



OTROSIGLO

Revista de Filosofía

Carlos Lincopi Bruch

El fracaso del reconocimiento: mundo, temor y esclavitud en la Fenomenología del espíritu de Hegel

Fernanda Medina Badilla

El lugar de la religión en el joven Hegel

Angelo Narvaez León

Estado, mercado y repetición. Hegel y la contradictoriedad de la expansión colonial

Sergio Montecinos Fabio

Hegel y los límites del pensar representativo: la doctrina de la proposición especulativa como crítica a las proposiciones fundamentales de Fichte

Annette Sell

"Lo dialéctico es el pulso de la vida en general" El concepto viviente en la lógica de Hegel

Anton Friedrich Koch

Sujetos en espacio y tiempo para Hegel

Miguel López-Astorga

Translations and differences in the sets of iconic possibilities: Two examples

Vol. 4, N° 1. Año 2020

ISSN 0719-921X

REVISTA DE FILOSOFÍA *OTROSIGLO*

VOL. 4 N°1 AÑO 2020

La Revista *Otrosiglo* es una publicación periódica del Centro de Escritura y Pensamiento OTROSIGLO, con sede en la ciudad de Santiago de Chile. Dedicada a temas de filosofía académica, tiene como objeto la producción, transmisión y conservación de estudios e investigaciones filosóficas de la escena local e internacional, esto por medio de un debido protocolo de publicación con el fin de asegurar los niveles de calidad, rigor y claridad propios de una publicación especializada. Las áreas generales desde las cuales se aborda este propósito corresponden a las líneas temáticas de metafísica, filosofía política, teoría de la subjetividad, pensamiento latinoamericano, así como los cruces entre la filosofía y otras disciplinas tanto de las humanidades como de las ciencias naturales.

CONSEJO ACADÉMICO EDITORIAL

Roberto Esposito, Escuela Normal Superior de Pisa, Italia.

Raúl Villaroel Soto, Universidad de Chile, Chile.

Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España.

Sergio Rojas Contreras, Universidad de Chile, Chile.

Laura Cremonesi, Università di Pisa, Italia.

Íñigo Álvarez Gálvez, Universidad de Chile, Chile.

Carlos Ossandon Buljevic, Universidad de Chile, Chile.

Jaime Fierro, Universidad de Chile, Chile.

Paola Chaparro Medina, Universidad Autónoma de Nuevo León, México.

COMITÉ EDITORIAL

Felipe Berríos Ayala, Doctor en Filosofía Política y Moral.

Luciano Allende, Doctor en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte.

Jaime González Gamboa, Doctor en Filosofía Política y Moral.

José Díaz Fernández, Doctor en Filosofía Política y Moral.

DIRECTOR

Felipe Berríos Ayala.

CONTACTO

revista@otrosiglo.cl



Índice

Felipe Berríos Ayala Presentación	05
Carlos Lincopi Bruch El fracaso del reconocimiento: mundo, temor y esclavitud en la Fenomenología del espíritu de Hegel	06 – 22
Fernanda Medina Badilla El lugar de la religión en el joven Hegel	23 – 42
Angelo Narvaez León Estado, mercado y repetición. Hegel y la contradictoria de la expansión colonial	43 – 63
Sergio Montecinos Fabio Hegel y los límites del pensar representativo: la doctrina de la proposición especulativa como crítica a las proposiciones fundamentales de Fichte	64 – 90
Annette Sell "Lo dialéctico es el pulso de la vida en general" El concepto viviente en la lógica de Hegel	91 – 105
Anton Friedrich Koch Sujetos en espacio y tiempo para Hegel	106 – 122
Miguel López-Astorga Translations and differences in the sets of iconic possibilities: Two examples	123 – 130

*A la memoria de nuestro compañero, colega y amigo
Rodrigo Muñoz Giadrosic*

Presentación

El presente número de nuestra revista cuenta con artículos dedicados al estudio y escrutinio crítico de la obra de Hegel. Entre los tópicos que registran los artículos, es posible identificar claves interpretativas tanto de carácter lógico, como de carácter político y metafísico resultando un dossier de textos de original variedad y riguroso tratamiento en torno al pensamiento de aquel gigante pensador del idealismo alemán.

Cabe destacar los textos de la Dra. Annette Sell y el Dr. Anton Friedrich Koch, los que han sido puestos generosamente a disposición para este número y han contado con la traducción del Dr. Sergio Montecinos Fabio y el Dr. Pablo Pulgar Moya, respectivamente. Estos textos abren enfoques de singular riqueza como vectores de lectura sobre la obra de Hegel: por una parte, la propuesta de la Dra. Sell en torno a una intrínseca relación entre ‘lógica’ y ‘vida’ que nos conduce a interpretar casi de modo vitalista el concepto de ‘movimiento’ que comprende la lógica hegeliana; y, por otra parte, la descripción realizada por el Dr. Koch de una teoría de la subjetividad en clave existencial dentro de la obra de Hegel. De modo particular extendemos nuestros agradecimientos al Dr. Pulgar Moya por su colaboración en el *devenir* de este número de nuestra revista.

El número también cuenta con un texto de carácter analítico, autoría del Dr. Miguel López-Astorga, que nos entrega un muy pedagógico trabajo en torno a las variables de los sets icónicos que se ponen en juego a propósito de los efectos de traducción de un idioma a otro, desde la perspectiva de los ‘modelos mentales’.

Este actual número, resultado de significativas colaboraciones, va dedicado a la memoria de nuestro compañero, colega y amigo (entrañable amigo) Dr. Rodrigo Muñoz Giadrosic, quien muy tempranamente ha dejado esta material expresión de la vida: sus numerosas y originales hipótesis nos acompañarán siempre en la forma de una conversación pendiente.

Felipe Berríos Ayala
Director Revista de Filosofía Otrosiglo

**El fracaso del reconocimiento: mundo, temor y esclavitud
en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel**

Carlos F. Lincopi Bruch¹
(lincopibruch@gmail.com)

Recibido: 24/06/2020

Aceptado: 23/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008014

Resumen:

El presente artículo es una meditación acerca de la vida humana tal y como ésta se despliega sobre condiciones ontológicamente insoportables. El artículo muestra cómo una vida humana avasallada existencialmente logra relacionarse con la esfera de la cultura y la importancia que ésta tiene para el despliegue de la vida humana en su ser terrible. Para lograr este objetivo, hemos meditado sobre la base del capítulo dos de la *Fenomenología del espíritu* que se titula 'Autoconciencia' o 'Conciencia de sí'; específicamente, hemos tomado como base, la célebre dialéctica de amo y esclavo y su despliegue en la forma de estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada.

Palabras clave: Reconocimiento – Mundo de la vida – Esclavitud – Temor – Cultura

Abstract:

This article is a meditation on human life as it stands on ontologically unbearable conditions. The article shows how an existentially dominated human life manages to relate to the sphere of culture and the importance it has for the unfolding of human life in its terrible being. To achieve this goal, we have meditated on the basis of chapter two of the *Phenomenology of the spirit* which is entitled "Self-consciousness" or "Self-awareness"; specifically, we have taken as a basis, the famous dialectic of master and slave and its deployment in the form of stoicism, skepticism and unfortunate conscience.

Key words: Recognition – World of life – Slavery – Fear – culture

¹ Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile.

“... als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte”²
G.W.F. Hegel

Introducción

En el presente escrito procuramos meditar acerca de tres nociones presentes a lo largo del capítulo dos de la *Fenomenología del espíritu* (en adelante *PhG*), nos referimos a las nociones de ‘mundo’, ‘esclavitud’ y ‘temor’ que, a nuestro juicio, se transforman en determinaciones importantísimas para comprender el desarrollo del capítulo que tiene por objeto el tratamiento de la primera aparición de la ‘autoconciencia’ o ‘conciencia de sí’ [*Selbstbewusstsein*]. En específico, son conceptos fundamentales para comprender el fracaso del reconocimiento como estructura ontológica de la autoconciencia. Este capítulo, a nuestro modo de ver, tiene una importancia estructural o arquitectónica para la obra, puesto que aquí se despliegan las primeras apariciones de la vida humana vista desde el punto de vista de un individuo singular que tiene una vida miserable, de un modo tal que mediante las carencias propias de la vida autoconsciente se presenta a su vez un contenido positivo. El protagonista de esta historia es un esclavo –que también podríamos identificar como ‘siervo’– avasallado completamente por el mundo de la vida y, que, aún en esas condiciones, procura darse a sí mismo una identidad humana o espiritual, para decirlo con el aparato lingüístico hegeliano. La búsqueda de esa identidad necesariamente falla y se transforma en una desgracia (desdicha o desventura), en una miserable agonía y supresión de los deseos vitales y en un estar arrojado hacia un más allá que se encuentra espacial y temporalmente distante ya siempre, quizás de un modo más radical, se trata de un más allá inalcanzable para el individuo humano.

La hipótesis central de nuestra meditación es que frente a una vida miserable, como la del esclavo hegeliano, el singular humano procura darse a sí mismo una estrategia de sobrevivencia (estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada), estrategia que tiene lugar en el mundo de la cultura y que en cuanto estrategia, se da a sí mismo la posibilidad de tener una experiencia óptica – para decirlo con Heidegger– de la vida, tal que permita vivir una circunstancia ontológicamente

² “...como forma universal del espíritu del mundo, pudo aparecer [el estoicismo], solamente en el tiempo de un miedo y servidumbre universal, empero, también en el tiempo de una formación cultural universal...”

insostenible, cual es el miedo a la muerte que ha remecido ‘no una parte’ sino el ser completo del esclavo. La criatura humana es una criatura afectada estructuralmente por la cultura; ésta es el ‘ethos’ del ahí humano. En este punto es necesario comprender la expresión ‘ethos’ en toda su polisemia griega como ‘morada, abrigo, refugio, recurso ofensivo, costumbre, carácter’, en definitiva, como algo que “nos protege de la necesidad de descifrarlo [al mundo] a cada paso” (Echeverría 2017, 37)³

En este sentido, estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada representan la búsqueda que se da el esclavo para obtener seguridad y certeza en el mundo de la vida, mundo que se le ha presentado, desde un comienzo, como algo inseguro y amenazante. La amenaza más radical proviene, en este caso, de otra autoconciencia, de un otro yo humano, de una criatura que se ve a sí misma como algo incondicionado sin más, como un ente que es libre y portador de una agencia; es el peligro –inseguridad y violencia– que nace del deseo de reconocimiento. La violencia originaria constituye el ser del esclavo y deja una herida imborrable en el camino que él se da a sí mismo para obtener su verdad (el tránsito de los diversos *ethe*); la violencia que remeció su ser le impedirá tener una relación adecuada con su sensibilidad –con su cuerpo– y con el mundo de la vida, buscando refugiarse en el mundo de la religión –la conciencia desgraciada–, en el más allá suprasensible, en la evasión de la realidad efectiva (PhG: 393); la religión es el caso, aquí, de lo que Karl Marx llama miseria religiosa como expresión de la miseria de la realidad efectiva o como el espíritu de un mundo que carece de espíritu (MEW 1: 378) En definitiva, el punto es que no hay lugar para el despliegue de las potencialidades humanas en un estadio de avasallamiento existencial y de violencia originaria, la única alternativa termina por ser una huida del mundo efectivamente real.

De esta manera, las meditaciones hegelianas en torno a la vida del esclavo pueden contribuir a pensar otras formas miserables de estar en el mundo; en principio, podríamos pensar que la muerte no solo se hace patente en una lucha a muerte con otra autoconciencia –como en el caso de *PhG*–, sino que en un amplio abanico de posibilidades tales como el hambre o la presencia de una pandemia mundial. La muerte es algo muy humano, el temor a perder la vida, algo absolutamente humano. Quizás, sea esa la importancia que tenga el momento final de *PhG* al tratar

³ Todo el uso que se hace en este artículo de la expresión ‘ethos’ es una deuda con el gran pensador ecuatoriano Bolívar Echeverría.

la religión cristiana de la reconciliación (*Versöhnung*), expresión alemana que bien podría pensarse no solamente como ‘reconciliación’, sino de un modo radicalmente literal como ‘volverse hijo’ (*Sohn*), o sea, como un dios que se vuelve hijo, como un dios que se transforma en criatura humana para poder experimentar la radicalidad de la muerte en la cruz. Es a partir de ese conjunto de meditaciones –quizás no lo suficientemente ordenadas– que se presenta este artículo, una meditación acerca de la vida humana a partir de un pensar acerca de la vida esclava tal y como es presentada por Hegel.

El reconocimiento como estructura ontológica de la vida humana y su manifestación

La historia es conocida; el ser humano se encuentra tratando con los objetos sensibles – señalados por Hegel en el primer capítulo como objeto de la certeza sensible y de la percepción – en una forma puramente negativa, es decir, desplegando una acción destructiva sobre estos objetos a través del mero devorar. En este estadio, el deseo no cesa de reproducirse una y otra vez, es la vida natural, el mundo de la naturaleza que se presenta al singular humano como algo tremendo e inaprehensible. En la naturaleza, la criatura humana tiene simplemente un deseo siempre vivo e insatisfecho, ya dispuesto a devorar lo que salga al paso. En ese estar sumergido en el deseo (*Begierde*) aparece un otro singular humano – otra ‘autoconciencia’ para decirlo con Hegel. Sin embargo, se trata de un primer encuentro con un otro, aún mediado por la estructura de la vida natural, el deseo de devorar la naturaleza –aniquilándola– se trueca en el impulso a devorar a una otra autoconciencia, algo así como una ‘humanofagia’, en aniquilarla para alcanzar su verdad a través de ella. Este primer encuentro, violento, conflictivo, sin embargo, representa la primera aparición del concepto de espíritu entendido como un ‘yo que es en el nosotros y un nosotros que es en el yo’ (PhG: 145) Dicho de otra manera, es aquí donde nos encontramos con el individuo mediado por la comunidad humana y a la comunidad humana mediada por el individuo. Sin embargo, la aparición del espíritu como concepto ontológico, es decir, como estructura de socialización de la vida humana⁴, no aparece sin conflictos y problemas; por el contrario, lo que hace patente Hegel en *PhG* es que la socialización es algo complicado: ya sea desde la perspectiva

⁴ Para una lectura acerca del proceso de socialización de la vida humana en *PhG*, ver Pinkard (2005).

del individuo –este no se reconoce en la comunidad– o desde la perspectiva unilateral de la comunidad con respecto al individuo.

La estructura de socialización humana se presenta –ontológicamente– como reconocimiento⁵, su despliegue óntico es aquí, aún, diferente a su espacio ontológico y es por ello algo conflictivo, no es el reconocimiento en cuanto tal, sino la lucha por el reconocimiento, el estado óntico de constitución de este movimiento es, entonces, la carencia de reconocimiento. Esto tendrá una expresión radical en la vida del esclavo y, por supuesto, en la vida del amo (que sin embargo no vamos a analizar aquí). Empero, veamos más de cerca la estructura del reconocimiento en cuanto que concepto ontológico de la autoconciencia.

Hegel comienza el apartado ‘A’ del capítulo dos con una aproximación al ser de la autoconciencia “[l]a autoconciencia [o conciencia de sí mismo] es *en y para sí*, por cuanto y en cuanto que la autoconciencia es en y para sí para un otro; esto es, la autoconciencia es solo en cuanto algo [*ein*] reconocido.” (PhG: 145)⁶ En este sentido, el reconocimiento es un concepto constitutivo de la autoconciencia. La conciencia de sí misma *es* solamente en cuanto que tiene realidad para ‘un otro’. La autoconciencia tiene su ser solo en cuanto ‘algo’ que es reconocido. Ese ‘algo’ busca hacer patente la presencia de lo incondicionado⁷ o de lo que carece de determinaciones, por eso Hegel agrega a continuación que la autoconciencia, en su esencia, es lo contrario de la ‘determinabilidad’ (el estado de ser en determinaciones, PhG: 145) Es la presentación de la autoconciencia como algo que tiene el modo de ser de la libertad.

El individuo humano se esfuerza, en este punto, por afirmarse a sí mismo como una criatura libre en el sentido de no-determinado por la existencia o la vida. Es el grito espiritual que procura salir del mundo orgánico de la naturaleza para darse a sí mismo una identidad. La condición de posibilidad para esta salida de la naturaleza es la presencia de un otro que tiene la forma de ser de

⁵ Para una profundización en torno al concepto de reconocimiento en su respecto ontológico, revisar las muy sugerentes reflexiones de Honneth (2015).

⁶ Las traducciones son siempre realizadas por nosotros y su referencia corresponde a la paginación de la edición alemana de *Suhrkamp*. En este caso hemos traducido ‘ein’ por ‘algo’ para hacer patente el carácter indeterminado del artículo. Este elemento no es recogido por la traducción de Roces, pero sí por la traducción de Gómez Ramos.

⁷ El problema de lo incondicionado se remonta, al menos, a la dialéctica trascendental, tal y como es presentada por Kant en la Crítica de la Razón Pura. Nosotros no tenemos una meditación suficiente sobre este punto que, a nuestro modo de ver, tiene un estrecho vínculo con la ‘intuición intelectual’ o con lo que Hegel denomina ‘intuición trascendental’. Para una aproximación a este problema, revisar Förster (2012), Duque (1998) y Pippin (2001).

la independencia: tiene todo el aspecto de ser una criatura libre. Así, la ipseidad es perturbada por otra identidad que amenaza, constituyéndose a sí misma –en cuanto que identidad– en esta amenaza. La presencia conflictiva del otro es un elemento de la identidad de la autoconciencia, deviene hacia sí misma, justamente, a través de ese otro. Dicho en palabras de Hegel: “es para la autoconciencia [o conciencia de sí mismo] una otra autoconciencia; ha devenido hacia *fuera de sí*.” (PhG: 146)

Aún así, es importante destacar que el movimiento de la autoconciencia hacia fuera de sí en lo otro es altamente problemático, dado el estadio de negatividad en que ambas se encuentran. Es así como, en este movimiento –de salida–, el individuo humano se pierde a sí mismo –sus cimientos han sido perturbados–, al tiempo que suprime o cancela a lo otro que es algo como él, pero aún no visto como algo que tiene la forma de ser del yo humano. Ese punto es interesante de destacar, pues Hegel no habla de ‘un otro’ – en el que suena la voz de una otredad humana – sino de ‘lo otro’ (*das Andere*) –una otredad completamente extraña– que aún no es visto en su aspecto de ser un ser humano.⁸ En efecto, es esto lo que se desprende de la lectura del siguiente pasaje:

“se ha perdido a sí misma, puesto que la autoconciencia se encuentra como una *otra* esencia; en segundo lugar, con ello, ha suprimido a lo otro, puesto que ella no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve *a sí misma* en *lo otro*.” (PhG: 146)

La identidad del yo se constituye sobre un movimiento reflexivo, es decir que, la identidad del individuo humano requiere, para su constitución, la aprehensión de sí misma en un otro (aquí aún es lo otro); la certeza de sí mismo se obtiene de un modo muy simple en el deseo que hace patente la presencia del yo, pero la verdad de este sí mismo requiere de un otro, de modo tal que la constitución de la individualidad requiere de la presencia del espíritu, el yo requiere de la otredad. El sí mismo es un ser-en-el-mundo y un ser-con-un-otro; está ontológicamente encadenado a la presencia del otro.

Otro aspecto que vale la pena destacar es que, en autoconciencia, de lo que se trata ya, es de la acción, de la agencia, del obrar o del hacer. De ahí que en el concepto de reconocimiento lo central sea ‘el reconocer’ como un verbo que se refiere a la acción recíproca y mutua de las

⁸ La distinción entre ‘un’ otro y ‘lo’ otro parece importante, pues en el primer caso resuena el sentido de ‘alguien’, en cambio, en el segundo caso el sentido es el de ‘algo’ que bien podría ser una cosa.

autoconciencias. En esta dirección, Hegel sostiene que “ellas [las autoconciencias] se reconocen como reconociéndose mutuamente.” (PhG: 147) De lo que se trata es la acción de un otro sobre mis propias acciones, el punto parece ser que la acción –la actividad humana– requiere de la presencia de un otro, el otro ‘añade’ algo a mi acción: su reconocimiento. En este caso, el reconocimiento en cuanto concepto puro tiene un carácter constitutivo, pues constituye un ‘algo’, en este caso, constituye el ser de la ‘autoconciencia’; también tiene una carácter regulativo, en el sentido de ser un concepto límite⁹, es decir, no hay acción más allá del reconocimiento, es decir, de la acción recíproca de ambas. Hegel lo expresa de la siguiente manera:

“Este movimiento de la autoconciencia [o conciencia de sí mismo] en la relación a una otra autoconciencia ha sido representado, empero, en este modo, como el hacer del uno; sin embargo, este hacer del uno tiene por sí mismo un significado doble, de ser tanto su hacer como el hacer de lo otro.” (PhG: 146)

De este modo, el reconocimiento es, ante todo, acción recíproca de una autoconciencia sobre otra autoconciencia y viceversa, constitución de la identidad a través de la diferencia o por medio de un otro. Sin embargo, es importante destacar que Hegel distingue entre el concepto puro de reconocimiento y su manifestación. Hasta este punto hemos visto la alegre y colorida historia del reconocimiento, sin embargo, lo hemos visto solamente como un concepto puro, en su respecto ontológico, aún no en su forma concreta de manifestación, aún no tal y como *aparece* en su primera puesta en escena en el mundo concreto de la vida. En este sentido, el fracaso del reconocimiento del cual hablamos no es el fracaso ontológico (aquí no hay posibilidad de fracaso, porque se trata de un concepto puro), sino en el plano de su despliegue óptico (el plano de su manifestación); en la experiencia de la autoconciencia. En otras palabras, esto significa que el fenómeno –como aquello que se manifiesta– no es adecuado a su esencia –el concepto puro–, de ahí que Hegel plantee “[a] este concepto puro del reconocer, a la duplicación de la autoconciencia en su unidad, ahora, hay que considerar de qué manera su proceso *aparece* para la autoconciencia.” (PhG: 147, cursivas por C.L.)

