), que acaba no ser-para-si da ideia.<sup>56</sup>

Quando se compreenda, conforme a Hegel, a ideia como imanente ao método, então o método tem o significado e a função de ser “a alma e o conceito do conteúdo”. A alma é o princípio da vida da ideia lógica. Já como universal, o conceito é *vivo*, pois é ele mesmo que se move *autonomamente* através de todos os conteúdos. Assim como a alma dum corpo vivo não é separável dele, assim tampouco o método pode ser isolado do conteúdo. O método é o movimento ordenado do conceito, o seu decurso através de todos os momentos materiais da lógica, ou seja, da ideia lógica. Contudo, o *princípio* deste movimento – aquele que lhe põe em andamento e lhe sustenta – tem de ser a *dialética*. É a

---

<sup>56</sup> Cf. como prova: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. In: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Bd. 14,1 *Naturrecht und Staatsrecht im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Meiner 2009, § 31 (p. 46-47).

*negatividade*, que enquanto “negação da negação” tem sua raiz no *Ser-aí* e é desdobrado como “contradição” na lógica da essência.<sup>57</sup> Através dela o conteúdo é apto a se desenvolver de um nível de negação ao próximo. Contrariamente ao modo geral de falar de um “método dialético” em Hegel (que propriamente nunca usa essa expressão), a *dialética* e o *método* não são sinônimos, apesar de estarem em relação sistemática, mais próximo, um com outro.<sup>58</sup>

É esse contexto que quis analisar e expor em minha conferência. Com isso, também as deficiências das formas da aparência da metafísica (como daquela de Chr. Wolff), criticadas por Hegel, deviam, no modo breve, ser trazidas à tona. Igualmente, devia ser acentuada argumentativamente a potência da lógica do conhecer de Hegel frente ao entendimento tradicional do método (como ainda o de Kant) que se baseia nos conceitos abstratos (mortos, em si imóveis) do entendimento. Um problema ainda aberto, que surge junto a esse procedimento e que precisa de uma investigação, é a forma da relação do método, desenvolvida universalmente na Lógica para o conhecer, a *todos* assuntos possíveis da ciência em geral, que permite a Hegel afirmar que o método é apto a assimilar *todas* determinações objetivas da ciência, isto é, que a determinação dos objetos científicos segue necessariamente o método absoluto do conhecer enquanto meio de compreender. Consequentemente, encontramos a documentação do uso desse método na *Doutrina do Direito* de Hegel.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Enc<sub>3</sub>, §§ 95, 119, 120. Na *Ciência da Lógica* (terceiro livro, 1816, „A ideia absoluta“) Hegel descreve a *negatividade* como „o fonte o mais intrínseco de toda atividade“, do „auto-movimento“ vivo e espiritual do conceito, a „alma dialética“ de tudo verdadeiro (GW 12, 246; edição Lasson II, 496).

<sup>58</sup> Veja-se Wolff, M., *Hegels Dialektik – eine Methode?* Zu Hegels Ansichten von der Form einer philosophischen Wissenschaft. Em: Koch, A. F.; Schick, F.; Vieweg, K. e Wirsing, C. (Orgs.): *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Hamburg 2014 (Deutsches Jahrbuch Philosophie Vol. 5), 71-86. Veja-se Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 31 (GW 14,1, p. 46-47).

<sup>59</sup> Especialmente na *Introdução*, § 31 (Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Em: Hegel, G. W. F. GW 14,1, p. 46-47; Hegel, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito* (Tradução Orlando Vitorino), p. 33-34.

Com isso, o desenvolvimento (a *progressão*) da ideia atingiu o seu escopo (fim): é ideia para si mesma. Isso é seu conceito, e é ao mesmo tempo a conclusão da Ciência (e da Lógica).