Así, es patente la distinción entre concepto y manifestación (o fenómeno si se quiere). Lo central es que, en el plano del fenómeno, el concepto de reconocimiento –como autoconciencias

⁹ Esto parece ser importante para comprender el fracaso final de la conciencia desgraciada que termina con una ‘acción de nada’, o un hacer nada, o sea, la completa supresión de su propia agencia mundana. Fracaso el reconocimiento originario y, con ello, cualquier intento de darse a sí mismo una identidad de un modo puramente individual.

que se reconocen mutuamente— se presenta de un modo distorsionado: “una es solamente reconocida, la otra meramente la que reconoce.” (PhG: 147) En efecto, la estructura del reconocimiento recíproco no se realiza y alcanzamos solamente una forma unilateral y abstracta de reconocimiento. De ahí que la experiencia del reconocimiento sea profundamente violenta. Por una parte, la autoconciencia procura suprimir su propia existencia, su vida, su estar-ahí pleno de determinaciones; por otra, tiende a la muerte del otro, verificando su modo de ser como libertad, al poner en riesgo, también, su propia vida: es una lucha de vida o muerte (PhG: 148). El movimiento del reconocimiento fracasa y concluye, curiosamente, con la indiferencia de la una con respecto a la otra, se tratan, dice Hegel, como si fueren ‘cosas’ (PhG: 150).

En cuanto que, el concepto ontológico del reconocimiento fracasa en su experiencia, las ‘cosas autoconscientes’ se relacionan como polaridades contrapuestas. En la lucha por el reconocimiento uno reconoce y el otro es reconocido; uno es dependiente y en la forma de la cosificación (o ‘coseidad’), el otro en la forma de la independencia; en un lado está el esclavo y, en el otro, el amo. Para los efectos de este artículo, nos ocuparemos principalmente del esclavo. La razón fundamental para ocuparnos del esclavo es que a él ha sido reservada la tarea de relacionarse con el mundo de la vida, con la existencia, con su estar-ahí y, de, a partir de esa condición, impulsar una cultura verdaderamente humana, aun cuando hemos dicho que esa cultura, vista como una estrategia, fracasa necesariamente. Para nosotros, este capítulo dos de *PhG*, es la analítica o el análisis fenomenológico de lo que constituye una vida terrible y miserable.

Esclavitud, miedo y cosificación

Como hemos visto, la lucha deviene en la constitución de dos lados contrapuestos. El amo y el esclavo que se relacionan mediatamente el uno con respecto al otro a través de la cosa. El amo experimentará el goce de la cosa, mientras que el esclavo tendrá como tarea primordial ‘trabajar’ la cosa, o sea, desplegar su agencia sobre un objeto para satisfacer el deseo del amo. Sin embargo, estructuralmente, el reconocimiento consiste en hacer de uno como hacer del otro, el reconocimiento es una acción duplicada y reflexiva, en la cual lo que yo hago contra el otro lo hago a su vez contra mí mismo. Así, esclavizar a otro es una forma de esclavizarme a mí mismo,

aniquilar a un otro es una forma de destruirme a mí mismo, pues el otro representa una dimensión esencial de mi propia identidad. Hegel dice, este reconocer, ha surgido como un reconocimiento unilateral y desigual (PhG: 152).

La verdad de la conciencia independiente, de acuerdo con Hegel, pertenece al esclavo (PhG: 152), de modo tal que, para el despliegue de nuestro análisis de la figura, pensaremos fundamentalmente en torno a la vida del esclavo, en cuanto que su vida, es algo miserable. Hegel observa al esclavo de la siguiente manera:

“Esta conciencia ha tenido angustia, a saber, no en esto o en aquello, no por este o aquel momento, sino que en torno a todo su ser [esencia]; puesto que ella ha experimentado el miedo a la muerte, al amo absoluto.” (PhG: 153)

Al parecer, el verdadero amo es la muerte, quien ‘gobierna’ sobre la vida de la criatura existencialmente avasallada. La disposición afectiva del esclavo, enfrentado a la muerte inminente, es la angustia. Esta disposición afectiva tiene una dimensión existencial-ontológica, pues no remece ‘un aspecto’ de la vida del esclavo, sino que la angustia¹⁰ ha tocado, ha estremecido, ha avasallado todo su ser. Es aquí, donde a nuestro juicio, se encuentra la herida principal del esclavo, la falla estructural que le impedirá darse una cultura realmente espiritual y humana que pueda compenetrarse con la realidad efectiva.

¿Por qué habría de comenzar la aparición de la autoconciencia con una violencia tan radical? Hegel nos entrega algunas claves y señala que “el miedo al amo es el comienzo del saber.” (PhG: 153) La pregunta es de qué saber habla Hegel aquí y porqué una disposición afectiva tan radical como el miedo o la angustia permite el comienzo del saber. Esto está lejos de ser algo obvio y, por lo tanto, nos resta solamente pensar en posibilidades. A nuestro modo de ver, el miedo a la muerte presenta al esclavo su vida como un todo, esta criatura servil debe, entonces, necesariamente, tratar con su vida, hacerse cargo de ella. En otras palabras, el esclavo debe ser capaz de darse una identidad personal. Sin embargo, está ahí aún de un modo puramente solitario: no es una criatura reconocida por un otro. El mundo tampoco se le presenta como algo amable, sino

¹⁰ No observamos que Hegel distinga acá ‘miedo’ y ‘angustia’, como sí lo hace Heidegger en *Ser y tiempo*, de modo tal que, para nosotros, en el tratamiento de este momento de la experiencia de la conciencia, ‘miedo’ y ‘angustia’ poseen el mismo valor ontológico y operan como sinónimos.

como algo profundamente hostil, al punto de remecer su propio ser completamente. Aun así, el impulso de la autoconciencia procura un refugio en la esfera de la cultura (*Bildung*), que permite, en este caso, una defensa ante el ser del mundo, soportar lo insoportable.

El esclavo está ahí en el mundo y es portador de una actividad: debe trabajar para otro, es un ser-para-otro. No obstante, el impulso hacia la otredad, a través del trabajo le muestra, de alguna manera, su independencia, sobre todo con respecto a la naturaleza, pues en su ser, el deseo se encuentra reprimido (PhG: 153) Este deseo reprimido, tiene un rol positivo, por cuanto le permite distinguirse del plano de la pura existencia natural, puede verse a sí mismo como una identidad independiente. Hegel lo señala de la siguiente manera: “[l]a conciencia que trabaja llega, entonces, en este sentido, hacia la intuición del ser independiente como de sí misma.” (PhG: 154) Sin embargo, por otra parte, tiene un elemento negativo, puesto que el deseo es un momento estructural de la agencia. En este sentido, el deseo humano procura ser satisfecho. Sin embargo, en el caso del esclavo, su propio mundo objetivo, le impide la satisfacción del deseo, de modo tal que su tendencia va a ser la huida del mundo terrenal realmente efectivo, lleno de deseo y distracciones. El esclavo no puede conquistar su felicidad, su satisfacción, en la vida misma, sino que debe reprimir constantemente sus impulsos en vistas a un otro mundo. En definitiva, el problema fundamental del esclavo es que no puede actuar acorde a fines, porque en estricto rigor, sus fines son, en la realidad efectiva, los fines del amo.

Lo tremendo de la existencia esclava se expresa hacia finales de su tratamiento en *PhG*. En efecto, Hegel plantea que:

“Sin el cultivo del servir y la obediencia se mantiene el temor junto a lo formal y no se difunde sobre la consciente realidad efectiva de la existencia. Sin el formar [cultural], el miedo permanece de un modo interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma.” (PhG: 154, corchetes agregados por C.L.)

Esto es muy interesante. La disposición afectiva del temor, expresada en la obediencia esclava, constituye la apertura fundamental del mundo para el esclavo, es la forma en que el esclavo se hace de un mundo, es decir, su agencia, su trabajo, señalado eminentemente por la angustia, impulsa su ser remecido hacia la realidad efectiva, hacia la existencia, hacia su mundo. Por otra parte, esta agencia que es el trabajar, es la manifestación del yo interior del esclavo, es la

expresión de su identidad, la formación de una cultura humana. Es interesante observar que se trata de una conjunción entre barbarie y civilización, pues aún en instancias de una vida terrible, el ser humano forma, trabaja o crea una cultura. La criatura humana está condenada a la cultura. En efecto, la cultura es el armamento de las criaturas finitas, una estrategia que permite soportar lo insoportable.¹¹

La búsqueda de un ethos: soportar lo insoportable

Ya hemos hablado de que, el esclavo, en su vida miserable, requiere de la cultura para hacer soportable su existencia. El momento cultural es representado, en nuestra meditación, por las figuras de estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada. Aún, es importante observar que no llevaremos a cabo un análisis exhaustivo y filológicamente riguroso de cada una de estas figuras, puesto que no nos hemos propuesto llevar a cabo un comentario de reconstrucción de *PhG*, sino una meditación acerca de la vida del esclavo. Por el contrario, lo que nos interesa destacar, en cada una de estas figuras, es que el esclavo tiene un problema con su mundo y, por ello, también con su propia sensibilidad y agencia. En este sentido, el mundo es un mundo de problemas, de caos, de hostilidad y avasallamiento existencial, o sea, algo insoportable del cual vale la pena huir.

Hegel nos cuenta que el esclavo se ha repelido sobre sí mismo, observándose a sí mismo como una esencia que piensa. En este momento, el pensar y el existir representan planos diferentes. En la existencia, el esclavo está encadenado a su servidumbre y a sus humillaciones en la vida cotidiana; en el pensamiento, sin embargo, tiene la posibilidad de ser libre. La primera forma de este impulso hacia la libertad –aún abstracta– tiene el nombre de estoicismo que, justamente, afirma al individuo humano como una esencia que piensa. Empero, como hemos dicho, el esclavo, como protagonista de todo este movimiento, tiene un problema con el mundo de la vida y su estar-ahí. Por eso, Hegel sostiene, de un modo muy claro que:

¹¹ En la medida en que la formulación del enunciado es contradictorio, el resultado al que tiende una cultura tal, es a la duplicación o desgarramiento. Es posible soportar –en el plano del pensamiento puro– lo insoportable de la existencia carente de pensar. Sin embargo, el punto es que la vida no tiene porqué ser algo insoportable. En cierto sentido, *PhG* es un texto que enseña a vivir.

“Su acción consiste en ser libre tanto en el trono como en las cadenas, en toda dependencia de su existencia singular y de recibir la carencia de vida que constantemente se repliega, a partir del movimiento del existir, sea en el obrar o en el sufrir, en la esencialidad simple del pensamiento.” (PhG: 157)

En este sentido, la libertad del estoicismo es una libertad que no guarda relación con la vida, el propio Hegel plantea que esta forma de “libertad de la autoconciencia es indiferente frente a la existencia natural” (PhG: 158) Hay que notar la radicalidad de la escritura hegeliana, ‘sufrir’, ‘carencia de vida’, ‘cadenas’, representan, en definitiva, el fundamento de la evasión del mundo de la vida. El punto central es el carácter hostil que tiene la vida del esclavo, dirigir la mirada hacia la realidad efectiva no es, en este caso, algo agradable. La libertad abstracta se presenta, entonces, como un recurso defensivo ante el carácter hostil que ha tomado la vida. Por esta razón, el estoicismo no surge bajo cualquier circunstancia, sino en épocas con características muy precisas. De esta manera, Hegel apunta “como forma universal del espíritu del mundo, pudo aparecer [el estoicismo], solamente en el tiempo de un miedo y servidumbre universal, empero, también en el tiempo de una formación cultural universal.” (PhG: 157-158)

El miedo es la característica fundamental de la época que permite el despliegue del estoicismo. Sin embargo es muy curioso, pues se trata, principalmente, de un miedo ante la vida en cuanto que ésta se encuentra herida por la presencia de la muerte. Sin embargo, nuevamente Hegel despliega el adversativo para indicar que, aún en condiciones miserables, se desarrolla la vida cultural del ser humano. La figura del estoicismo no es puro miedo, sino que es, ante todo, un miedo que se encuentra mediado por la cultura. En definitiva, aún con sus méritos, el estoicismo carece del cumplimiento o plenitud de la vida (*Erfüllung des Lebens*) y que, en ese sentido, es un puro concepto de la libertad, aún abstracta, pero no una libertad viva (*lebendige Freiheit*) en cuanto tal. De acuerdo con esta observación, la vida es un elemento ontológico fundamental para el ejercicio de la libertad. El esclavo es incapaz de tener una vida realmente libre, puesto que en el plano de lo existencial y realmente efectivo se encuentra atado a cadenas y condenado a una vida miserable. La libertad del pensamiento, propia del estoicismo, es una libertad demasiado abstracta y carente de realización, no es más que el consuelo de una criatura existencialmente oprimida.

En el caso del escepticismo, que corresponde a la segunda forma que adopta la cultura humana para hacer soportable lo insoportable, la situación no es muy distinta a la situación del esclavo estoico. Hegel comienza el tratamiento de esta figura señalando que “el pensamiento deviene

al pensar completo que niega el ser del mundo determinado de un modo múltiple” (PhG: 159) De este modo, la acción del esclavo se orienta hacia la supresión de su propio mundo, cargado de determinaciones que lo afectan existencialmente. El escéptico procura suprimir el deseo –que es manifestación de la vida– pues aun cuando el esclavo es deseo o apetencia reprimida, ésta sigue latente, perturbando su existencia, amenazando con salir hacia el mundo. El esclavo escéptico debe tener una actitud más radical ante su deseo, debe buscar la tranquilidad del alma: la ataraxia. Esta actitud no es más que negación de la vida (PhG: 159) Dicho de otra manera, el miedo a la vida es también un miedo al deseo.

En este punto, la sensibilidad es un problema. El cuerpo del esclavo es perturbado constantemente por objetos sensibles que despiertan su deseo y, sin embargo, su estrategia consiste en suprimir el deseo. Para lograr la supresión del deseo, entonces, va a intentar suspender o anular sus órganos sensibles. La renuncia a la vida es una renuncia a la sensibilidad. Es una renuncia a la sensibilidad que, sin embargo, no cesa de sentir (PhG: 162) La criatura humana no está condenada solamente a la cultura, está condenada también a la sensibilidad, al cuerpo. De todas formas, el punto es comprensible, el esclavo tiene miedo a observar su vida porque ella es algo terrible.

La última forma de mediación cultural para lo insoportable de la existencia adopta el nombre de ‘conciencia desgraciada’ que, bien podría identificarse con formas imperfectas de desarrollo del cristianismo, como aquellas en que existe un mediador entre el individuo y Dios. El punto de todo el movimiento ha sido que el esclavo se ve a sí mismo como pensamiento y -a la vez- como existencia. Es decir, como una criatura de dos reinos. Por una parte, el esclavo tiene el reino de la libertad que se encuentra en la esfera de su pensamiento como la conciencia de lo inmutable, lo cual corresponde de acuerdo con su fantasía, al lado esencial. Por otra, el esclavo es prisionero del reino sensible que representa, de acuerdo con sus ensoñaciones, el lado no esencial. Entonces, de acuerdo con Hegel, lo que procura el esclavo es “liberarse de lo no-esencial, es decir, de sí misma.” (PhG: 164).

Sin embargo, este punto no es nuevo. Ya desde estoicismo es posible observar que el esclavo no se encuentra satisfecho con su vida y ha intentado huir de ella. Aun así, Hegel insiste en el punto, señalando que “[l]a conciencia de la vida, de su existencia y de su obrar, es solamente el dolor

sobre esta existencia y obrar.” (PhG: 164). Hegel es profundamente sensible y radical en sus palabras, el asunto primordial es que la vida del esclavo es puro dolor y sufrimiento. Es profundamente humano no querer aceptar esa existencia terrible. En efecto, Hegel nos sugiere, que no es huyendo de la vida que se puede alcanzar una identidad humana y que, la existencia, también es un aspecto fundamental e imprescindible en la constitución del ‘yo’, pues tiene un valor ontológico.

En la medida en que el esclavo desgraciado procura suprimir el reino de la sensibilidad, también se escapa de sus manos el reino de la libertad, pues este reino tiende hacia la distancia espaciotemporal, es observado como un ‘más allá’. El esclavo está en búsqueda de sí mismo –de su identidad humana– y no se encuentra, sin embargo, en ningún lado. Es una búsqueda que falla necesariamente, es una búsqueda que constituye una insatisfacción, es la experiencia de una desgracia (PhG: 168-169) No obstante, la búsqueda de sí mismo en un más allá tiene consecuencias en el más acá, su impulso termina por anular su propia agencia –el contenido múltiple de su vida– deviniendo en una acción nihilista que tiene la forma de ser una ‘acción de nada’ (PhG: 174) Es una acción carente de contenidos y fines, es un empobrecimiento de su identidad. El punto es que para alcanzar una identidad humana es necesario actuar en el mundo (vivir la vida). El fracaso del esclavo desgraciado lo conducen a una renuncia: sobre el deseo, sobre la vida, sobre la voluntad, sobre la acción, sobre la responsabilidad, sobre su propio ser. El ser del esclavo, aquello que constituye el aroma de su vida, es entregado como ofrenda a un sacerdote (la figura del mediador). El resultado de esta ofrenda es la cosificación del esclavo, su observarse no como un humano libre, sino que meramente como una cosa. (PhG: 176)

El esclavo, a pesar de sus esfuerzos, ha devenido una cosa. Al principio, lo que él hacía era tratar con la cosa para satisfacer el deseo del amo. En este caso, él mismo es ahora la cosa y, el sacerdote es quien va a ser el encargado de ‘formar’, de ‘trabajar’, con esta nueva cosa. Dicho en otras palabras, el sacerdote mediador va a tener la tarea de construir la identidad humana del esclavo.

Sin embargo, esto no es todo el asunto del capítulo. Hegel va a concluir de una manera espectacularmente brutal:

“Sin embargo, para ella, permanece el obrar y su obrar realmente efectivo como algo miserable y su goce como dolor y el ser-superado de ella misma en el significado positivo como un más allá.”¹² (PhG: 177)

El punto es claro. Por una parte, es patente que la existencia del esclavo es miserable y dolorosa. Sin embargo, lo interesante es que, a pesar de todo el intento de evadir el mundo, ‘el obrar realmente efectivo’ permanece –sí, como dolor y algo terrible–, pero permanece y tiene realidad. En este sentido, el esclavo deviene consciente no solamente de ser una figura libre, sino de ser una criatura de la realidad efectiva: tiene la conciencia de ser toda la realidad. En este sentido, el esclavo fracasa en su travesía y en la búsqueda de su *ethos*, pero como suele ocurrir con Hegel, el fracaso tiene, por supuesto, un valor positivo que será tratado en el apartado de ‘razón’. La importancia del fracasar, no obstante, es una cuestión ya sugerida en la introducción de *PhG*: “daß diese Furcht zu irren schon der Irrtum selbst ist.”¹³

Meditaciones finales

No hemos ofrecido aquí una reconstrucción sistemática del capítulo dos de *PhG*. Nuestra travesía ha sido altamente constructiva y permeada por la imaginación. ¿De qué otra manera podríamos leer a Hegel? Nuestro pensador es algo complicado y, sin embargo, nos invita a pensar. El objetivo de nuestro artículo ha sido ofrecer al lector una meditación acerca de la vida humana en el contexto de que esta vida pueda ser algo terrible e insoportable. Hay que preguntarse por los esclavos del mundo moderno y observar quiénes son los que huyen de la vida en la actualidad. Estamos, por cierto, ante un mundo tremendo. El mundo de las mercancías, el mundo de la valorización del valor, para decirlo con Marx. En efecto, se trata de un mundo que nos invita constantemente al repliegue sobre el sí mismo y al ejercicio de una libertad abstracta. El mundo contemporáneo es un mundo altamente dramático, es la puesta en escena de una tragedia que, hasta cierto punto, tiene el hedor de ser algo ajeno. Aún hoy es posible pensar que el estoico y el escéptico fracasarían en la vida: ¿cómo no sentir frío si en mi casa no hay calefacción? ¿cómo no

¹² Añadimos nosotros el ‘como’, porque parece ajustar al sentido de lo que Hegel procura decir, aunque en el texto en alemán, de un modo expresamente literal, no se encuentra. En definitiva, es un intento de aclarar en nuestro propio lenguaje lo que Hegel intenta a decir a través del alemán. Es un ejercicio constructivo, no obstante que válido de acuerdo con el sentido de los enunciados.

¹³ “(...) que este miedo a errar es ya el error mismo.”

sentir hambre si me falta alimentación? No hay libertad abstracta que pueda sobrevivir a semejantes y terribles determinaciones.

La identidad humana es una cuestión complicada, ésta se construye en el movimiento mismo de la vida plena de determinaciones y de acontecimientos inesperados. Estamos condenados a nuestra finitud. En cuanto que seres humanos somos criaturas atadas a la cultura que, sin embargo, nos permite desarrollar formas razonables de vida o, al menos, de entregarnos una herramienta para hacer soportable una circunstancia ontológicamente insoportable. Al parecer la muerte es un elemento ontológico fundamental, es una marca de la condición de estar-ahí en un mundo. El esclavo de nuestra historia no fue capaz de tener una huida realmente eficaz. Al final de todo, lo que nos muestra Hegel, es que estamos no solo condenados a la cultura, sino que condenados a vivir y que, tarde o temprano, no hay evasión que sea fructífera. En cierto sentido, Hegel nos ofrece una conjunción muy fuerte entre barbarie y cultura, entre avasallamiento existencial y libertad humana; nos entrega una meditación que nos permite pensar sobre nuestra propia situación en el mundo.

Bibliografía

- Duque, Félix. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal. 1998.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: ERA. 2017.
- Förster, Eckart. *The Twenty-Five Years of Philosophy*. London: Harvard University Press. 2012.
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970.
_____ *Fenomenología del Espíritu*. México: FCE. 2015.
- Honneth, Axel. *Verdinglichung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2015.
- Marx, Karl. *Marx Engels Werke (MEW) 1*. Berlin: Dietz. 2017.
- Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. New York: Cambridge University Press. 2005.
- Pippin, Robert. *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. New York: Cambridge University Press. 2001.

El lugar de la religión en el joven Hegel.

Fernanda Medina Badilla¹
(fernanda.medinab@gmail.com)

Recibido: 23/06/2020

Aceptado: 25/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008034

Resumen:

El presente texto aborda el pensamiento filosófico de Hegel desde una perspectiva pre-especulativa. Dicho planteamiento tiene por finalidad sostener la tesis según la cual el concepto de religión formulado por el joven Hegel constituye el fundamento del origen de su filosofía especulativa. Para este propósito son estudiados una serie de textos claves de las estancias en Tübingen, Berna y Frankfurt, acompañados por una serie de referencias a las influencias más notorias de este tiempo, y cuyo resultado fue al fin la emergencia de los conceptos vivos que formarán la base de su pensamiento definitivo, a saber, la idea de la razón como crítica de la positividad, la sensibilidad como religión del pueblo, la libertad como acción ética en el marco del amor, el ser como totalidad y unificación concordante

Palabras clave: Hegel – Religión – Positividad – Libertad – Unidad

Abstract:

This text addresses Hegel's philosophical thought from a perspective pre speculative. Such approach is intended to support the thesis according to which the concept of religion stated by the young Hegel constitutes the foundations of the origin of his speculative philosophy. For this purpose, a number of key texts of his stay in Tübingen, Berna and Frankfurt are studied, as well as a number of references to the most remarkable influences of that time whose result was, in the end, the emergence of his living concepts that will conform the basis of his definitive thought, that is, the idea of the reason as the criticism to positivism, the sensitivity as the religion of the people, freedom as ethical action in the realm of love, being as wholeness and concordant unification.

Key words: Hegel – Religion – Positivity – Freedom – Unit

¹ Doctora © en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

Introducción

El vínculo interno entre los asuntos que conciernen tanto a la Filosofía como a la religión es tan complejo como determinado, que de hecho ya no es posible hacer una historia acerca de una de estas dimensiones sin recoger en el acto a los contenidos de la otra. Sin embargo, esto no implica admitir, sin más, que la relación vinculante entre ambas esté exenta de polémicas e intentos mutuos por subordinar la una a la otra. La historia de su relación está más bien cargada de “tensión” y “complementariedad” (*cf.* Fraijó 1994 14); y cierto es que conceptos tan importantes para la Filosofía como Dios, el alma, la inmortalidad, el destino, la ley, etc., son nociones integradas por la religión e incorporadas a la reflexión filosófica en la medida en que ambas, pensadas como modos del saber, comparten el mismo objeto y contenido, a saber, la verdad (Hegel 1997 99 / 1991 33).

Sin embargo, si el acceso a la verdad en la denominada “religión revelada” se realiza a través de la representación de la unidad del todo presente en la doctrina de la encarnación, en la filosofía en cambio este acceso es cumplido al cabo de la exposición de las “determinidades” de los conceptos de la razón. Esta evolución moderna de la idea de la razón no sólo dejó en entredicho el modo canónico de relación entre la “teología revelada” y la “teología natural”, en el que la primera quedaba subordinada a los intereses de la segunda, por cuanto la sola razón humana no podía alcanzar el conocimiento de la verdad de Dios. El trabajoso arribo de “las luces”, desde la tradición que va de Raimundo de Sabunde, Wolff y Baumgarten hasta Kant, fue invirtiendo de modo sistemático aquella antigua relación hasta dar con un concepto de teología natural que ejercerá como nuevo punto de apoyo de aquello que en el siglo XVIII llevó por nombre “Filosofía de la religión” (*cf.* Fraijó 1994 18-26).

Dicho de manera preliminar, se tratará aquí de concebir a la dimensión religiosa en primer lugar como una manifestación del saber del Espíritu que desarrolla y determina el horizonte de comprensión de una sociedad al interior de una época específica de la historia. En este sentido, nuestro trabajo tiene como propósito exponer, a la luz de los inicios del camino del pensar de Hegel, los presupuestos según los cuales el filósofo alemán puede ser comprendido como un «filósofo de los sistemas enciclopédicos de las ciencias especulativas», y a partir de allí y sobre la

base de una cierta interpretación del “sistema del Espíritu”, también como un “filósofo de la religión”.

De modo que lo que se intentará aquí es vislumbrar, a través de cada una de las etapas del proceso formativo del joven Hegel, las distintas configuraciones que fueron dando forma a un concepto de religión que en sus inicios responde netamente a la aplicación práctica de la filosofía kantiana, pero que en su devenir fue adquiriendo un contenido lógico y a la vez metafísico con el que fue integrado a la eximia construcción de los sistemas enciclopédicos de las ciencias especulativas.

1. Hacia el giro especulativo

Hegel reescribe, *ad portas* de marchar a Jena, un nuevo comienzo de su texto inédito *La positividad de la religión cristiana*. Es aquí donde «el Suabo» invierte explícitamente, y a raíz de una discusión centrada en torno a la contraposición entre religión natural y religión positiva, la posición que ocupa la religión dentro de su pensamiento: “evidentemente una discusión conceptual a fondo de este tema terminaría abocando a una meditación metafísica sobre la relación entre lo finito y lo infinito” (Hegel 2014 479 / HGW 2 361). La fecha de este texto está datada el 24 de Septiembre del año 1800. Sin embargo, no deja de llamar la atención que, durante este mismo tiempo, el joven preceptor escribiese un *Fragmento* entre 1799/1800 donde evidencia que, para él, la Filosofía debía seguir estando subordinada a sus intereses teológico-políticos:

“La filosofía está abocada a desaparecer en la religión [...] la filosofía tiene que descubrir la finitud en todo lo limitado y exigir su cumplimiento por la razón [...] De este modo la elevación de lo finito a lo infinito se caracteriza precisamente como elevación de la vida finita a infinita, como religión” (Hegel 2014 469 / HGW 2 344).

No obstante, será en la ya célebre carta dirigida a Schelling desde Frankfurt, con fecha 2 de Noviembre de 1800, donde Hegel nos otorgará las primeras luces sobre cómo interpretar esta actitud que apunta al sistema de ciencias, a través de esa forma peculiar en que describe cómo vio convertirse [*sich verwandeln*] el ideal de su juventud en la forma de un sistema, sintiéndose

“empujado hacia la Ciencia”, cuando declara más precisamente que “debió ser conducido” a ella [*mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden*] (Aurelio Díaz 2011 335 / Hegel 1991 666).

Sobre esta premisa, no parece entonces posible comprender el sistema hegeliano sin comprender a su vez el papel principal que en él desempeña tanto la religión en general como la versión luterana del cristianismo en particular (*cf.* Aurelio Díaz 2014 423-440, Valls Plana 1994 207-237). Y aún, de forma específica, en el horizonte espiritual de la época en la que Hegel gesta su pensamiento convergen, en íntima relación, tanto la dimensión religiosa como política del ser humano. Ambas dimensiones constituyen dos caras de la misma moneda; ambos son elementos del mundo de la vida (Villacañas Berlanga 2001 29), y el intento de su juventud consiste en vincular religión y política; a partir del elemento espiritual de la religión pues conformaba de hecho aquella dimensión espiritual donde los individuos lograban conciencia de sí mismos, constitutiva de una forma de relacionarse internamente con Dios y con el otro: “[e]spíritu de un pueblo, su historia, religión, grado de libertad política, no se pueden considerar aisladamente ni por lo que toca a su influjo recíproco ni por sus propias características: se hallan entreverados en un mismo vínculo” (*Ibíd.*, 22).

De manera tal que la religión puede ser por considerada, al mismo tiempo, como un constructo político en el que las relaciones de los hombres entre sí encuentran un modo de identidad que se manifiesta en los actos de unificación entre los miembros de una comunidad. Pero la religión, como aquella forma del saber que *representa* la unidad concreta del Espíritu, se va desplegando en la exacta medida en que ella misma se hace consciente de su historia, así como de su crítica.

En concreto, las dimensiones de la totalidad en su conjunto fueron organizadas en el pensamiento de Hegel, siendo progresivamente conducidas hacia la Filosofía de los sistemas de las ciencias bajo la forma de sus contenidos sustanciales. Y la religión, como una de aquellas dimensiones constitutivas, develará en su esforzado trayecto hacia el sistema el objetivo final de su existencia.

2. De la religión positiva a la religión del pueblo

La principal premisa del movimiento de la *Aufklärung* radicó en que el contenido de lo religioso pueda ser reclamado por la razón y reconfigurado de acuerdo con los ideales morales racionales (cf. Deligiorgi 2011 24). En efecto, el trasfondo de lo religioso conformó de hecho una característica esencial de la Ilustración alemana tomada como conjunto (Taylor 2010 10).

De esta manera, el asunto específico que recorre los fragmentos juveniles de Hegel se basó en la voluntad de conformar, a partir de un nuevo sentido del concepto de religión subjetiva, una religión del pueblo [*Volksreligion*], en la que pueda ser *ligada* de manera práctica y concreta la unidad absoluta de lo finito con lo infinito. Luego, la pregunta que se hace presente en el texto de *La positividad de religión cristiana* busca tratar de descubrir cómo fue que aquella religión, que en los orígenes de la Reforma se constituyó como una religión de tipo subjetiva o de la libertad, acabó finalmente siendo una religión positiva o basada en la obediencia.

Aquella voluntad que se lee en esta última pregunta encuentra su reflejo inmediato en el inicio del denominado *Fragmento de Tübingen*, escrita entre la primavera y el verano de 1793, en donde su autor abre el texto con una decidida declaración de principio: “la religión es uno de los asuntos más importantes de nuestra vida” [*Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unsers Lebens*] (Hegel 2014 11 / HGW 1 83). Se trata pues de reformular la función principal de este asunto en la vida individual y pública con el fin de *modernizar* realmente, esto es aquí, de volver libre y a la vez reunificado el espíritu de la nueva era. Para ello, Hegel de estos tiempos se impuso a sí mismo la tarea de la re-conciliación, a través de la formación de una *totalidad* concreta que comprenda en ella, a la manera de sus funciones, tanto a la unidad como a la multiplicidad.

En este contexto, la llamada religión del pueblo ocupará aquel lugar donde será depositará la confianza de llegar a conjugar la vida ética con la libertad. Por ello es posible sostener que en este tiempo Hegel vinculó la religión a la razón práctica, y que por ende el concepto de religión hegeliano es de suyo un concepto de moralidad, en el sentido de una dimensión objetiva del Espíritu que incluye en sí a la disposición anímica con la que el ser humano impulsa sus acciones. Sin embargo, y aquí a diferencia de Kant, una religión basada solamente en principios racionales

no podría nunca despertar el verdadero interés de los sentimientos singulares, y en este sentido habrá sido dicho que la religión racional terminará escindiendo a la razón de la sensibilidad.

Sobre la base de esta lectura, el Idealismo alemán como conjunto puede ser comprendido como la serie de ejercicios filosóficos en miras a restablecer aquella unidad de la totalidad. Ejemplarmente *Schiller*, figura capital en esta fase de formación del pensamiento de Hegel, publica en 1786, en el número 2 de su revista *Thalia*, el poema *Resignación*, cuyas huellas se muestran con nitidez en este fragmento, en específico, en la premisa de que una religión del pueblo “tiene que ser de una índole capaz de movilizar corazón y fantasía” [*mus nothwendig so beschaffen seyn, daß sie Herz und Phantasie beschäftigt*] (Hegel 2014 30 / HGW 1 107). En efecto, al año siguiente (1794) Hegel escribe una tríada de fragmentos en torno a un mismo tema, que Herman Nohl tituló *Esbozos de una crítica del cristianismo*, en donde, en el segundo de ellos, el joven preceptor de Berna cita los dos siguientes versos del poema referido, a propósito de los usos positivos de la religión cristiana, y la consecuente utilización de imágenes terribles que despierten el miedo a la legalidad, “para asaltar la fantasía del que sueña / cuando flaquea oscura la antorcha de la ley” (Hegel 2014 60 / HGW 1 146).²

En este sentido, Hegel también declara en esta fase de pensamiento pre-especulativo la necesidad de establecer una relación de intimidad entre la razón, si acaso ésta pretende ser una razón viviente, con la sensibilidad, pero específicamente a través de una nueva forma de religión, que necesite sí de la razón, pero en la forma del germen de espiritualización primordial de lo sensible, de la fantasía –elemento principal de una religión– y el sentimiento. Estos tres últimos formarán durante este lapso de tiempo aquella urdimbre fundamental del ser del Hombre, cuyo interior deberá ser “vivificado” e iluminado por la razón (*cf.* Paredes 140).

2 “Die Phantasie des Träumers zu bestürmen, / Wo des Gesetzes Fackel dunkel brennt” (Schiller 3 393). Este poema volverá a ser citado en el segundo de los tres esbozos que hoy en día se conocen –también debido a Nohl– como *La positividad de la religión cristiana* (Hegel 2014 224 / HGW 1 347), en donde Hegel retoma su crítica al uso de imágenes sensibles para asegurar la obediencia de los creyentes, sumando allí al verso anterior en el que Schiller habla del fuego aterrador [*Schreckfeuer*]. En este mismo sentido puede ser leído el sentido interno de la obra de Schiller –que en carta a Schelling del 16 de abril de 1795, Hegel llama “obra maestra” (Aurelio Díaz 2011 312)-, escrita durante el mismo año 1795, *Cartas sobre la educación estética del Hombre*, en cuyos números doce y trece aparece claramente depositada en la *cultura* [*Kultur*] aquella tarea principal de hacer debida justicia tanto al impulso sensible [*sinnliche(r) Trieb*] como al impulso formal [*Formtrieb*]; de afirmar en definitiva ambos a la vez, cuidando a la “sensibilidad” de los embates de la “libertad”, y a la “personalidad” de los de la “sensación”. Lo primero se logra, nos dice Schiller, “a través de la educación de la facultad de sentir” [*durch Ausbildung des Gefühlvermögens*], y lo segundo, “a través de la educación de la facultad de la razón” [*durch Ausbildung des Vernunftvermögens*] (Schiller 5 357-362).

El asunto de este tiempo radica entonces en cómo poder proyectar la dimensión subjetiva de la religión hacia el espacio público, en la medida que en ella se haría posible, en palabras de Hoffmann, “la auténtica apropiación del contenido religioso en su ejecución, en la vida” (Hoffmann 2014 72 / 2012 82). Hegel distingue de esta forma entre “religión objetiva” y “religión subjetiva” con el objeto de extraer de esta última, específicamente, un sentido sensible de unidad y un principio moderno de libertad teórico-práctica. Así, la religión subjetiva es, para el joven estudiante de seminario, aquella que “se expresa sólo en sentimientos y acciones” [*äussert sich nur in Empfindungen und Handlungen*] (Hegel 2014 15 / HGW 1 87).

Subjetivo significa aquí interior-sensible, práctico y por ello libre. Estas tres designaciones se contraponen de lleno a la idea de una religión objetiva, en tanto que ésta, por definición, está basada en una serie de conocimientos abstractos y dogmas teológicos, y en tanto que tal ella misma no es más que una mera cuestión del entendimiento (*cf.* Hegel 2014 16 / HGW 1 89).

Sobre la base de esta perspectiva es que se puede afirmar que la religión subjetiva cumple aquí la función de consumación de una vida moderna, debido a que ella permitiría preparar al corazón del Hombre para una disposición moral hacia lo libre que es de todos. Sin embargo, se trata también de que la razón pueda entrar en aquel corazón y aprender de él los motivos que desde el frío en las alturas de la abstracción se vuelven inentendibles –en este sentido puede ser leída también su distinción entre sabiduría e ilustración (*cf.* Hegel 2014 22 / HGW 1 97).

A causa de Grecia: religión del pueblo y política de la libertad

El diagnóstico de la modernidad es de una época desgarrada en su escisión. Por medio de la religión subjetiva, de la libertad y del pueblo, el futuro filósofo alemán, ha buscado en el tiempo de sus estudios de universidad pensar las fórmulas de la refundación espiritual que reúna y reconcilie las distintas esferas de la existencia humana. Por ello mismo la reconciliación se transformaba aquí en sinónimo de educación-formación de una conciencia capaz de darse a sí misma la posibilidad de encontrarse plenamente fuera de sí, en lo otro que niega cada individualidad al interior de una

totalidad de seres libres o, lo que es lo mismo, se trataba de pensar la *religación* libre y concreta o por medio de la acción entre lo finito y lo infinito.

Estas son las circunstancias que para el Hegel de este tiempo vuelven tan inevitable como imposible el desarrollo de una “religión popular” sin la formación, primeramente, de lo que él llama aquí un espíritu común [*Gemeingeist*] que manifieste en sí la idea de la reunificación de aquella totalidad. Y el arquetipo de semejante idea no fue otro que el de aquel lugar donde la vida de cada individuo podía ser manifestado plena y conjuntamente. Para Hegel, la cultura clásica representaba exactamente lo que en Jaeger denomina la “misión educadora” de los griegos, y que no es otra cosa que la premisa de la autoformación para crear la unidad que diferencia entre la comunidad y la individualidad como sentido último de toda voluntad humana (Jaeger 2010 15).

En concreto, el joven estudiante confió pues en que este ideal de formación griego, basado en la libertad y la vida ética, es decir, en la subjetividad y la objetividad pensadas como conjunto, esto es, como absoluto, podía dar origen a una forma de vida en la cual fuese posible la reunificación de la totalidad sobre la base de una obra del pueblo. Semejante obra realizaría aquella vida en común fundada en la belleza, la sensibilidad, la plenitud de los corazones, además de la razón. De ahí que el nuevo espíritu de un pueblo sólo pueda ser obra de una política de la libertad sumada a una nueva religión del pueblo (*cf.* Hegel 2014 33-34 / HGW 1 111).

Hegel pensó de esta forma a la Filosofía antigua como una totalidad en sí misma (*cf.* Ginzo 1991 42), y en este sentido se podría decir que ella es eso que los griegos pensaban como el gran *λόγος*, esto es, como aquella relación que se comporta reuniendo en sí tanto lo subjetivo como lo objetivo, pero recogiendo, a su vez, a ambos momentos de forma diferenciada (Hoffmann 2014 22 / 2012 22).

La formación de un espíritu común pasó a ser así la primera respuesta hegeliana a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la renovación espiritual del Hombre que permitiera a su vez la reconciliación consigo mismo y con lo absoluto. Se trata pues de una religión de la razón que sea a la vez sensible, y de la misma manera, subjetiva al tiempo que pública, en la medida que el concepto *Volksreligion* permitiría aquella convergencia de lo social con lo

individual, y en este sentido de lo público como de lo privado. La refundación moderna de la política sólo era viable a los ojos del Hegel universitario si acaso semejante reforma entrañaba en sí el desarrollo del sentido de una vida en común en el interior sensible de la naturaleza humana.

Cuando se trata de ennoblecer al espíritu del pueblo, la tarea pedagógica de una religión de esta índole pasa a ser a fin de cuentas su principal objeto y fin. Así como ocho años después en su *opera prima* Hegel se dará la tarea de encontrar el germen especulativo en las por él denominadas Filosofías de la reflexión, esto es, allí donde ellas eran verdaderamente idealistas –*verbigracia* en el principio de la originaria unidad sintética de la apercepción trascendental de Kant–, de la misma manera en este texto de su primera juventud buscará encontrar el “germen de los finos sentimientos que proceden de la moralidad” [*Keim der feinern aus Moralität hervorgehenden Empfindungen*]. Y la formación tendrá así la tarea de hacer surgir de ellos una “receptividad real a ideas y sentimiento morales” [*wirkliche Receptivität für moralische Ideen und Empfindungen*] (Hegel 2014 16 / HGW 1 89).

La vida en común como fin último de la existencia humana, como ha dicho Dickey, acerca a Hegel una vez más a Aristóteles. Unir en armonía lo civil con lo privado, a través de la práctica y participación de los miembros que forman la identidad de una nación con el fin de ennoblecer éticamente la vida de los hombres que participan de ella, he aquí el objeto de la *Volksreligion*, y en este sentido es ella la convergencia conclusiva entre el ζῶον πολιτικόν y el *homo religiosus*.