Abreviaturas:

CRP Kant, *Crítica da Razão Pura*

Enc<sub>1</sub>, Enc<sub>2</sub>, Enc<sub>3</sub> Hegel, *Enciclopédia* (1817, 1827, 1830)

## Referências bibliográficas

### 1.) Obras

ARISTÓTELES. *Metaphísica*. Tradução e nota: Edson Bini. 2ª edição. São Paulo: edipro edições profissionais ltda. 2012.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio* (1830), Vol. I, *A Ciência da Lógica*. Texto completo, com os Adendos Oraís, traduzido por Paulo Meneses com a colaboração do Pe. José Machado. São Paulo: Edições Loyala, 1995, 3ª edição 2012.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817) (Enz<sub>1</sub>), unter Mitwirkung von Hans-Christian Lucas und Udo Rameil hg. von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch. Em: G. W. F. Hegel. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste. Bd. 13. Düsseldorf 2000.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827) (Enz<sub>2</sub>), unter Mitwirkung von Udo Rameil hg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Em: Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste. Bd. 20. Düsseldorf 1992.

HEGEL, G. W. F. (1770-1831). *Ciência da Lógica: 1. A Doutrina do Ser*. Traduzido por Christian G. Iber, Marloren L. Miranda e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

HEGEL, G. W. F. (1770-1831). *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Traduzido por Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2017.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816). Hg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Em: Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Künste. Bd. 12. Düsseldorf 1981.

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. Herausgegeben von Georg Lasson. Zweiter Teil. Hamburg: Felix Meiner 1975 (L II).

HEGEL, G. W. F. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Tradução, notas, glossário e bibliografia de Paulo Meneses et alli. São Paulo: Loyola; São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

HEGEL, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Em: Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Bd. 14,1 *Naturrecht und Staatsrecht im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg: Meiner 2009.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura* (1781=A; 1787=B).

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790), *Primeira Introdução*, seções V e VI.

WOLFF, Christian. *Psychologia empirica, methodo scientifica pertracta, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam universae Philosophiae practicae ac theologiae naturalis tractationem via sternitur*. (Frankfurt & Leipzig 1738, 1. Auflage 1732). Em: Wolff, Chr. *Gesammelte Werke*, II. Abteilung – Lateinische Schriften, Bd. 5, hrsg. v. Jean École, Hildesheim, New York 1968.

ZABARELLA, J. Über die Methoden (De methodis). Über den Rückgang (De regressu). Eingeleitet, übersetzt und mit kommentierenden Fußnoten versehen von Rudolf Schicker. München: Fink 1995.

## **2.) Literatura secundária**

### **2.1.) Livros**

PEREIRA, Th. C. Ribeiro (2017): *A Unidade da Psicologia no Pensamento de Christian Wolff*. Juiz de Fora 2017 (tese de doutorado).

### **2.2.) Capítulos**

ENGFER, H.-J. (1983). „Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant“. Em: Schneiders, W. (Org.). *Christian Wolff (1679-1754). Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg 1983, (Studien zum achtzehnten Jahrhundert Bd. 4), 48-65.

MESCH, Walter (2007): „Hegel und die Bewegung der Idee. Zur platonischen Vorgeschichte der spekulativen Dialektik“. Em: Bubner, R. e Hindrichs, G. (Orgs.). *Von der Logik zur Sprache*. Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005. Stuttgart: Klett-Cotta 2007, 182-205.

WOLFF, M. (2014). „Hegels Dialektik – eine Methode? Zu Hegels Ansichten von der Form einer philosophischen Wissenschaft“. Em: Koch, A. F.; Schick, F.; Vieweg, K.; e Wirsing, C. (Orgs.): *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Hamburg 2014 (Deutsches Jahrbuch Philosophie Vol. 5), 71-86.

### **2.3) Artigos em revistas**

ARAUJO, S. de Freitas / PEREIRA, Th. C. Ribeiro. “La idea de psicología racional en la Metafísica Alemana (1720) de Christian Wolff”. Em: *Universitas Psychologia* V. 13, No. 5 (Bogotá, Colombia, 2014), 15-26.