Grecia significó para el estudiante universitario sólo el “ideal”, el modelo de comunidad libre, en donde los hombres se auto-realizan en la vida asociativa otorgándose a sí mismos la divinidad que rige las necesidades más humanas, tanto públicas como privadas (*cf.* Dickey 1987 147). Pero desde el comienzo de su estadía en Berna Hegel incorpora en su trabajo la noción de “circunstancia histórica”, y ese es un punto de inflexión a la hora de volver la mirada hacia Grecia.

En concreto, se hace consciente de que en el paso de la teoría a la práctica el ideal de *Volksreligion* es irrealizable como repetición bajo las condiciones modernas. El joven preceptor se vuelve más consciente de la situación fragmentaria que lo rodea, por ello el ideal de *Volksreligion* irá quedando cada vez más atrás. Su pregunta será ahora si acaso la religión cristiana es susceptible

de ser reformada hasta llegar a ser el vehículo desde el cual poder llevar a cabo la renovación del espíritu de la época que ya tenía en mente. Su desilusión a este respecto será decisiva a la hora de pensar las razones de su transición a la fase de pensamiento especulativo, y la consecuente inversión del lugar de la religión por el de la Filosofía sistemático-especulativa.

Más allá de la positividad: el mundo de la libertad

Si bien el término “positividad” y su distinción respecto del concepto de “lo natural” derivan del ámbito del derecho (cf. Pinkard 2001 103), en los tiempos de la Ilustración se volvió frecuente la idea de distinguir entre religión “positiva” y religión “natural” (cf. Hoffmann 2014 80 / 2012 92).³ La religión natural se contrapone entonces de suyo a la religión positiva, en la medida en que aquella se trata de un asunto inherente a la índole de la cultura humana, en el sentido de que es una forma de relación intersubjetiva que pretende elevar al ser humano hacia los preceptos que vienen dados por el uso (natural) de la razón (cf. Mellizo 1973 41).

Resulta interesante notar que este motivo de pensamiento perdurará en el joven Hegel hasta el tiempo de interface hacia la refundación de sus ideas. En efecto, en el denominado “nuevo comienzo” de la serie de esbozos conocidos –también debido a Nohl– como *La positividad de la religión cristiana*, escrito el 24 de agosto de 1800, es posible leer con mejores elementos de contexto la siguiente definición:

“una religión positiva sería antinatural o sobrenatural, pues contiene conceptos, conocimientos que desbordan entendimiento y razón, a la vez que exige sentimientos y acciones impropias del hombre natural: sentimientos inducidos con medidas forzadas, acciones cumplidas por obediencia a las órdenes y no por interés en ello” (Hegel 2014 472-473 / HGW 2 351)

3 El texto de Hoffmann afirma que la comparación entre religión natural y religión positiva pasó a ser de uso común en Alemania luego de la publicación de *La educación del género humano* de Lessing en el año 1780. Resulta imposible no apreciar aquí la influencia de las ideas de Lessing en los tiempos de Tübingen. En primer lugar, en la concepción de la educación como revelación [*Offenbarung*] de lo natural o del orden de la razón. En segundo lugar, en la idea de las edades del género humano, y la construcción correspondiente de un tipo de educación para cada edad. De esta forma, a la edad de la niñez [*Alter der Kindheit*] ha correspondido en la cultura humana un tipo de educación infantil [*kindischen Erziehung*], basada en castigos y premios sensibles e inmediatos [*durch unmittelbare sinnliche Strafen und Belohnungen*]. Una religión natural es de esta forma una enseñanza o un tipo de religión educadora destinada a la fase de desarrollo de la madurez de la cultura humana, y una religión positiva supone por otro lado una enseñanza que trata a los adultos como si fueran niños (Lessing 8 591-594).

Una religión positiva es por lo tanto una religión que añade estatutos disciplinadores a su verdadero contenido, y en este sentido, al ser regulada por mecanismos de obediencia, genera a su vez vínculos externos entre Dios y el ser humano, esto es, una *escisión* generada a partir de un juicio determinado acerca de lo trascendente (*cf.* Ripalda 2014 XXI). De esta forma, se podría decir que la religión positiva del cristianismo gravita en torno a un credo cuyo objeto se encuentra situado siempre en un “más allá”, y, por lo tanto, obliga asimismo al pensamiento a mantenerse sólo en el nivel subjetivo de la representación que perpetúa la escisión de lo finito con lo infinito.

El concepto de positividad, en tanto que realidad no adecuada a la libertad, y en este sentido “muerta”, se contrapone pues a la conciencia moral de la subjetividad viviente. Hegel buscó en este tiempo, de la mano de la poesía de Schiller y Hölderlin, una refundación de aquel vínculo originario, que en la antigüedad clásica aparecía como unidad viviente (*cf.* Ritter 1957 37).

De esta manera, la contraposición entre subjetividad y objetividad permite concebir a su tiempo a la contraposición histórica entre el mundo antiguo y el mundo moderno, y Hegel realizó este diagnóstico en la época de Frankfurt sobre la base del diagnóstico de la positividad de la religión cristiana (Hyppolite 1970 31).

En este sentido, la búsqueda de las explicaciones que llevaron a la religión de Jesús a convertirse en una religión positiva es valorada por el Hegel de Frankfurt a partir de dos dimensiones, a saber, por un lado desde razones internas al cristianismo, y, por otro lado, desde el lugar histórico concreto en que la positividad como tal irrumpió en la historia, vale decir, desde el tiempo de la llamada “suplantación” de la religión pagana de los griegos y romanos por la religión de los cristianos; es en ese momento históricamente determinado en que el espíritu ha roto con la antigua unidad viviente, cuyo fin era “la libertad de los individuos y la eticidad universal” (Cristi 2010 267).

Aquella búsqueda de la unidad libre es en el fondo el motivo por el que Hegel desplaza la dimensión del tiempo presente hacia el pasado, buscando allí el contenido espiritual de la refundación moderna de la religión. Semejante contenido aquí es precisamente aquello que en la religión de Jesús devino su contrario, esto es, la acción subjetiva que devino dogma o positividad.

Si bien su crítica de la moralidad kantiana se agudizará cada vez más con el correr de estos años, el trayecto de la época de Berna que va de 1795 a 1796, vale decir, el tiempo de la primera redacción de los esbozos de la Positividad marcarán un tránsito a este respecto, por cuanto en ellos la moralidad aún puede ser percibida como el fin y la esencia de la verdadera religión, o del sujeto moral como legislador autónomo, cuya anulación es precisamente la idea de la positividad (*cf.* Lukács 1970 49).

En este contexto, Jesús es un ejemplo de la moralidad de la razón, en el que deben ser mostradas las causas históricas de su inversión de esta libertad en la positividad de la religión. Esta premisa aparece en el segundo esbozo de la Positividad en la figura de la misión que Jesús se dio a sí mismo, a saber:

“elevar la religión y la virtud a la moralidad, restaurando la esencia de esta, que es su libertad [*die Freiheit derselben, worin ihr Wesen besteht, wiederherzustellen*]; y es que la moralidad había degenerado de la libertad que la caracteriza, a un sistema de usos como los tiene cada nación en su traje tradicional” (Hegel 2014 173 / HGW 1 283)

La religión del pueblo judío sirvió al joven Hegel como modelo histórico-cultural para poder pensar la escisión del mundo moderno. Debido al hecho que el pueblo judío surgió desde la escisión entre Dios y sus creyentes, así como entre creyentes y no creyentes, apareció en ellos la necesidad de realizar un tipo de unidad no positiva, en la cual pudieran ser relacionadas de manera interna lo histórico y lo actual (*cf.* Sepúlveda 2016 162).

El lugar de la religión en el pensamiento del joven Hegel aborda innegablemente la base simbólica de la vida de un pueblo, es decir, que se trata de aquella esfera donde el sujeto se vuelve ético y colectivamente se realiza en libertad. Dicho de otro modo, la religión es en este tiempo la mediación concreta que articula a la singularidad con la universalidad. De ahí que en este tiempo ella necesite de la moralidad, por cuanto en ella impera la misma premisa transversal al desarrollo del texto de *La positividad*, esto es, el principio kantiano según el cual sólo es admisible la obediencia a una ley que libremente ha sido otorgada por la propia razón, y ello por encima de toda imposición ajena y autoritaria.

Sin embargo, el joven preceptor ya era partidario en el manuscrito de 1795 de que la institución estatal –legisladores y administradores– no estuviese adscrita a ninguna religión (*cf.*

Hegel 2014 203 / HGW 1 321), ya que éste debe garantizar y defender la libertad de los ciudadanos, y en este sentido responde a la índole más propia de un deber cívico el acto de “honrar el derecho del otro a ser libre en lo que toca su fe” [*das Recht des andern, Freiheit in Ansehung seines Glaubens zu haben, zu ehren*] (Hegel 2014 212 / HGW 1 321-332).

El pensamiento del joven Hegel fue criado al calor de este espíritu humanista de la Ilustración. En él, la separación y a la vez la unidad armónica entre la Iglesia y el Estado, además de la tolerancia y el deber de este último de proteger la libertad de culto de los individuos fueron las premisas que perduraron en la base del pensamiento filosófico del Hegel maduro.

De los acontecimientos de este tiempo, Hegel y sus compañeros de seminario heredarán también, su entusiasmo por las promesas de la Revolución Francesa, en especial la promesa de una vida en la libertad y bajo el gobierno de la razón. En estricto término, la motivación del joven Hegel consiste en liberar el espíritu de su época del dominio por el cual se determina y mantiene la escisión, o, lo que es lo mismo, la consigna consiste en liberar al espíritu de su época del dominio de la positividad.

De ahí la necesidad de reclamar República para los ciudadanos, en la medida en que éste iba a ser el lugar donde la religiosidad pudiera ser proyectada a la manera de un signo de la libertad. Esta significación permite comprender además que la idea de la libertad no puede ser interpretada bajo ningún respecto únicamente en el marco de la realidad individual; por el contrario, libertad es aquí el logro de la armonía entre la vida privada y la vida pública, entre el individuo y el todo (*cf.* Hyppolite 1970 34)

Si acaso es posible afirmar aquí la identificación acaecida en el pensar del joven Hegel entre religión del pueblo y política de la libertad, ambos pensados aquí en tanto que modos de vida esenciales del espíritu moderno, de la misma manera será entonces cierto que aquella identificación como se verá fuertemente trastocada con la llegada del nuevo siglo, y la religión comenzará así a ceder su lugar privilegiado, dando paso a la especulación sistemática como el nuevo camino hacia la unidad definitiva del Espíritu absoluto.

Del impulso poético del sistema a la nueva moral

El contacto con Hölderlin en la época de Frankfurt fue al fin y al cabo la llave que terminó de dar paso, como ha dicho Henrich, a la más profunda “autocomprensión de Hegel” (Henrich 1990 20). Por esta vía, casi al finalizar su estancia en esta ciudad, acaecerá finalmente aquello que bien podría ser llamado el *giro especulativo* del camino del pensar hegeliano.

En principio, es posible rescatar aquí uno de los elementos constituyentes de la poesía filosófica de Hölderlin que serán útiles al pensamiento de Hegel, a saber, el concepto de “ser”. El joven preceptor transita entonces desde su conformidad con la Filosofía de Kant hacia un nuevo enfoque crítico de ella misma, sobre la idea de la unificación de lo absoluto como nuevo punto de apoyo.

Ahora bien, es cierto que al escribir *El espíritu del cristianismo y su destino* Hegel ya comprendía la noción de “ser” como *relación* que, en cuanto tal, supone la acción de mediar lo contrapuesto como sujeto y predicado (De la Maza 2004 34), y en este sentido debe ser comprendido como “expresión de una unificación” (Hoffmann 2014 87 / 2012 101).

El Ser es por lo tanto relación en tanto que dirime en la forma de un juicio a un sujeto con un objeto, o, como dirá el Hegel de la Lógica subjetiva, a lo universal, lo particular y lo singular. Así Hegel en el esbozo *Fe y Ser*: “[u]nificación y ser quieren decir lo mismo; en cada proposición la cópula <<es>> expresa la unión de sujeto y predicado; un ser” (Hegel 2014 295 / HGW 2 11).

El Ser o la unidad del todo precede por tanto a las relaciones antagónicas, y emerge de nuevo desde ellas como el movimiento de su reflexión. Sin embargo, este concepto de reflexión no tiene todavía aquí el sentido especulativo de la auto-referencia, sino que se trata más bien de la “la fijación del modo en el que la pluralidad se agrupa en conjuntos y subconjuntos, esto es, del modo en que se constituye figura, o sea, del carácter con el que el estado de cosas, siendo siempre pluralidad, es por lo mismo unidad [...] el verdadero fondo de lo que se llama concepto” (Martínez Marzoa 1995 15-16). Este ser hegeliano de la época de Frankfurt, en tanto que poder unificador, debe ser interpretado, a la luz de la idea de la unificación, prácticamente como el “amor”. Esta unificación práctica de sujeto y

objeto actúa ya en la realidad efectiva, buscando superarla y asumirla en sí (Hegel 2014 373 / HGW 2 125).

Frankfurt es el tiempo en que comienza a nacer la filosofía hegeliana. Su nuevo punto de apoyo es la especulación que parte de la escisión del individuo propiamente tal. Visto el problema ahora desde esta óptica, “el universo conceptual kantiano, explica Henrich, era inadecuado para comprender experiencias comunes y convicciones de los años juveniles” (Henrich 1990 21). De tal manera que, cuando Hegel comienza su escrito *El espíritu del cristianismo y su destino*, parte revalorizando la posición de Kant en su pensamiento.

A diferencia de Berna, en donde Hegel criticó la figura de Jesús por encontrarse en ella en germen la positividad de la religión cristiana, en este texto el joven preceptor cambia de nuevo de actitud respecto del nazareno, buscando recuperar el verdadero sentido de la misión pública que vino a cumplir Jesús con su pueblo. Jesús, dice Hegel, “no quiso combatir tan sólo un aspecto del destino judío, se opuso a su totalidad; por tanto se hallaba por encima de él y sobre él quiso elevar a su pueblo” (Hegel 2014 384 / HGW 2 141). El centro del mensaje de Jesús, y del concepto de religión, es ahora el del “amor” como “unificación” de las oposiciones surgidas de la propia religión. A su vez, el amor se debe entender aquí como el sentimiento supremo, “la cara sensible de la gran libertad que todo lo abarca” (Ripalda 2012 28), y que puede, en una primera instancia, “quebrar el poder de lo objetivo” (Hegel 2014 419 / HGW 2 231).

Es en este punto donde comienza además el distanciamiento crítico de Hegel hacia la ley moral de Kant; aunque esto no significa que Hegel desecha por completo los preceptos morales, por el contrario, vuelve a posicionar el contenido moral de ley ahora al interior de un movimiento dialéctico que reinterpreta el contenido de la religión desde la tríada: moral, amor, religión.

Sin embargo, queda aún por resolver la relación de contraposición de estos conceptos con la ley civil. Consideremos en una primera instancia el concepto de ley en términos generales antes de definir específicamente cada tipo de ley. En palabras del propio Hegel: “[l]as leyes son unificaciones de opuestos en un concepto que no por eso suprime su oposición, pero el concepto mismo a su vez consiste en la oposición contra lo real, lo que expresa [así] es un deber-ser” (Hegel 2014 387 / HGW 2 149)

Lo que queda contrapuesto bajo el dominio de la ley es el concepto y la realidad, por cuanto las leyes son universales, mientras que los Hombres y las acciones que éstos realizan son particulares. El ser humano está *separado* de las leyes mismas, y sin embargo, sus acciones particulares dependen de la ley por cuanto son acciones conforme a la ley –o contra ella. De cualquier modo, el concepto mismo de la ley expresa *de facto* la oposición entre ésta y los individuos en la medida en que estos se encuentran siempre bajo su régimen.

La ley civil es moral respecto de la forma, es decir, en tanto que su forma expresa un deber ser, pero a la vez, si se atiende al contenido de la ley, en tanto que unificación de opuestos, en este caso de individuos entre sí, el deber-ser se deriva de su imposición por un poder ajeno. Así, el mandato es civil, y, desde esta perspectiva, esta ley ya no es subjetiva. La diferencia sustantiva entre ambas, la ley civil y la ley moral, radica en que las primeras expresan el límite a la oposición entre varios hombres, aunque en la forma son morales, en la medida en que expresan un mandato del *deber*. Por el contrario, las leyes morales expresan la unificación de la oposición de fuerzas dentro de un mismo ser, por lo tanto, la actividad, y la responsabilidad, están centradas en el individuo.

No obstante, para Hegel, este mismo tipo de leyes morales pueden ser al mismo tiempo positivas en dos sentidos: en el primero, cuando no generan la actividad libre del ser humano – como cuando el poder eclesiástico impone leyes basadas en la literalidad de los textos. En el segundo sentido, pueden ser positivas en tanto que un individuo “se representa lo mandado como algo que tiene su fundamento en una autonomía de la voluntad humana” (Hegel 2014 388-389 / HGW 2 152). En este caso el “señor que domina” va por dentro del individuo, como por ejemplo, la razón como fuerza que domina las inclinaciones; se trata de la reflexión sobre una fuerza que domina o excluye a otra fuerza parcial, y, así, para lo particular, dice Hegel, “lo general es necesariamente algo ajeno, objetivo” (Hegel 2014 389 / HGW 2 152).

En conclusión, se puede decir que la diferencia entre obedecer a la ley civil y obedecer a la ley moral estriba en el hecho de que mientras en la primera se obedece a una autoridad ajena al Hombre, en la segunda se obedece a una autoridad que está por dentro de éste mismo, y eso

convierte al sujeto en “su propio siervo”, esto es, cuando el ser humano se rige mediante leyes morales es señor y siervo al mismo tiempo.

En concreto, Hegel le critica a Kant el hecho de que para él la ley moral sea “la sumisión del individuo bajo lo general, la victoria de lo general sobre lo singular que se opone” (Hegel 2014 366 / HGW 2 116). En tanto que moral, la ley kantiana *debería* expresar la unificación de fuerzas en oposición al interior de un individuo; pero, en tanto que ley, la ley moral es tan sólo general y postula con ello únicamente el deber-ser. En este sentido, como afirma Paredes, Hegel se da cuenta en este tiempo de que en la ley kantiana no se da una verdadera unificación de elementos opuestos, sino tan sólo una “puesta en relación de lo general con lo particular, pero no una verdadera unificación” (Paredes 2003 27). Se trata, como se ha visto anteriormente, del segundo sentido en que puede ser positiva una ley moral, es decir, en tanto que la razón se constituye en la fuerza dominadora que actúa por *sobre* las inclinaciones.

En definitiva, el diagnóstico de Hegel consiste aquí en que la moral kantiana conduce en un “desgarramiento interno, o [a una] escisión de la subjetividad” (Paredes 2003 28). Para poder vindicar el sentido originario de la moral, esto es, la libertad, Hegel la integra en la relación con el amor y la religión, en donde cada uno de estos elementos debe ser *superado* para que el ser humano pueda llegar a ser *pleno*. Hegel intentará superar entonces los opuestos razón y sensibilidad a partir del concepto “unión concordante” [*Einigkeit*]. En él, ambos opuestos son unificados mediante la *acción*:

“Ahora bien, dado que esta disposición es condicionada, limitada, se halla en estado latente y sólo actúa cuando se da la condición, momento en que genera la unidad; de modo que por una parte sólo es perceptible en la acción, en lo que hace [...], y por otra parte, su acción no la expone por completo [...] pero como esta unificación sólo se da en la acción, se queda sola y asilada, lo ocurrido en esta acción es lo único que se ha unido” (Hegel 2014 368 / HGW 2 119)

Así, la “unión concordante” [*Einigkeit*], análogo aquí de la coincidencia [*Übereinstimmung*] es un producto de la acción realizada por el amor, el *πλήρωμα* de la ley, por cuya acción se produce la síntesis de sujeto y objeto, en donde cada opuesto ha perdido su posición aislada en la contraposición. Como no es el contenido de la ley sino su forma lo que se opone al amor, éste puede *asumir* la ley, pero al hacerlo la ley pierde su forma, es decir, su límite. Lo importante de la

acción en este punto radica en que da procura el paso de la posibilidad a la realidad, pero a partir de la libertad dada en la unión concordante. En este sentido, por medio de esta unidad coincidente se supera la escisión kantiana entre razón y sensibilidad, de manera que las fuerzas subjetivas ya no se encuentran en pugna, sino que han sido en sí mismas superadas en la acción del amor.

Conclusión

Con el concepto de disposición se alcanza de nuevo el motivo de la superación de los elementos contrapuestos, esta vez, en la forma de una “actitud interna” que lleva a la acción superadora. Con esto es posible sostener además que la crítica del joven Hegel a la Filosofía de Kant buscó en definitiva asumir y recuperar lo esencial de ella, a saber, la idea de la libertad como movimiento de unificación que sostiene las diferencias, concepto que precisamente en estos tiempos comienza a adquirir la fuerza de la negatividad (Ripalda 2014 XXXIV).

Bibliografía

- Aurelio Díaz, J. (Ed.) *Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Correspondencia*. Trad. Hugo Ochoa, Raúl Gutiérrez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Aurelio Díaz, J. “Reflexiones en torno al concepto de religión”. *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel - Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*. Hoffmann, Th.S., Ferreiro, H., Bavaresco A. (Ed.). Porto Alegre: Editorial Fi, 2014.
- Cristi, R. “Roma en el pensamiento de Hegel: del republicanismo al liberalismo autoritario”. *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*. Lemm, V., Ormeño J. (Eds.). Santiago: Universidad Diego Portales, 2010.
- De la Maza, L. M. *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*. Santiago: Universidad Católica de Chile, 2004.
- Deligiorgi, K. “Religion, Love, and Law: Hegel’s Early Methaphysics”. *A companion to Hegel*. Houlgate, S., Baur, M. (Ed.). West Sussex: Blackwell Publishing, 2011.
- Dickey, L. *Hegel. Religion, Economics and the Politics of the Spirit, 1770-1807*. Cambridge: University Press, 1987.
- Fraijó, M. (Ed.) *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. Madrid: Trotta, 1994.
- Ginzo, A. “Hegel y los griegos. El problema político”. *Polis, Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*. N° 3, 39-61. Madrid: Universidad de Alcalá, 1991.
- Hegel, G.W.F. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Trad. José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Hamburg: Meiner, 1991.
- Hegel, G.W.F. *Frühe Studien und Entwürfe 1787-1800*. Berlin: Akademie, 1991.
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke (HGW)*. Hamburg (Düsseldorf): Meiner, 1968-2015.
- *Bd. 1, Frühe Schriften I*. Nicolin, F., Schüler, G. (Ed.). Hamburg: Meiner, 1989.
- *Bd. 2, Frühe Schriften II*. Jaeschke, W. (Ed.). Hamburg: Meiner, 2014.
- Henrich, D. *Hegel en su contexto*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Caracas: Monte Ávila, 1990.
- Hyppolite, J. *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Bahía Blanca: Ediciones Caldén, 1970.
- Hoffmann, Th.S. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Wiesbaden: Marixverlag, 2012. Trad. Español: Hoffmann, Th.S. *Hegel: una propedéutica*. Trad. Max Maureira, Klaus Wrehde. Buenos Aires: Biblos, 2014.
- Jaeger, W. *Paideia: los ideales de la cultura clásica*. Trad. Joaquín Xirau, Wenceslao Roces. México: FCE, 2010.
- Lessing, G.E. *Gesammelte Werke in zehn Bänden*. Rilla, P. (Ed.). Berlin: Aufbau-Verlag, 1954-1958.
- *Bd. 8, philosophische und theologische Schriften II*, 1956.
- Lukács, G. *EL joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1970.
- Martínez Marzoa, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*. Madrid: Visor, 1995.

- Mellizo, C. “Introducción”. En: Hume, D. *Diálogos sobre religión natural*. Buenos Aires: Aguilar, 1973.
- Paredes, M.C. “G.W.F. Hegel: El «Fragmento de Tubinga»”. *Revista de Filosofía*. Vol. VII, n° 11 139-176. Madrid: Complutense, 1994.
- Paredes, M. C. “El desarrollo del concepto de espíritu en el joven Hegel: *El espíritu del cristianismo*”. En: *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica hegeliana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. 15-42.
- Pinkard, T. *Hegel: und biografía*. Madrid: Acento, 2001.
- Ripalda, J. M. “Amor y Ciencia de la Lógica”. En: *Hegel: la transformación de los espacios sociales*. Espinoza, R. (Ed.). Concón: Midas, 2012.
- Ripalda, J. M. “Introducción”. En: *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Ritter, J. *Hegel und die französische Revolution*. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag, 1957.
- Schiller, J.C.F.v. *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Netolitzky, R. (Ed.). Berlin: Bertelsmann, 1955.
- *Bd. 3, Dramatische Dichtungen III – Gedichte.*
- *Bd. 5, Schriften zur Kunst und zur Philosophie.*
- 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.
- Taylor, C. *Hegel*. Trad. Francisco Castro, Carlos Mendiola, Pablo Lazo. Barcelona: Anthropos, 2010.
- Valls Plana, R. “Religión en la filosofía de Hegel”. *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*. Fraijó, M. (Ed.). Madrid: Trotta, 1994. 207-237.
- Villacañas, José Luis. *La Filosofía del Idealismo Alemán. Vol. II La hegemonía del pensamiento de Hegel*. España: Editorial Síntesis, 2001.

Estado, mercado y repetición. Hegel y la contradictoriedad de la expansión colonial

Angelo Narváez León¹
(angelo.narvaez.l@gmail.com)

Recibido: 06/07/2020

Aceptado: 24/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008040

Resumen:

En este artículo expondremos brevemente el carácter lógico del aspecto económico del colonialismo en la filosofía hegeliana del derecho, primero en relación al sustento material y físico de su condicionamiento inmediato y, luego, a partir del vínculo cuantitativo y cualitativo de las sociedades burguesas propias de la modernidad. Para ello trabajaremos especialmente con materiales filológicos circunscritos tanto a las *Vollständige Ausgabe* como a las *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, es decir, a las lecciones berlinesas sobre derecho y filosofía de la historia universal. La razón de la elección de estos materiales estriba en las relaciones que Hegel establece entre ambas dimensiones después de 1818/1819, y no en virtud de un trabajo comparativo con los escritos previos a su arribo a Berlín. La secuencia de exposición comenzará siguiendo el propio registro hegeliano: i) una síntesis de las condiciones geográficas del comercio y el mercado, ii) una caracterización de la función del desajuste originario del capital en las sociedad burguesas, que Hegel conceptualiza como la dialéctica riqueza/pauperidad y, iii), la repetición lógica y empírica de esa misma dialéctica en la conformación del mercado mundial

Palabras clave: Hegel – Filosofía de derecho – Mercado – Estado – Colonialismo

Abstract:

In this article we will briefly expose the logical nature of the economic aspect of colonialism in the Hegelian philosophy of right, first in relation to the material and physical support of its immediate conditioning and, later, from the quantitative and qualitative link of the bourgeois societies proper to the modernity. For this we will work especially with philological materials focused to both the *Vollständige Ausgabe* and the *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, that is, to the Berlin lectures on the Idea of Right and philosophy of world history. The reason for the choice of these materials lies in the relations that Hegel establishes between both dimensions after 1818/1819, and not by virtue of a comparative work with the writings prior to his arrival to Berlin. The sequence of exposition will begin following the Hegelian record itself: i) a synthesis of the geographical conditions of commerce and the market, ii) a characterization of the function of the original imbalance of capital in bourgeois societies, which Hegel conceptualizes as the dialectic of wealth/pauperism and, iii), the logical and empirical repetition of that same dialectic in the shaping of world market.

Key words: Hegel – Philosophy of right – Market – State – Colonialism

¹ Investigador Postdoctoral, U. Católica de Valparaíso.

“La grandeza aún hoy imponente de Hegel
consiste en que toda su vida fue un esfuerzo
por llegar a comprender el capital”.

José María Ripalda, *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués*.

1. Introducción

La relación de Hegel con las condiciones geográficas de la modernidad, sea desde una perspectiva política, económica o social, ha sido tratada a lo largo del siglo XX con diferentes énfasis. Desde posiciones analíticas muy divergentes entre sí, Shannon M. Musset y Dean W. Bond han intentado por ejemplo reconstruir la influencia de Carl Ritter y Alexander von Humboldt en la concepción geográfica de los espacios sociales en la filosofía hegeliana de la historia². Ellos, sin embargo, erigen sus análisis desde un mismo principio, a saber, que en la conceptualización hegeliana de las sociedades modernas la geografía cumpliría un rol secundario o escénico, una suerte de contextualización física de los acontecimientos políticos. Desde esta perspectiva, Hans-Martin Sass sostiene que la geografía para Hegel no significa más que una precondition de la historia. Hegel, insiste Saas, “non dispoventa di una specifica filosofia delle geoscienze; dal sue punto di vista la conoscenza della geografia doveva servire semplicemente a comprendere la storia nella sue preconditioni geografische.”³ Incluso un analista tan perspicaz e intuitivo como Doménico Losurdo sostendrá una hipótesis análoga, “le *Lezioni* sulla filosofia della storia si aprono sottolineando «le basi geografiche della storia mondiale» e charendo che senza tener conto della geografia, del «terreno» dove affonda le sue radici «spirito del popolo», aunque precisa que “senza tener conto del suo «legame» con la «natura», di questa «base essenziale e necessaria», non è posible comprendere nulla del concreto svolgimento storico e político.”⁴

Ahora bien, esta no ha sido la única posición. Trabajos como los de Eric Sheppard, Geoff Mann, Derek Gregory y David Harvey, han pretendido evidenciar cómo en la conceptualización hegeliana de la modernidad el espacio no cumpliría una función puramente escénica, sino

² Mussett, S., “On the Threshold of History: The Role of Nature and Africa in Hegel’s Philosophy”, en, Backhaus, G. y Murungi, J., *Tensional Landscapes. The Dynamics of Boundaries and Placements*, Lexington, Lanham, 2003; y, Bond, D., “Hegel’s Geographical Thought”, *Environment and Planning*, vol. 38, n° 1, 2013.

³ Saas, H.-M., “Una visione hegeliana della globalizzazione e di internet”, en, Rinaldi, G. y Rossi L., Tamar, *Il pensiero di Hegel nell’Età della globalizzazione*, Arcane, Roma, 2010, p. 408.

⁴ Losurdo, D., “Hegel, Marx e l’ontologia dell’essere sociale”, en, *Il pensiero di Hegel nell’Età della globalizzazione*, p. 383.

determinante. Por supuesto, no determinante en el sentido que podría serlo para las proposiciones naturalistas del siglo XIX, sino en el sentido posteriormente acuñado por Henri Lefebvre en relación a la producción social del espacio⁵. No se trata, por cierto, de dirimir *a priori* entre estas dos posiciones para comprender cómo influye la geografía en la conceptualización hegeliana de la historia, el Estado o el mercado, sino de analizar cómo ambas posiciones en la filosofía hegeliana se relacionan entre sí inicialmente como un momento específico de la exposición del colonialismo.

2. El fundamento geográfico.

Si atendemos a las lecciones sobre filosofía de la historia universal, es posible notar que la noción de naturaleza como relación física con el entorno, y la noción de espíritu como relación social que implica la transformación de ese mismo entorno, adquiere muy tempranamente una dimensión nacional que, luego y según veremos, será determinante para la conceptualización de las condiciones de la experiencia colonial de la modernidad. Así, Hegel argumenta que

“al manifestarse en la naturaleza esta particularidad, es una particularidad natural; es decir, existe como principio natural, como determinación natural, particular. De aquí se desprende que todo pueblo, siendo la representación de un grado particular en la evolución del espíritu, es una *nación*: su contextura natural corresponde a lo que el principio espiritual significa en la serie de las formas espirituales. Este aspecto natural nos hace penetrar en la esfera de lo geográfico, que contiene lo que pertenece al estadio de la naturaleza.”⁶

Este fragmento daría a entender que los espacios geográficos determinan los espacios sociales, sin embargo Hegel inmediatamente niega esta causalidad al afirmar que “no debemos aceptar una relación de dependencia, de tal modo que el carácter de los pueblos fuese formado por las condiciones naturales del suelo”⁷. Para Hegel, una cosa es el *carácter* de los pueblos, que en algún

⁵ Gregory, D., *Ideology, Science and Human Geography*, Hutchinson, Londres, 1978, p. 81; Sheppard, E., “Geographic dialectics?”, *Environment and Planning*, vol. 40, 2009, p. 2603; Mann, G., “A Negative Geography of Necessity”, *Antipode*, vol. 40, n° 5, 2008, p. 921.

⁶ Hegel, G., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, p. 162. También más adelante: “El hombre, por cuanto es un ser que no es libre, sino natural, es un ser sensible, y lo sensible se divide en dos aspectos: la naturaleza subjetiva y la externa. Este es el aspecto geográfico que, según la representación inmediata, pertenece a la naturaleza exterior. Por consiguiente, lo que hemos de considerar son diferencias naturales; que deben ser estimadas primeramente como posibilidades particulares, de las cuales se desprende el espíritu y de este modo ofrecen la base geográfica”, p. 163. En adelante, *Lecciones*.

⁷ *Ibid.*

grado puede estar determinado por condiciones físicas (acceso al mar a o llanuras), pero una cosa totalmente diferente es qué tipo de relación guarda un pueblo particular con éstas mismas condiciones, como suele ser el ejemplo clásico de la agricultura y su dependencia de la fertilidad. “El suelo fértil -dice Hegel- produce por sí mismo el tránsito a la *agricultura*, de la cual surge inmediatamente la inteligencia y la previsión”; esa previsión “que se rige por las estaciones del año, no es una satisfacción particular e inmediata de las necesidades, sino una satisfacción sobre base general. El cuidado del hombre no se reduce ya al día, sino que se extiende a largos plazos”, aunque, a la vez, concluye, “es preciso inventar instrumentos, y así surge la sagacidad de las invenciones y el arte. Se establece la posesión firme, la propiedad y el derecho, y con ello la división en clases”.⁸

Que la agricultura, y por tanto el llamado *estamento sustancial*, constituya la base inmediata de las economía y, por tanto de la socialización en virtud de la producción, el consumo, el derecho y la propiedad, es algo que Hegel sostiene ya en escritos tempranos como el *System der Sittlichkeit*.⁹ Ahora bien, cuando estos espacios agrarios se relacionan más allá de sus propias fronteras internas se produce una doble determinación física, digamos, una interna y otra externa:

“En [las] determinaciones naturales revélase la dependencia esencial en que la vida de los pueblos se encuentra respecto de la naturaleza. Los caracteres más acusados son el del principio de la tierra firme y el del litoral marino. El Estado de más alta formación una las diferencias de ambos principios: la firmeza de la tierra y el carácter errabundo de la contingencia en la vida marina.”¹⁰

De aquí Hegel deduce su argumento sobre la conectividad comercial y política de los límites (*Grenze*) o fronteras de la relación inmediata con las determinaciones naturales. Así, dice Hegel,

“es una afirmación falsa la que lo franceses impusieron durante las guerras de la revolución, diciendo que los ríos son las fronteras naturales entre los pueblos. Y lo mismo acontece con el mar. Es más fácil la comunicación entre América y Europa que en el interior de Asia o de América”. El sentido histórico de los ríos en el contexto de la expansión napoleónica se explica por la función que cumplieron especialmente el Rin y el Volga en la nueva configuración colonial europea. Sin embargo, para Hegel los ríos constituyen una dimensión física interna, pues según su caracterización, “un país está constituido por el río que corre por su centro”.¹¹

⁸ Ibid., p. 167.

⁹ Hegel, G., *El sistema de la eticidad*, Editorial Nacional, Madrid, 1992.

¹⁰ Hegel, G. *Lecciones*, p. 169.

¹¹ Ibid. p. 168.

Ahora, esta condición *en general* determina el grado de desarrollo de la agricultura de una nación, su base económica inmediata. El Támesis en Inglaterra, el Rin en Alemania o el Sena en Francia condicionan la posibilidad del surgimiento de la agricultura sedentaria en la misma medida que esta agricultura está determinada por la extensión de las planicies. Pero, si los ríos constituyen una condición interna del comercio, el mar constituye una condición externa. El mar opera como condición de posibilidad del comercio internacional y, por tanto, como base sólida y necesaria de la experiencia colonial de la modernidad europea. El mar representa, en última instancia, la condición física universal del mercado mundial, pues lo que expande es una forma abstracta y no una determinación específica: “[e]l mar es un *medio de comunicación*, a través del cual un pueblo puede expandir su trabajo”¹².

En cuanto *medio de comunicación universal*, en el contexto de las relaciones comerciales internacionales, el mar adquiere una doble significación, una estrictamente *económica* y otra *simbólica*. Económicamente,

“el mar es el elemento de la movilidad y es la última aspiración de la sociedad. La sociedad burguesa es, por un lado, demasiado pobre y, por otro, demasiado rica. La pobreza consiste en producir demasiado. Son los trabajadores, los que son demasiado pobres –aunque, son ellos los que producen. Es mucho el capital a disposición, es decir, la productividad. Esta es la razón por la que los países se expanden colonialmente, por la que expanden el comercio. Esto sucede a través de las colonias”.¹³

Este es el mismo célebre argumento (y fundamento) de los procesos coloniales de los *Grundlinien der philosophie des Rechts*, aunque, como dijimos, aquí adquiere un sentido simbólico también. Simbólicamente, “el mar alienta al valor; invita al hombre a la conquista, a la rapiña, pero también a la adquisición y la ganancia. La labor de adquisición se refiere a la particularidad de los fines, llamada necesidad”. En este escenario, prosigue Hegel, “el trabajo encaminado a satisfacer estas necesidades implica que los individuos se entierran en este círculo de la adquisición. [Pero], si el afán de provecho les impulsa a surcar las aguas del mar, entonces la relación se invierte”, es decir que, “los que navegan quieren y pueden cosechar ganancias; pero el medio de que se valen implica inmediatamente lo contrario de aquello para que ha sido tomado; implica peligro y resulta contrario a lo que con él busca el

¹² Hegel, G., Wintersemester 1819/20b, p. 148; Wintersemester 1819/20a, p. 198. Para el detalle de las lecciones sobre derecho aquí citas, todas referidas como Wintersemester más el año lectivo, ver la bibliografía de este artículo.

¹³ Wintersemester 1819/20a, p. 147.

hombre, por cuanto este pone su vida y su fortuna en grave peligro”. Es aquí donde Hegel insiste en el carácter romántico de la navegación, pues

“por eso es que el tráfico marítimo fomenta en el individuo la valentía, da al individuo la conciencia de mayor libertad, de más independencia. Así quedan la ganancia y la industria como sublimadas y convertidas en algo valiente y noble. El mar despierta la valentía” y, siendo así, “los que navegan en busca de vida y riqueza, han de buscar la ganancia arrojando el peligro; han de ser valientes, exponer y despreciar la vida y la riqueza. La dirección hacia la riqueza queda, pues, convertida, por el mar, en algo valiente y noble”.¹⁴

Ambos argumentos son inseparables para Hegel. Sean los ríos o los mares, el agua –el acceso– constituye ese momento de determinación natural que posibilita el comercio *nacional* e *internacional* respectivamente: no así la tierra, “[...] los países separados por montañas lo están mucho más que los separados por un río o incluso por un mar. Así los Pirineos separan a Francia y España. Cádiz estaba más ligado a América que a Madrid”¹⁵. Desde esta perspectiva insiste Waszek que, “en la tradición [en la cual se enmarca] Hegel el acceso al agua representa una categoría geopolítica prominente”¹⁶. El acceso al agua, sin agricultura, carece sin embargo de sentido, pues “[...]a determinación más general, entre las que interesan a la historia, es la relación entre el mar y la tierra”¹⁷.

Ahora bien, llegados a este punto podemos elaborar algunas hipótesis de la conceptualización hegeliana del espacio físico y social: i) las naciones *en algún grado* están determinadas por condiciones físicas, ii) este grado de determinación se expresa en la relación que las naciones guardan entre las planicies, los ríos y el mar, iii) y, en términos sociales, como esté determinada internamente una nación –y su comercio– constituirá un grado de influjo sobre su comportamiento externo. La pregunta a la que debemos atender sin embargo, es qué tipo de

¹⁴ Hegel, G., *Lecciones*, p. 169.

¹⁵ *Ibid.*, p. 167.

¹⁶ “[...] Nella trattazione di Hegel appare chiaro, allora, che l’accesso all’acqua rappresenta una categoria geopolitica preminente”, Waszek, N., “Hegel e il mare. Il commercio internazionale nella filosofia politica di Hegel” en, *Il pensiero di Hegel nell’Età della globalizzazione*, p. 246. Así también insiste Hegel: “En las épocas modernas, habiéndose afirmado que los Estados deben estar separados por elementos naturales, nos hemos acostumbrado a considerar al agua como elemento que separa. Frente a esto ha y que afirmar que no hay nada que una tanto como el agua. Los países civilizados no son más que comarcas regadas por un corriente de agua”. Hegel, G., *Lecciones*, p. 168

¹⁷ *Ibid.*, p. 165. Para Waszek: “La struttura geografica ha un impatto duraturo sul carattere sociale e politico delle differenti regioni individuate da Hegel. Mentre le popolazioni degli altipiani dovranno condurre una vita nomadica, basata sulla pastorizia, quelle insediatesi delle pianure fertili diventeranno sedentarie e si dedicheranno all’agricoltura, dando così il via a nuove attività economiche (*Gewerbe*), che richiedono condizioni di vita stabili. Infine, le popolazioni costiere costruiranno navi e si rivolgeranno al commercio (*Handel*), che diventerà così la loro occupazione principale e il loro più importante mezzo di sussistenza”. Waszek, N., “Hegel e il mare. Il commercio internazionale nella filosofia politica di Hegel”, p. 246.

relación guarda el colonialismo –que hasta ahora sólo hemos mencionado– con estas determinaciones.

3. El desajuste originario del capital.

En el semestre de invierno de 1821/22, Hegel da cuenta de este problema al unificar en una breve exposición el sentido económico y simbólico que adquiere el mar como condición de posibilidad y medio de comunicación universal del comercio internacional a partir del reconocimiento de la necesaria salida de sí de los mercados nacionales determinados por un desajuste originario del capital:

“La sociedad burguesa tiene que buscar respuestas. El camino principal para ello es el mar. Para la industria el elemento exterior de su vida es realmente el mar. Este es el elemento principal de la industria, la que tiene que buscar exteriormente sus mercados. Esto refleja ahora en efecto a la industria. Ella es egoísta; pero tiene que confiar en el mar, en su enemigo, en el adversario de su goce. El mar es el momento de la búsqueda. El medio, a fin de ayudar a la industria, es el camino del gran peligro. Esta búsqueda de tierras es la valentía, la poesía del comercio.”¹⁸

Tras argumentar este principio, tensionando las condiciones empíricas, Hegel vuelve a utilizar Inglaterra como un ejemplo específico de este comportamiento social:

“el medio a fin de poner remedio a la pobreza, es que la sociedad busque ganar nuevas tierras – aplica a las colonias– y adquiera nuevamente bienes raíces. Adquiere aquella clase nueva propiedad y un nuevo mercado. Así se migra todavía a Nueva Inglaterra. El hecho que Norte América se haya independizado, fue considerado primeramente como un perjuicio. Pero es de enorme utilidad, e Inglaterra ha conservado un gran mercado. Inglaterra tiene desde el último tiempo una enorme venta hacia allá. ¿Dónde se encuentra el territorio después de todo? Ésta es una pregunta empírica. Conocido es que éste atraviesa el mar.”¹⁹

Hegel, como podemos notar, cae en una contradicción que –podemos sostener– deriva del reconocimiento de un desajuste originario del capital en las sociedades burguesas (la llamada

¹⁸ Hegel, G., Wintersemester 1821/22, §247.

¹⁹ Hegel, G., Wintersemester 1819/20b, p. 147.

dialéctica de la pauperización),²⁰ esta vez en relación al decurso de la historia universal a partir de sus funciones económicas. Pues, si de una parte entiende que a pesar de un desarrollo cuantitativo hipotéticamente sostenido las sociedades burguesas modernas encuentran ya *originariamente* un límite de estancamiento cualitativo estructural, y por tanto nunca son lo suficientemente ricas para contener el surgimiento de la pauperización y sus consecuencias sociales subsecuentes, de otra parte otorga a los procesos coloniales –cuya causa estriba justamente en aquel desajuste originario– un sentido civilizatorio e, incluso, poético²¹. Al igual que en caso de la inexistencia de una conceptualización de las causas lógicas e históricas de los desajustes originarios del capital en los mercados nacionales, Hegel no tratará específicamente, más allá de lo que ya hemos expuesto algunas líneas más arriba, la relación contradictoria entre las causas estacionarias del colonialismo y su carácter “civilizatorio”²².

A pesar de este vacío, Hegel abre una pregunta que debemos enfrentar. En primera instancia, las condiciones físicas facilitan el comportamiento colonial de los mercados nacionales, pero a la vez implican responder a las condiciones de reproducción internacional del comportamiento de esos mismos mercados nacionales. Es decir, ¿hasta qué punto los nuevos espacios coloniales, por *críticas* o *poéticas* que sean sus causas, reproducen el desajuste originario de los capitales nacionales?

En este punto la reflexión hegeliana puede ser tomada como contexto de un nuevo vacío argumental o como una crítica implícita al desarrollo histórico del capitalismo en el siglo XIX. Siguiendo la línea argumental propia del mal infinito en el contexto de la caracterización del estancamiento del crecimiento de los mercados nacionales,²³ el problema estriba en que la

²⁰ Sobre esta dialéctica, sin duda una de los mejores referentes contemporáneos es Ruda, F., *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, Nueva York, 2011; y, Herzog, L., *Inventing the Market. Smith, Hegel, & Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

²¹ Este sentido civilizatorio, aunque no *poético* como en el caso de Hegel, también se encuentra en Adam Smith: “Toda colonia fundada por una nación civilizada, que toma posesión de un país deshabitado o tan poco habitado que los nativos dejan fácilmente sitio a los nuevos pobladores, evoluciona hacia la riqueza y el desarrollo más rápidamente que ninguna otra sociedad humana.” Smith, A., *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid, 2004, p. 576.

²² “Para ver qué medio de cultura existe en el contacto con el mar compárese la relación que han tenido con él las naciones en que ha florecido la industria con aquellas que han prohibido la navegación, y cómo los egipcios y los hindúes se han enmohecido en sí y se han hundido en las supersticiones más terribles y vergonzosas, y cómo también todas las grandes naciones que se esfuerzan en sí tienden hacia el mar.” Hegel G., *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, §247. En adelante, *Rechtsphilosophie*.

²³ Hirschman, A., “On Hegel, Imperialism and Structural Stagnation”, *Journal of Development Economics*, n° 3, 1976; Harvey, D., *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*, FCE, México D. F., 1990.

multiplicación sistemática de los espacios comerciales coloniales tiende, de acuerdo al mismo Hegel, a fundar nuevos espacios comerciales autónomos que, en un primer momento dependen directamente de las directrices centrales coloniales, pero luego tienden por necesidad a su independencia e hipotética autonomía, reproduciendo el mismo principio de particularidad en un nuevo espacio geográfico. De ser así, no hay ninguna razón, en la conceptualización hegeliana de la economía política, que dé a entender que los nuevos espacios comerciales, ahora también nacionales, tiendan realmente a subvertir el estancamiento cualitativo originario del cual parte lógicamente el análisis hegeliano. De una parte, hay que atender la obviedad geográfica inmediata según la cual el mundo es físicamente finito y, por tanto, si un espacio comercial colonial reproduce por definición el desajuste originario de la distribución del capital, este mismo espacio comercial colonial una vez independiente debiese buscar nuevos espacios coloniales para contener su propia contradicción. Pero, ensayar esta posibilidad supondría que los espacios comerciales coloniales podrían repetirse y replicarse *ad infinitum*, lo cual es evidentemente imposible.²⁴

Si este fuese el sentido del argumento hegeliano, es indudable que constituye un vacío argumental, pues la crítica de Hegel al desarrollo cuantitativo infinito de los mercados nacionales valdría equivalentemente como crítica al desarrollo cuantitativo infinito de los mercados internacionales, ya que no supondrían lógicamente ningún tipo de variación cualitativa y, por tanto, el colonialismo como medida social de contención del desajuste originario del capital se mantendría siempre en una dimensión exógena. Es decir, que todo comercio nacional podría operar sólo a condición de siempre poder buscar fuera de sí una solución que en su pretensión de realización no haría sino replicar sus propias causas de estancamiento.

Sin embargo, y aquí la clave de la interpretación propuesta por David Harvey, si el análisis hegeliano significara en realidad una hipotética demostración de la imposibilidad de un vuelco cualitativo dentro de los márgenes de los procesos de crecimiento, desarrollo y desenvolvimiento cuantitativo de los mercados nacionales determinados por los desajustes originarios de la distribución del capital, entonces Hegel –aun cuando sólo implícitamente– ensayaría en sus lecciones sobre derecho y filosofía de la historia universal, una crítica radical de la imposibilidad estructural del capitalismo por subvertir sus propias condiciones de existencia histórica.

²⁴ Canterbury, D, *Capital Accumulation and Migration*, Haymarket Books, Chicago, 2012.

4. El problema del Estado en el desajuste originario del capital.

Esta última posición no sólo justifica la interpretación que coordina los trabajos de David Harvey, sino que también –y en orden cronológico– los de Marx, Plejánov, Hinkelammert, Hirschman, Avineri y MacGregor. Pues, si los procesos coloniales suponen *ad infinitum* una lógica de desarrollo cuantitativamente sostenido pero cualitativamente invariable, entonces la relación entre los mercados nacionales en un contexto internacional se enfrentan entre sí bajo el mismo principio esencial de particularidad que los distingue de acuerdo al grado de participación originaria en la distribución del capital circulante a nivel, ahora, mundial.

Es desde esta perspectiva que, para David Harvey, Hegel constituye el primer antecedente lógico de las tesis sobre el desarrollo desigual, y sobre el desarrollo desigual y combinado del capitalismo²⁵. En términos lógicos, esto significa que la crítica implícita de Hegel al capitalismo estriba, ahora, no en las consecuencias de quiebre del vínculo ético de las sociedad determinadas por el capital, sino en cómo este vínculo a nivel mundial se vuelve incomprensible al multiplicarse sistemáticamente en los espacios que determina.²⁶ Históricamente, esto significa que las naciones, entre sí determinadas por la universalidad del comercio internacional, expresan a través de sus producciones, anuales por ejemplo, cómo sus riquezas, su patrimonio universal se encuentran distribuidos de un modo cuantitativamente estructural y diferencial.

Hegel critica la conceptualización de la economía política propuesta por Rousseau, por cuanto ésta supone una diferencia de magnitud entre la familia y el Estado, y a la vez, desconoce cómo esa diferencia de magnitud –que para Hegel es de composición, y no de magnitud– en la modernidad se encuentra mediada esencialmente por el principio de particularidad de la sociedad civil/burguesa.²⁷ Ahora, al retomar el argumento en relación a la pregunta que anima este último párrafo, Hegel atenderá a una crítica análoga ahora en relación a la diferencia de composición de la sociedad burguesa y el Estado. Para Hegel, “cuando el Estado se confunde con la sociedad civil, y se

²⁵ Harvey, D., “Hegel, von Thünen and Marx”, *Antipode*, Vol. 13, Issue 3, 1981, pp. 1-12.

²⁶ Plejánov, G., “En el 60° aniversario de la muerte de Hegel”, *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 35, n° 1, Enero-Junio 2012; Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976; MacGregor, David, *Hegel, Marx, and the English State*, University of Toronto Press, Toronto, 1996.

²⁷ Rózsa, E. & Quante, M., (eds.) *Hegels Konzeption praktische Individualität*, Mentis Verlag, Paderborn, 2007.

pone su determinación en la seguridad y protección de la propiedad y de la libertad personal, entonces *el interés de los individuos como tales* constituye la finalidad última en que se unifican, y de ahí se sigue precisamente el que ser miembro del Estado sea algo discrecional.”²⁸

En el manuscrito del *Wintersemester* de 1817/18, Hegel ya había puesto de relieve que los procesos migratorios alemanes, a diferencia de los ingleses y franceses, carecían de una estructura estatal a partir de la cual relacionarse y, por tanto, aparecían como puramente esporádicos²⁹. Sin embargo, atender a esa reflexión de 1817/18 desde el prisma del fragmento de 1820 implica una reflexión en torno a la función específica del Estado. El argumento de Hegel estriba en identificar que el principio de particularidad debe, por definición, siempre corresponder a la sociedad burguesa, pues si depende del Estado entonces éste mismo Estado aparece como contingente y discrecional, fragmentario. Ahora bien, los colonos alemanes no desarrollaron un vínculo sólido justamente por carecer de una estructura estatal; no así los ingleses y los franceses. ¿No parece esto una contradicción? Sí, y no.

Es una contradicción si suponemos que el principio de la sociedad burguesa y del Estado es el mismo, pero en la argumentación hegeliana no representa una contradicción si suponemos que la diferencia es de principios, pero no de funciones. En la sociedad burguesa los individuos se relacionan entre sí y por principio a través de la universalización de las formas de satisfacción de necesidades naturales y sociales, ya universales y diferenciadas. Pero,

“el Estado tiene una relación completamente diferente con el individuo; en la medida en que el Estado es espíritu objetivo, el individuo mismo sólo posee objetividad, verdad y eticidad como miembro del Estado mismo. La *unión* en cuanto tal es ella misma el verdadero contenido y finalidad, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal; su ulterior satisfacción particular, su actividad, el modo de su comportamiento, tienen a esto sustancial y válido universalmente como su punto de partida y resultado.”³⁰

Es necesario avanzar en detalle, pues el argumento hegeliano es amplio y complejo. Primero, si el principio de la sociedad burguesa es la particularidad, en el caso del Estado el principio es universal “en cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, el Estado es lo *racional* en sí y para sí”³¹. Segundo,

²⁸ Hegel, G., *Rechtsphilosophie*, §258, ob.1.

²⁹ Hegel, G., *Wintersemester 1817/18*, p. 167.

³⁰ Hegel, G., *Rechtsphilosophie*, §258, ob.2.

³¹ *Ibid.*, §258.

aquello que empíricamente aparece disociado en la sociedad burguesa, la eticidad –*Sittlichkeit*–, en el Estado se comprende como unidad esencial. Así, en tercer lugar, sólo a partir de aquella eticidad puede suponerse su disociación y, por tanto, su comportamiento empírico como satisfacción universal de necesidades naturales y sociales; entonces, en cuarto lugar, para Hegel, la existencia empírica de la sociedad burguesa supone lógicamente un antecedente universal que es, justamente, el Estado. Lógicamente,

“considerada abstractamente, la racionalidad consiste en general en la unidad comprometedora de la universalidad y de la individualidad, y aquí –en concreto, en cuanto al contenido– en la unidad de la libertad objetiva (es decir, de la voluntad sustancial universal) y de la libertad subjetiva, en cuanto libertad del saber individual y de la voluntad que busca su finalidad particular y por ello –en cuanto a la forma– en un actuar que se determina según leyes y principio *pensados*, es decir, *universales*.”³²

Ahora bien,

“cuál sea o haya sido el origen *histórico* del Estado en general, o más bien de cada Estado particular, de sus derechos y determinaciones, si más bien haya procedido primeramente de relaciones patriarcales, del temor o de la confianza, de la corporación, etc, y cómo se haya aprehendido y afianzado en la conciencia aquello sobre lo que tales derecho se fundan –como algo divino, como derecho positivo, o como contrato, costumbre, etcétera– nada de eso incumbe a la idea del Estado mismo, sino que, respecto del conocimiento científico del que aquí solo se trata, es, en cuanto fenómeno, un asunto histórico; respecto a la autoridad de un Estado real, en la medida en que ella se ajuste a fundamentos, éstos son tomados de las formas de derecho válido en él.”³³

En la exposición hegeliana, el Estado culmina un juego de posiciones categorial; pero como dice Fredric Jameson, estas posiciones son ficticias, contextuales³⁴. Analíticamente el Estado, para Hegel, antecede a la sociedad burguesa. Reconocer este antecedente supone dos discusiones suficientemente conflictivas. A) Si esto es así, entonces el Estado para Hegel, contra el argumento común de la generalidad de los análisis de la filosofía política hegeliana, no representa la coronación del decurso histórico del espíritu absoluto. Hegel da a entender esto explícitamente cuando asume que los Estados empíricos, luego, deben enfrentarse entre sí al modo como se relacionan entre sí las sociedades burguesas, dando paso a una historia universal que en la modernidad supone la existencia del Estado pero que no define *a priori* el decurso real de los Estados. Esto es, estrictamente, la consecuencia lógica que Hegel deriva del principio de

³² Ibid., §258, ob. 3.

³³ Ibid., §258, ob. 4.

³⁴ Jameson, F., *Valencias de las dialéctica*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013, p. 96.

perfectibilidad “aplicado” al Estado y la historia universal,³⁵ o -dicho de otro modo- lógicamente debe haber Estado para que haya historia universal, pero ya *en* la historia universal el comportamiento de los Estados se reviste necesariamente de contingencia³⁶. B) Si las sociedades burguesas suponen lógicamente el carácter antecedente del Estado del cual son parte, este reconocimiento se expresa *a la vez* históricamente cuando atendemos al decurso de la experiencia económica de la modernidad y, especialmente a su forma específica colonial. Hegel da a entender esto sistemáticamente al exponer la especificidad económica del Estado inglés por oposición a las posiciones económicas de Egipto e India, tomando como base una misma condición geográfica. Es decir, Egipto, India e Inglaterra enfrentan, como sociedades “civiles”, las mismas condiciones geográficas que posibilitan la estructura física de sus agriculturas: por ejemplo, el Nilo, el Ganges y los otros Siete Ríos Sagrados, y el Támesis. Sin embargo, el decurso de sus economías difiere históricamente en forma y contenido. La razón de esto, según el argumento hegeliano, es que en los dos primeros casos no hubo un Estado que *coordinara* las características propias de sus sociedades civiles –que, valga precisar, no llegaron a ser *burguesas* en el siglo XIX por “méritos propios”– y, por supuesto, en el caso de Inglaterra el Estado *esencialmente* medió las posibilidades de comportamiento de la autonomía hipotética de su sociedad civil estrictamente burguesa. Más preciso: si la sociedad civil no está determinada por los mismos principios que el Estado, ello no obsta para que sea el Estado quien deba circunscribir la autonomía hipotética de la sociedad civil dentro de los márgenes constitucionales que protegen universalmente el reconocimiento de la propiedad privada excluyente que posibilita el comportamiento empírico de los mercados, su *desajuste originario* y su comportamiento colonial. Es de este modo, entonces, que sociedad civil y Estado no responden a un mismo *principio* lógico o histórico, pero pueden coincidir formal y materialmente en el cumplimiento de una misma *función*, como por ejemplo en las sociedades burguesas y en la conformación de un proyecto colonial sistemático y no ya esporádico. Así, sociedad civil y sociedad burguesa no son necesariamente lo mismo.

³⁵ Werke VII, pp. 503 y ss.

³⁶ Hegel, G. *Rechtsphilosophie*, §333 ad., y §346.

5. El paso a la colonización y la conquista.

La teoría hegeliana de la colonización requiere para sustentarse, lógicamente, un hipotético reconocimiento transversal del derecho de propiedad como un principio universal que, por supuesto, puede revestirse de tal o cual forma específica en diversos contextos nacionales, pero responde a un principio que constituye esas particularidades nacionales. El entusiasmo de Hegel por el decurso de la revolución francesa y la posterior expansión continental del proyecto imperial napoleónico descansó, en un grado no menor, en la función que esta expansión cumplió en relación a la codificación constitucional del derecho a comienzos del siglo XIX.³⁷

Sin embargo, en relación a los procesos coloniales, Hegel no parece haber ensayado ningún tipo de conceptualización a partir de la especificidad política francesa, como tampoco a partir de la especificidad española y portuguesa. Resulta al menos curioso que Hegel no haya referido nunca los procesos de independencia latinoamericanos como instancias de universalización del derecho público y privado moderno y, a la vez, como instancias de sistematización y formalización de los vínculos comerciales internacionales.

La razón de estas omisiones, podemos sostener, se debe a dos impresiones: a) a que Hegel aun en la década de 1820 otorgaba a Latinoamérica una significación “dependiente” y, b) a que los procesos de independencia latinoamericanos responden a un segundo estado de desarrollo colonial y no a procesos causales originarios, que son aquellos especialmente tratados por Hegel. Para clarificar el primer punto, y comprender su importancia dentro del contexto de esta investigación, es necesario atender al extenso argumento que Hegel expone en relación con la diferencia entre Norte y Sudamérica:

“Con excepción del Brasil, en América del Sur como en América del Norte se han instituido repúblicas. Comparemos, empero, la América del Sur (incluyendo en ella a México) con la América del Norte y percibiremos un extraordinario contraste. En Norte América vemos una gran prosperidad [*Gedeihen*], basada en el crecimiento de la industria y de la población [*durch ein Zunehmen von Industrie und Bevölkerung*], en el orden civil y en la libertad. Toda la federación constituye un solo Estado y tiene un centro político. En cambio las repúblicas sudamericanas se basan en el poder militar; su historia es una continua revolución [*die ganze Geschichte ist ein fortdauernder Umsturz*], Estados que estaban antes federados se separan, otros que estaban

³⁷ Schiavone, A., *Los orígenes del derecho burgués. Hegel contra Savigny*, Edersa, Madrid, 1968, pp. 75 y ss.

desunidos se reúnen, y todos estos cambios vienen traídos por revoluciones [*Revolutionen*] militares. Si consideramos más detenidamente las diferencias entre las dos partes de América, hallamos dos direcciones divergentes en la política y en la religión. La América del Sur, donde dominan los españoles es católica. La América del Norte, aunque llena de sectas, es un conjunto protestante. Otra diferencia es que la América del Sur fue conquistada [*erobert*], mientras que la del Norte ha sido colonizada [*kolonisiert*]. Los españoles se apoderaron de Sudamérica para dominar y hacerse ricos, tanto por medios de los cargos políticos, como de las exacciones. Estando lejos de la metrópoli, su voluntad disponía de más amplio espacio. Usaron de la fuerza, de la habilidad, del carácter, para adquirir sobre los indígenas un enorme predominio. La nobleza, la magnanimidad del carácter español no emigraron a América [...] Estos pueblos necesitan ahora olvidar el espíritu de los intereses hueros y orientarse en el espíritu de la razón y la libertad.

En cambio, los Estados libres de Norteamérica fueron colonizados [*kolonisiert*] por europeos [*Europäern*]. Hallándose Inglaterra dividida en puritanos, episcopales y católicos, todos enemigos entre sí, ocupando ahora unos, ahora otros el poder, hubo muchos ingleses que emigraron en busca de un lugar donde gozar de libertad religiosa [*in einem fremden Weltteile die Freiheit der Religion zu suchen*]. Eran europeos industriosos que se dedicaron a la agricultura, el cultivo del tabaco y del algodón. Bien pronto surgió en este país una tendencia general al trabajo organizado; y la sustancia del conjunto resultaron ser las necesidades [*Bedürfnisse*], la libertad y un procomún que, basado en los átomos o individuos [*das von den Atomen der Individuen ausging*], construyó el Estado como simple protección exterior de la propiedad [...] Así, pues, los elementos que se han establecido en Norteamérica son muy distintos de los de Sudamérica. No había aquí unidad eclesiástica ninguna que funcionase como vínculo firme de los Estados y que los refrenase. El principio de la industria vino de Inglaterra; la industria, empero, implica el principio de la individualidad: la inteligencia individual se forma en la industria y domina en ella.”³⁸

En este larguísimo fragmento Hegel explicita el núcleo de tu teoría de la función del colonialismo en la constitución del mercado mundial. La colonización española comenzó en 1492 y, por su parte, la inglesa comenzaría en las últimas décadas del periodo isabelino, recién en 1583. Los holandeses se harían presentes en Norteamérica desde 1626, y los conflictos bélicos entre Inglaterra y Francia estallarían ya sistemáticamente desde 1689; finalmente las guerras independentistas comenzarían en 1775. En todo este proceso los españoles no tuvieron mayores conflictos ni variaciones territoriales, a excepción de las regulaciones de las relaciones con Portugal, más o menos a lo largo y ancho de su expansión continental. La diferencia, para Hegel, entre uno y otro proceso es que Inglaterra, Francia y Holanda en menor medida, colonizaron los espacios continentales norteamericanos; mientras que, por oposición, España y Portugal conquistaron los espacios continentales sudamericanos.

La diferencia conceptual entre conquista y colonización, estriba en que el primer proceso lógicamente *subsume* los nuevos espacios continentales sin modificar el principio de

³⁸ Hegel, G., *Lecciones*, p. 174; Werke XII, p. 110.

comportamiento de las sociedades dependientes; mientras que en los procesos coloniales los nuevos espacios continentales no son subsumidos sino que son constituidos *dialécticamente* como transformaciones estructurales. Es analíticamente notable que Hegel haya atisbado esta diferencia que, en el siglo XX, sería puesta sistemáticamente de relieve. Históricamente, esto se tradujo en que sólo Inglaterra transformó sus ganancias coloniales en capital³⁹. Pues, lo que hizo Inglaterra fue fundar lógicamente una *nueva* Inglaterra:

“Muchos ingleses han ido a establecerse a aquellas tierras, donde no hay las cargas ni los impuestos que pesan en Europa sobre el comercio y la industria; llevan allá todas las ventajas de la civilización y pueden, sin estorbo, practicar sus oficios. La acumulación de los medios e industrias europeos les ha permitido además sacar provecho del suelo virgen. Estos territorios se han convertido de ese modo en lugar de refugio, donde van a parar las barreduras de Europa. En realidad, esta migración [*Auswanderung*] ofrece grandes ventajas; porque los migrantes [*Auswandernden*] han suprimido muchas cosas que en su patria resultaban constrictivas y han llevado allí el tesoro del sentimiento europeo y de la cultura europea, sin las cargas que las oprimen. Para todos aquellos que quieran trabajar con energía y no encuentren en Europa labor a propósito, es, sin duda, América un excelente refugio.”⁴⁰

Inglaterra, de acuerdo a la conceptualización hegeliana, introduce en un nuevo territorio el principio de la particularidad que se expresa en la extensión de la industria y la población –“en Norteamérica vemos una gran prosperidad, basada en el crecimiento de la industria [*Industrie*] y de la población [*Bevölkerung*]⁴¹– y universalmente de expresa “en el orden civil [civil-burgués, *bürgerliche Ordnung*] y en la libertad [*Freiheit*]⁴². Sudamérica, sin embargo, representa históricamente no el principio de la particularidad circunscrito a la universalidad de las voluntades transidas por el Estado y el reconocimiento del derecho, sino el principio de la voluntad universal inmediata propia del *mal infinito* caracterizado por la política jacobina y napoleónica: “su historia es una continua revolución [*Umsturz*]”. Y aquí el segundo hecho notable de la argumentación hegeliana: que Inglaterra introduzca el principio de particularidad en un nuevo territorio depende causalmente de la revolución política protestante que reconoce en el individuo un principio de libertad cuya realización dependen socialmente de una universalidad; sin embargo, España introdujo un principio

³⁹ Meiksins Wood, E., *The Origin of Capitalism. A longer view*, Verso, Londres, 2002, p. 150.

⁴⁰ Hegel, G., *Lecciones*, p. 173; Werke XII, p. 109.

⁴¹ *Ibid.*, p. 110.

⁴² *Ibid.*, p. 110.

católico que, de acuerdo a Hegel, niega la individualidad como principio y sólo reconoce la sumisión⁴³.

Aquí Hegel parece también seguir la hipótesis de Smith, pues según este,

“aunque la utilidad derivada de las colonias europeas en América y las Indias Occidentales ha sido muy grande, no resulta nítida ni evidente. No fue comprendida en el momento de su fundación, no era el motivo ni de su fundación ni de los descubrimientos a que dieron lugar, y es probable que ni siquiera hoy se entiendan correctamente la naturaleza, extensión y límites de esa utilidad.”⁴⁴

6. A modo de conclusión.

Podemos decir que –utilizando metodológicamente el lenguaje aristotélico, a veces tan caro a Hegel– las causas *eficientes* y *formales* de los procesos de colonización –que ahora entendemos son siempre *por definición* procesos económicos– pueden ser variadas; sin embargo, las causas *materiales* y *finales* son siempre estructurales: el principio de particularidad. Esto se traduce en que dentro del marco particular de un mercado nacional el Estado antecede lógicamente el establecimiento del principio de particularidad, pues según hemos visto este sólo puede operar en la medida que la legalidad universal de la propiedad privada sea reconocida y defendida por el Estado al cual ese mercado pertenece; pero, dentro de los márgenes del mercado mundial deducido a partir de los procesos coloniales, los Estados anteceden, además, históricamente la conformación de las nuevas sociedades burguesas internacionales. Esto, por cuanto son los Estados los que representan los principios universales y no las sociedades burguesas; lo que se traduce, en el ejemplo anterior, en que el Estado español *a través* de su sociedad civil –por definición, no burguesa– no instauró los principios universales que sustentan el surgimiento de toda sociedad burguesa, cuestión que lógica e históricamente, le estaba negada, pero no así a Inglaterra. En este sentido es que podemos sostener que, en los casos específicos de colonización económica-sistemática de la modernidad,

⁴³ Werke XII, pp. 107 y ss. A la hipótesis de Hegel, de acuerdo a la cual Inglaterra introdujo en sus espacios coloniales los principios de la industria, subyace una tesis de orden antropológico-religiosa. Hegel insistirá en que la revolución política francesa de 1789 tuvo, entre una de sus múltiples causas, la ausencia de una revolución que racionalizara los vínculos espirituales del pueblo francés. Paralelamente, la caracterización de Sudamérica como un territorio formalmente independiente, pero materialmente carente de libertad, supone que hacia 1820 el continente no había revolucionado sus vínculos espirituales al modo como lo hizo la población norteamericana.

⁴⁴ Smith, A., *La riqueza de las naciones*, p. 575.

representados particularmente por Inglaterra, los principios *lógicos* de la sociedad burguesa y del Estado difieren, pero históricamente sus *funciones* coinciden.

Este argumento, sin embargo, clarifica la posición de la sociedad burguesa y del Estado en el comercio colonial internacional en la conceptualización hegeliana de la economía política; sin embargo, no clarifica si acaso un Estado particular puede o no modificar cualitativamente el decurso cuantitativo del desarrollo empírico del *desajuste originario* del capital. Muy por el contrario, reafirme el problema: pues, es Hegel en su caracterización de la diferencia específica entre el norte y el sur americanos quien sostiene que en el norte la industria [*Industrie*] y la población [*Bevölkerung*] se encuentran en crecimiento [*Zunehmen*] sostenido, mismas expresiones que representaron en el caso de la caracterización de la actividad libre [*ungehinderter Wirksamkeit*]⁴⁵ de la sociedad civil inglesa, las consecuencias del desajuste originario del capital. El problema, entonces, persiste, y en este punto el argumento hegeliano decanta aparentemente sin modificaciones en una intensificación proyectiva internacional del *mal infinito* cuantitativo de los mercados nacionales.

Políticamente, las formas de gobierno no parecen modificar en nada el problema. Por ejemplo, si bien todos los países americanos –a excepción de Brasil– sostienen hacia 1820 regímenes republicanos, se presenta entre ellos una diferencia *cualitativa* entre los países del norte y del sur en relación a la constitución de sus economías: unas transidas por el principio de particularidad, otras transidas por un principio de dependencia. A estas últimas Hegel no les reconoce méritos históricos. Pero, entre los países del norte americano e Inglaterra no media ninguna diferencia *cualitativa*, sino una puramente *cuantitativa* a pesar de la diferencia entre sus regímenes republicanos presidenciales y monárquicos constitucionales respectivamente. Así, si dos formas de gobierno esencialmente diferente reconocen el mismo principio universal –el de particularidad y los de propiedad–, y sus diferencias, sostiene Hegel, sólo pueden ser de grado. Ello justifica, históricamente, “que los migrantes [hayan] suprimido muchas cosas que en su patria [Inglaterra] resultaban constrictivas”⁴⁶. Así lo entiende también Adam Smith, pero en un sentido inverso: lógicamente, para Smith “las grandes causas de la prosperidad de toda nueva colonia son la abundancia

⁴⁵ Werke VII, §243.

⁴⁶ Werke XII, p. 109

de buena tierra y la libertad para administrar sus asuntos a su manera”⁴⁷, lo que históricamente se tradujo en que, al menos hasta 1776 (año de publicación de *La riqueza de las naciones* y de la *Declaración de Independencia* de los EE.UU) “[a] excepción de su comercio exterior, la libertad de los colonos ingleses para administrar sus asuntos a su manera es total”⁴⁸. Por supuesto, ese mismo año la “excepción del comercio exterior” encontraría su propia determinación nacional. Antes de ese cambio, concluye Smith, “se podría argumentar que el comercio colonial es más ventajoso para Gran Bretaña que cualquier otro”⁴⁹. Esta ventaja, para Hegel, representa justamente la causa del quiebre del vínculo colonial, pues “[l]as tasas que sobre la importación del té había impuesto el parlamento inglés a los americanos eran extremadamente pequeñas; aun así, lo que desencadenó la revolución en América fue el sentimiento de sus colonos de que por insignificante que fuera la suma que los impuestos hubieran representado para ellos, hubiera significado igualmente la pérdida de sus más importantes derechos.”⁵⁰

Cuando una nación, un mercado nacional, se independiza *formalmente* –como en el caso de los EE.UU., con relación a Inglaterra– estos no rompen sus relaciones comerciales, sino que las transforman a través de una continuidad de su vínculo *material*. En esta transformación, el desajuste originario implica una competencia por la posición de un mercado en la producción, consumo, distribución y acumulación del capital ahora a nivel internacional. Es en este punto donde la argumentación de Hegel culmina aseverando la siguiente posición: una vez constituido el mercado mundial la relación entre los mercados nacionales replica el comportamiento del desajuste originario del capital, no sólo en un plano cuantitativo, sino también en uno cualitativo. Pero, ¿en qué sentido? Cuantitativamente y a pesar de sus formas estatales y de gobierno, las sociedades burguesas de Inglaterra y los EE. UU., se enfrentan al modo como se enfrentan los individuos de un mercado estrictamente nacional. Estas sociedades burguesas dependen mutuamente de una relación universal representada por el mercado mundial, en el cual nuevamente exponen una consecuencia del desajuste originario a través de su participación específica en ese comercio. Replicando, así, la dinámica de las multiplicaciones del *mal infinito* pero ahora en una escala diferente.

⁴⁷ Smith, A., *La riqueza de las naciones*, p. 578.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 583.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 593.

⁵⁰ Pinkard, T., *Hegel. Una biografía*, Acento, Madrid, 2020, p. 95.

Bibliografía

- Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.
- Bond, Dean, "Hegel's Geographical Thought", *Environment and Planning*, vol. 38, n° 1, 2013.
- Canterbury, D., *Capital Accumulation and Migration*, Haymarket Books, Chicago, 2012.
- Gregory, D., *Ideology, Science and Human Geography*, Hutchinson, Londres, 1978.
- Harvey, D., *Los límites del capitalismo y la teoría marxista*, FCE, México D. F., 1990.
- _____ "Hegel, von Thünen and Marx", *Antipode*, Vol. 13, Issue 3, 1981.
- Hegel, G., *Werke in 20 Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1969 y ss. [Werke].
 - _____ *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannemann*. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 1. Herausgegeben von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, Ch. Jamme, H.-Ch. Lucas, K. R. Meist, H. Schneider. Mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1983.
 - _____ *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Herausgegeben von Dieter Henrich, Suhrkamp Verlag, Frankfurt del Meno, 1983. [Wintersemester 1819/20a].
 - _____ *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1919/20. Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier*. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 14. Herausgegeben von Emil Anghern, Martin Bondeli und Hoo Nam Seelmann, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 2000. [Wintersemester 1819/20b].
 - _____ *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Herausgegeben von Hansgeorg Hoppe, Suhrkamp Verlag, Frankfurt del Meno, 2005.
 - _____ *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999.
 - _____ *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
 - _____ *El sistema de la eticidad*, Editorial Nacional, Madrid, 1992.
- Herzog, L., *Inventing the Market. Smith, Hegel, & Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Hirschman, A., "On Hegel, Imperialism and Structural Stagnation", *Journal of Development Economics*, n° 3, 1976.
- Jameson, F., *Valencias de las dialéctica*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2013.
- Losurdo, D., "Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale", en *Il pensiero di Hegel nell'Età della globalizzazione*, Arcane, Roma, 2010.
- MacGregor, D., *Hegel, Marx, and the English State*, University of Toronto Press, Toronto, 1996.
- Mann, G., "A Negative Geography of Necessity", *Antipode*, vol. 40, n° 5, 2008.
- Meiksins Wood, E., *The Origin of Capitalism. A longer view*, Verso, Londres, 2002.
- Mussett, S., "On the Threshold of History: The Role of Nature and Africa in Hegel's Philosophy" en Backhaus, G. y Murungi, J., *Tensional Landscapes. The Dynamics of Boundaries and Placements*, Lexington, Lanham, 2003.

- Pinkard, T., *Hegel. Una biografía*, Acento, Madrid, 2020.
- Plejánov, G., “En el 60° aniversario de la muerte de Hegel”, *Revista Colombiana de Sociología*, vol. 35, n° 1, Enero-Junio 2012.
- Rózsa, E. & Quante, M., (eds.) *Hegels Konzeption praktische Individualität*, Mentis Verlag, Paderborn, 2007.
- Ruda, F., *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Continuum, Nueva York, 2011.
- Saas, H.-M., “Una visión hegeliana della globalizzazione e di internet”, en Rinaldi, G. y Rossi L., Thamar, *Il pensiero di Hegel nell'Età della globalizzazione*, Arcane, Roma, 2010.
- Schiavone, A., *Los orígenes del derecho burgués. Hegel contra Savigny*, Edersa, Madrid, 1968.
- Sheppard, E., “Geographic dialectics?”, *Environment and Planning*, vol. 40, 2009.
- Smith, A., *La riqueza de las naciones*, Alianza, Madrid, 2004.
- Waszek, N., “Hegel e il mare. Il commercio internazionale nella filosofia política di Hegel” en, *Il pensiero di Hegel nell'Età della globalizzazione*, Arcane, Roma, 2010.

Hegel y los límites del pensar representativo: la doctrina de la proposición especulativa como crítica a las proposiciones fundamentales de Fichte

Sergio Montecinos Fabio¹
(sergio_montecinos@hotmail.com)

Recibido: 24/06/2020

Aceptado: 24/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008044

Resumen:

En el *Differenzschrift* Hegel critica las proposiciones fundamentales de Fichte en directa conexión con el problema de la proposición y la imposibilidad de exponer el principio absoluto de la filosofía a través del lenguaje proposicional. Este lenguaje pertenecería al ámbito de la “reflexión” o el “conocer finito”: un tipo de racionalidad formal que establece una relación representativa con lo verdadero y considera la libertad del yo como el principio abstracto de su determinación. Se sostiene que, en la doctrina de la proposición especulativa del Prólogo a la *Fenomenología*, Hegel profundiza en esta crítica, puesto que incorpora la figura “fenomenológica” del “yo que sabe” o “pensar representativo”. Con ello da cuenta del *comportamiento* propio del modelo de racionalidad criticado en Fichte. Para argumentar en esta dirección se abordará el sentido en que los principios de la *Grundlage* fichteana se incorporan críticamente en la operatividad del “yo que sabe” y hace la experiencia de una proposición especulativa. Esta experiencia conduce a la asunción de su formalismo en el sentido de una recuperación de su reflexión dentro del movimiento inmanente de la exposición especulativa.

Palabras clave: Proposición especulativa – Proposiciones fundamentales – Crítica al Yo formal – Método

Abstract:

In the *Differenzschrift*, Hegel criticizes Fichte's fundamental propositions in connection with the problem of proposition and the impossibility of exposing the principle of philosophy through propositional language. This language would belong to the field of "reflection" or "finite cognition": it is a type of formal rationality that establishes a representative relationship with the true and considers the freedom of I as the abstract principle of its determination. In this paper I maintain that Hegel, in the doctrine of the speculative proposition of the preface to *Phenomenology*, delves into this criticism, since he incorporates the "phenomenological" figure of the "knowing I" or "representative thinking". With this, Hegel realizes the characteristic behavior of the rationality model criticized in Fichte. To argue in this direction, I will point out the sense in which the principles of the Fichtean *Grundlage* are critically incorporated into the operation of the "knowing I" that make the experience of a speculative proposition. This experience leads to the assumption of its formalism in the sense of a recovery of its reflection within the immanent movement of speculative exposition.

Key words: Speculative proposition – Fundamental propositions – Criticism of formal I – Method

¹ Investigador posdoctoral pasante en Hegel-Archiv del Centro de Investigación sobre Filosofía Clásica Alemana de la Ruhr-Universität Bochum

Planteamiento

Pese a su contemporaneidad, no podemos decir que haya existido un diálogo entre Fichte y Hegel. Mejor cabría calificar la relación entre ambos como un encuentro acotado, que sin embargo será determinante para el enjuiciamiento que cada uno de estos filósofos se formó sobre su par. Ciertamente, dicho enjuiciamiento exhibe un aspecto productivo: es difícil comprender el pensamiento hegeliano sin considerar la presencia de Fichte; lo cual también se da a la inversa, aunque Fichte no lo reconozca: el giro del pensamiento de Fichte hacia una filosofía de lo absoluto no sólo se encuentra influenciado por Jacobi (vid. Sandkaulen 2019), sino también por las críticas provenientes de Hegel, al igual que el proyecto filosófico que se asomaba acompañado de tales críticas. Sin embargo, de lo acotado de tal encuentro, unido a la firmeza de los juicios que se formaron a partir de él, resulta igualmente un aspecto limitador: ambos filósofos se negaron a examinar con detención el desarrollo ulterior del pensamiento del otro, prefiriendo mantener como interlocutor cierta imagen fijada de su par, lo cual impidió que pudieran apreciar hasta qué punto sus pensamientos podrían haberse aproximado con el devenir de la discusión filosófica de la época. En este planteamiento cabe destacar que Hegel, animado por Hölderlin, estudió detalladamente hacia el año 1795 el *Basamento de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte (= *Grundlage*), aparecido en 1794, sin considerar las reformulaciones posteriores que Fichte realizó. Como se señala en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, la posición originaria y fundamental de Fichte fue, para Hegel, establecida en este texto, mientras que el desarrollo posterior de la filosofía fichteana obedecería al interés de su autor por llegar a un “público general” (1971, 413).² Es cierto que la posición de Hegel frente a Fichte se detalla tempranamente en los artículos polémicos dirigidos a la exposición de su filosofía. Sin embargo, consideramos que el alcance de esta crítica excede a dichos textos y a dicha polémica, e incluso resulta esencial para aspectos centrales de la filosofía especulativa. En lo que sigue quisiéremos subrayar un ‘alcance metódico’ de esta crítica que se enmarca dentro de la siguiente tesis: *la doctrina de la proposición especulativa —presente en el Prólogo a la Fenomenología — contiene una crítica a la filosofía fichteana y, al mismo tiempo, una asunción (Aufhebung) de su punto de estancia (Standpunkt) en el conocimiento especulativo. A diferencia de los escritos polémicos, en los cuales la crítica es explícita, aquí se trata de una*

² En este sentido, Jaeschke (2003, 142) apunta que, ya en *Creer y Saber* (1802) Hegel fue incapaz de percibir la ruptura que el texto *El Destino del Hombre* (1800) significaba dentro de la filosofía de Fichte, ya que simplemente lo consideró como un resultado de lo expuesto en la *Grundlage*.

consideración metódica sobre la naturaleza del conocimiento especulativo y los obstáculos para llegar a éste. Uno de estos obstáculos es el comportamiento cognitivo que Fichte funda transcendentemente en el Yo por medio de sus proposiciones fundamentales o principios (Grundsätze). Para Hegel este comportamiento debe ser recuperado para la especulación como un momento esencial de ésta. Tal recuperación requiere empero el abandono del formalismo del Yo y del carácter representativo de su conocimiento.

Para argumentar en esta dirección procederemos del siguiente modo: en primer lugar (1), nos dirigiremos al problema de las condiciones trascendentales de la experiencia en Fichte, en conexión con las proposiciones fundamentales de la *Grundlage*. Nos interesa enfatizar la relación entre la constitución del objeto, el acto del juicio y el carácter proposicional de la exposición del principio de la filosofía de Fichte. Para ello acudiremos no sólo a la *Grundlage* y otras obras de Fichte, sino también a la lectura hegeliana de Fichte en el *Differenzschrift*, lo que permitirá clarificar supuestos críticos presentes en la doctrina de la proposición especulativa. En segundo lugar, (2) Intentaremos mostrar la opinión de Fichte sobre Hegel, punto que es oscuro debido a la falta de información, pero del cual podemos extraer la crítica general de Fichte a Hegel. Finalmente, (3) nos dirigiremos a la crítica de Hegel a Fichte a fin de localizar cómo, en la doctrina de la proposición especulativa, la crítica a las proposiciones fundamentales de Fichte se presente en la forma de una crítica a un *comportamiento cognitivo concreto*, en el contexto de una consideración relativa el método de la filosofía especulativa

1. La constitución trascendental de la experiencia en Fichte

Hegel considera que la filosofía de Fichte constituye un “perfeccionamiento sistemático y consecuente” (1971, 389) de la filosofía kantiana, cuestión que no está lejos de la comprensión que Fichte tiene de su propia filosofía. Podemos distinguir al menos dos aspectos de la filosofía de Kant que son importantes para entender en qué sentido Hegel detecta un *continuum* entre ambos pensadores: por un lado, la filosofía de Kant es un idealismo *crítico* porque busca limitar las pretensiones ilegítimas del conocimiento finito por medio i) de la clarificación del alcance de sus conceptos puros, ii) del establecimiento de sus límites y iii) de la disolución dialéctica de sus

productos, ilegítimos en el plano del conocimiento teórico. Por otro lado, la filosofía de Kant es un idealismo *transcendental* porque busca fundar a través de la determinación *a priori* de las facultades del conocer el campo de la experiencia posible. Por ‘facultades del conocer’ se entiende, por un lado, la sensibilidad en cuanto capacidad de ser afectados por el objeto, por el otro, el entendimiento en cuanto capacidad de pensarlo; pero también la razón en cuanto “facultad de las ideas” (Kant 2009, § 29, 133), ideas que, si bien no constituyen el conocimiento de un objeto, sí cumplen una función orientativa en la experiencia, así como una función sistemática de organización del conocimiento (Kant 1998, A326/B383 ss., 431ss.).

Estos dos aspectos de la filosofía kantiana –que luego Hegel entenderá, *mutatis mutandi*, como el lado negativo y positivo del conocimiento de lo absoluto (2018a [=GW 4], 208)– se complementan mutuamente en el proyecto kantiano, proyecto que, en palabras de Förster (2012), constituye un “intento por otorgar a la filosofía del estatus de un ciencia por primera vez” y se inicia con la “pregunta por la posibilidad de una referencia no-empírica al objeto que sea capaz de verdad” (186). Entender en qué sentido Fichte perfecciona consecuentemente y sistemáticamente la filosofía kantiana requiere vincular esta “posibilidad de una referencia no-empírica al objeto” con la naturaleza crítica y transcendental de su propio proyecto, al que siempre entendió como una filosofía deducida de la libertad absoluta del Yo, y completamente inmanente a éste.³ Sabemos pues que el Yo transcendental es el principio (*Prinzip*) del sistema de Fichte y que desde este principio se propone derivar genéticamente la totalidad de su sistema. Pero antes incluso de preguntar por la determinación más precisa del Yo en cuanto principio, surge el problema del *acceso a él*, es decir, del acceso al plano transcendental *a partir* de la conciencia empírica. Si seguimos a Hegel, aquí podemos localizar una primera operación de carácter crítico presente en Fichte:

“Fuera del pensar de sí mismo hay aún otro pensar, fuera de la autoconsciencia se encuentra una consciencia empírica múltiple, fuera del Yo como objeto se encuentran aún diversos objetos de la consciencia [...]. [E]l acto absoluto de la libre auto-actividad

³ Por ejemplo, el 6to Teorema de la parte Práctica de la *Grundlage* (1997a, 215 [GA I, 298]) sostiene, respecto a la acción absoluta del Yo: “En ella el Yo actúa porque actúa” y en consecuencia la consciencia del Yo resulta también de esta espontaneidad absoluta: “Nosotros no nos elevamos a la razón por ninguna ley de la naturaleza ni por ninguna consecuencia de alguna ley naturaleza, sino por libertad absoluta; no por un *tránsito*, sino por un *salto*”. Respecto a la inmanencia sostiene en el 3er Teorema: “[...] Todo lo que aquí vamos a mostrar *también* [subrayo, S.M.] se encuentra en nosotros mismos; lo extraemos de nosotros mismos porque *en nosotros* se encuentra aquello que sólo se deja explicar completamente a través de algo *fuera de nosotros*. Sabemos que nosotros pensamos esto, y que lo pensamos según leyes de nuestro espíritu; y que según esto nunca podemos salir de nosotros, nunca puede hablarse de la existencia de un objeto sin sujeto” (1997a, 203 [GA I, 286]).

es la condición del saber filosófico [...]. A través de este acto la totalidad objetiva del saber empírico es igualada a la pura autoconsciencia” (2018b [=GW 4], 34).

El acceso al plano trascendental se encuentra condicionado por la negación de todo aquello que a la conciencia empírica se le presenta como verdadero, solo al abstraer “en su pensar de todo lo extraño” el filósofo se eleva hasta “el punto de estancia del absoluto” (2018b [=GW 4], 35). El paso es crítico porque indica que la fundamentación trascendental no debe estar condicionada por el conocimiento empírico, por todo aquello que la conciencia encuentra como dado, se trata pues de llegar a un principio *incondicionado*. En la *Grundlage*, Fichte accede al plano trascendental por medio del siguiente acto abstractivo: la conciencia encuentra en la experiencia una multiplicidad de *hechos (Tatsache)*, tanto internos como externos. Tales hechos poseen diversos grados de certeza, de manera que lo primero sería encontrar aquél que cuente con un mayor grado de certeza. Ahora, debido a que todo lo que la conciencia pueda representarse como objeto se encuentra sometido a leyes de la lógica (p.ej. no puedo representarme que un objeto A sea al mismo tiempo y en el mismo respecto -A), son estas leyes los hechos de conciencia que poseen mayor certeza y validez, partiendo por el principio de identidad. El primer acto abstractivo va entonces desde los múltiples objetos de la experiencia a la posibilidad de pensarlos lógicamente. Sin embargo, las leyes de la lógica son todavía *dadas* a la conciencia. Fichte las entenderá como una suerte de huella de una acción trascendental, de manera que a partir de éstas emprende el acceso al plano incondicionado. Luego de esta primera abstracción se encuentra una segunda, que va desde el principio de identidad al Yo trascendental. En este respecto, lo primero a tener en cuenta es que la ley lógica de identidad se expresa en una *proposición*, de modo que se trata de una proposición fundamental del pensar. Ella reza: A es A. Tal proposición señala algo absolutamente cierto, a saber, que si A es, entonces A es. Sin embargo, esta *forma* de la absoluta certeza requiere al mismo tiempo que A efectivamente *sea*, es decir, que el *contenido* de A sea efectivamente A, sólo entonces puede predicarse del sujeto A que él es A.

Ahora bien, Fichte detecta que la cópula (‘es’) expresa la referencia del sujeto al predicado, referencia sin la cual tal identidad no podría darse. La *referencia* constituye para Fichte un tercer elemento de la proposición y la clave del acceso al plano trascendental. Esto es así porque ella remite a un sujeto que no es el sujeto de la proposición de identidad, sino a un sujeto que *pone* esa referencia. O más precisamente: remite a una *acción originaria* que pone la identidad en aquello

que es pensado como idéntico a sí. Esta acción no es entendida por Fichte como un hecho que el sujeto contenga como propiedad, sino como una *acción de hecho* (*Thathandlung*): como la operación originaria que se identifica con el ser del sujeto mismo, acción que es la condición trascendental de la proposición lógica. De aquí Fichte obtiene el paso a la determinación trascendental de su principio: el sujeto que pone la referencia como su propio ser es el Yo, de modo que el acto de poner su propio ser, de referirse a sí mismo al pensar lo idéntico, consiste en ponerse como Yo: Yo=Yo.

De lo anterior resulta lo siguiente: aquello que constituía primeramente el sujeto de la proposición de identidad (y que según vimos era *idéntico* al predicado) se muestra ahora como un *contenido* del Yo. “Para todo poner en el Yo —sostiene Fichte—, es puesto previamente el Yo mismo” (1997a, 15 [GA I, 95]), vale decir, este contenido presupone al Yo como sujeto que ha puesto su identidad en él. Sin embargo, este sujeto no es a su vez puesto por otra cosa, sino que “pone originariamente su propio ser” ya que consiste en la actividad reflexiva de ponerse a sí mismo como igual a sí mismo: él “es lo actuante y el producto de la acción”, es auto-posición. Fichte considera la proposición que expresa la identidad del Yo como una primera proposición fundamental, que es incondicionada tanto según su forma (el modo en que el Yo se pone a sí mismo en su acción originaria), como en su contenido (el contenido puesto por el Yo es el Yo mismo, su propio hacer). Es importante destacar los dos niveles que se inauguran con el acceso al Yo trascendental. Schäfer (2006, 25-7) se ha valido de terminología husserliana para distinguirlos con claridad: por una parte, se encuentra el sujeto noético: el Yo que se refiere a sí mismo al ponerse como contenido (objeto); por otra parte, se encuentra el sujeto noemático, que, en cuanto contenido del Yo es idéntico al Yo, y contiene la referencia del Yo a sí mismo como el enlace entre sujeto y predicado lógicos. De acuerdo con esto, el enfoque trascendental fichteano busca conectar los siguientes elementos: i) las relaciones lógicas que exhibe el sujeto y predicado en la proposición (el modo en que pensamos el objeto); ii) la constitución del objeto de la experiencia y iii) los actos trascendentales que fundan i y ii (la autoposición del Yo). Sin embargo, con la mera determinación de la primera proposición fundamental no accedemos todavía completamente a la condición trascendental del *contenido* en el que el Yo se pone: ni en su respecto noemático (como objeto *determinado*), ni en su respecto proposicional (como *predicado* de un sujeto de la proposición). Esto es así porque hemos llegado a un acto incondicionado, pero indeterminado, vacío.

Las proposiciones fundamentales

En la *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia* Fichte sostiene que “en la experiencia se encuentran inseparablemente unidas *la cosa* –aquello que al parecer está determinado independientemente de nuestra libertad– y *la inteligencia*, que es la que debe conocer” (1997b, 10 [GA I, 425]). La filosofía que afirma el primado de la cosa frente a la inteligencia constituye para Fichte un *dogmatismo* (a juicio de Fichte, representado ejemplarmente por la filosofía de Spinoza). Contrariamente, aquella que afirma el primado de la inteligencia frente a la cosa constituye un idealismo. Naturalmente, Fichte adopta la segunda corriente. Pero para que el idealismo sea *trascendental*, y no meramente un idealismo al modo de Berkeley, *éste debe poder explicar el modo en que normalmente experimentamos al objeto*, vale decir, ofrecer las condiciones trascendentales del hecho de que a la conciencia empírica se le aparezca como *dado* un objeto que se diferencia de ella. Y debe explicar este *factum* como algo *puesto en el Yo y por el Yo*. En otros términos esto puede expresarse así: el acceso al Yo trascendental ha suprimido la contraposición de la conciencia empírica, pero con ello también ha suprimido toda diferenciación en el Yo. La tarea es, entonces, derivar desde el Yo su diferencia, así como las diversas formas en que el Yo se relaciona con esta diferencia, sin por ello dejarse afectar por la conciencia empírica, por el modo en que a ella le aparece el objeto. Se trata, en suma, de una *construcción trascendental de la posibilidad de la experiencia*.

Desde lo anterior se explica por qué el principio del sistema fichteano se compone de tres proposiciones fundamentales: se trata de tres actos espontáneos del Yo que constituyen las operaciones fundamentales para la construcción trascendental de la experiencia. En términos sistemáticos, esta construcción se expone como una deducción genética de categorías, facultades y formas de síntesis (juicios) a partir del acto originario de auto-posición del Yo; aquello que Fichte denomina una “historia pragmática del espíritu humano” (1997a, 141 [GA I, 222]). Aquí emerge con claridad el sentido en que la filosofía de Fichte configura un ‘perfeccionamiento sistemático’ respecto la filosofía kantiana: el sistema de Fichte busca deducir la totalidad de sus conceptos a partir de un único principio que esté suficientemente determinado. Precisamente por esto, una región exterior a este principio único, como lo es la cosa en sí en Kant, es *incorporada* en el Yo. Con esto, Fichte expande el alcance del pensamiento puro –aquello que anteriormente nombramos

como ‘referencia no-empírica al objeto que sea capaz de verdad’– a la posición de la cosa en sí, cuestión que será de importancia decisiva para Hegel.

Ahora, que lo dado para la conciencia natural sea más bien algo trascendentalmente puesto por el Yo requiere, como decíamos, de una diferenciación en el plano de las proposiciones fundamentales. Hemos visto ya que la proposición fundamental $Yo=Yo$ funda trascendentalmente al principio de identidad; a su vez, esta proposición fundamental constituye al objeto según la categoría de *realidad (Realität)*, que por su parte es la condición de los *juicios positivos*. Como segundo paso corresponde determinar la posibilidad de la diferencia como acto del Yo.

Siguiendo un procedimiento análogo al de la proposición de identidad, la posibilidad de la diferencia en el Yo se obtiene a partir de una proposición: esta vez se trata de una proposición incondicionada según su forma, *pero condicionada según su contenido* (la proposición de contradicción en cuanto forma del oponer): $-A$ no es= A . $-A$ es independientemente de A , pues si fuera puesto como A , sería A . Pero *lo que* $-A$ sea, depende de A , pues su determinación consiste en ser lo contrario de A . Con esto, Fichte accede al acto espontáneo mediante el cual el Yo opone en sí mismo su diferencia: el No-Yo. El segundo principio muestra que la reflexión en sí del Yo contiene el momento de su diferenciación, esto puede entenderse como la condición trascendental del *contenido* (lo cual no explica necesariamente el ingreso de éste en la experiencia). Tal acto del Yo constituye al objeto según la categoría de *negación*, la condición de los *juicios negativos*. Aquí debemos tener nuevamente en consideración el nivel noético y el noemático: se trata de la negación *tanto* del sujeto que pone su experiencia, como de la negación-determinación del sujeto de la proposición, lo cual viene dado por un concepto que proporciona un predicado posible para el sujeto proposicional.

Por su parte, la tercera proposición fundamental constituye la mediación de la contradicción puesta en las dos primeras: ella pone el *límite* entre ambas, aquello que las une y diferencia al mismo tiempo. La tercera proposición reza: “[a] Yo divisible le es contrapuesto un no-Yo divisible”. Según Fichte, la proposición es *condicionada según su forma* e incondicionada según su contenido ya que “la tarea a resolver en ella es puesta por las dos anteriores”, pero no su solución, la cual “acontece incondicionada y absolutamente por medio de un decreto [*Machtspruch*] de la razón” (1997a, 26 [GA I, 106]).

Pues bien, de las primeras dos proposiciones fundamentales resultó lo siguiente: el Yo es igual a sí mismo y al mismo tiempo es diferente de sí mismo. Si son afirmadas *absolutamente* ambas proposiciones fundamentales, entonces la identidad de la conciencia se suprime (*aufhebt*), pues ambas se excluyen mutuamente. La tercera proposición ofrece la posibilidad de que Yo y No-Yo subsistan sin suprimirse, lo cual sólo puede lograrse reconociendo la condición *finita* del Yo: en su referencia al No-Yo, el Yo se limita a sí mismo, “*limitar* algo quiere decir: anular [...] la realidad del mismo a través de la negación, no *enteramente*, sino sólo en parte” (1997a, 29 [GA I, 109]). De este modo, se configura una relación inversamente proporcional entre realidad y negación en el Yo: a mayor grado de realidad, menor grado de negación; a mayor grado de negación, mayor grado de realidad. La ley lógica que Fichte conecta con este tercer acto del Yo es la *proposición del fundamento* o *principio de razón suficiente*. Y lo entiende del siguiente modo: dado que el Yo divisible y el No-Yo divisible están *puestos en el Yo*, el Yo mismo es el *fundamento de la referencia entre ambos extremos*. Esto explica el hecho de que, en general, podamos dar razón de algo, pues se entiende por ‘dar razón’ una referencia del Yo al No-Yo. Fichte denomina esta referencia como *juicio sintético*, vale decir, es un acto del Yo finito por medio del cual refiere a sí una parte de su negación. Contrariamente, el *juicio antitético* opera una distinción entre el Yo y el No-Yo, distinción que es al mismo tiempo el condicionante de una síntesis: síntesis y antítesis se condicionan mutuamente por cuanto no hay síntesis sin una distinción previa y toda distinción está puesta en el Yo. Nuevamente, debemos tener en cuenta que la operación de distinción y síntesis opera tanto en un nivel noético como en un nivel noemático: en el primer caso, el sujeto que refiere y distingue es el sujeto en su conexión con el objeto; en el segundo caso se trata del sujeto proposicional en su conexión con conceptos que puedan ser predicados de él con mayor o menor grado de extensión.

Con la tercera y última proposición fundamental Fichte concluye la exposición del principio de su sistema, y con ello, de los actos básicos del Yo a partir de los cuales puede ser deducida la experiencia en su conjunto. El resto de la deducción que Fichte lleva a cabo en la *Grundlage* constituye una diferenciación de los diversos modos en que la diferencia del Yo y el Yo se determinan recíprocamente. En este mismo sentido puede decirse que se lleva a cabo una profundización en el *carácter esencialmente sintético de la actividad del yo*, ya que cada determinación antitética constituye al mismo tiempo la exigencia de una nueva síntesis. Desde aquí

se entiende con mayor claridad aquello que Fichte denomina como ‘tarea’ anunciada en la tercera proposición fundamental: si ésta pone el *límite* entre Yo y No-Yo, entonces la tarea a resolver por la razón consiste, precisamente, en *suprimir aquella limitación*. Por tanto, una síntesis absoluta es puesta como el sentido trascendental de la experiencia; o más precisamente: el sentido mismo de la experiencia constituye la realización finita de una síntesis, que tendría como culminación la disolución de toda limitación en el Yo, o sea, un regreso a la unidad absoluta de su identidad, ahora en tanto que puesta a través de la experiencia. Sin embargo, la exigencia que constituye el sentido de la experiencia del Yo exhibe al mismo tiempo la *impotencia* de su finitud: si el Yo es *esencialmente* actividad y esta actividad no es real sino en la medida en que esté referida a un No-Yo, entonces el No-Yo es irreductible para la actividad del Yo. Si el Yo llegara a suprimir completamente su limitación, entonces o bien pasaría a reposo (y esto contradice su ser en cuanto acción originaria), o bien sería una reflexión en sí vacía, ya que, como vimos, es la segunda proposición fundamental la condición trascendental del contenido en el Yo. De aquí que Fichte denomine al horizonte abierto para la experiencia del Yo como una “aproximación a lo infinito finalizada” (1997a, 35 [GA I, 115]): se reconoce que, si bien materialmente llegar al Yo infinito no es posible, se ha puesto ya completamente *la forma* que este avance debe tener, y se ha impuesto la tarea de dirigirse hacia él: el Yo debe (*soll*) llegar a ser igual a sí mismo a través de la experiencia de la limitación. Este último punto es esencial para comprender la posición de Hegel frente a Fichte, que desarrollaremos en el punto 3.

2. La posición de Fichte frente a Hegel

Antes de abordar la posición de Hegel frente a Fichte quisiéramos señalar algo sobre la posición de Fichte frente a Hegel, pues a la luz de los textos es evidente que Hegel estudió a Fichte, pero no es igual de evidente siquiera que Fichte haya leído a Hegel. Pues bien, en general la posición de Fichte frente a Hegel también se caracteriza por una distancia que impidió un diálogo fructífero. Sin embargo, en este caso se suma un inconveniente adicional para la investigación: la carencia de referencias expresas de Fichte a la filosofía de Hegel, hecho que no debería sorprender si consideramos que Hegel ingresa al debate filosófico como un discípulo de Schelling. En efecto, la primera referencia de Fichte a Hegel que la investigación ha detectado (Lauth 1987, 138; vid.

Janke 2009, 34-37) consiste en una mera alusión, presente en una carta dirigida a Schelling el 15 de enero de 1802. En esta carta Fichte solicita a sus dos críticos (Schelling y su por entonces ‘seguidor’, Hegel) que, antes de seguir propagando malos entendidos sobre la Doctrina de la Ciencia, aguarden la publicación de una nueva exposición de su pensamiento. Esto corrobora que la primera imagen que Fichte se hace de Hegel es la de un colaborador de Schelling y crítico de su doctrina.

Ahora bien, tomando en cuenta que el artículo de la *Revista Crítica de Filosofía* “Crear y Saber” -en que Hegel critica ácidamente a Fichte- apareció en julio de 1802, y que la carta aludida se encuentra fechada en enero del mismo año, podemos concluir que Fichte se refiere al primer escrito de Hegel, aparecido el año 1801, dedicado a la comparación de la filosofía de Fichte y Schelling, el así llamado escrito sobre la *Diferencia*. Si bien en este escrito el tinte de la crítica es más amable, no es menos cierto que se establece claramente allí la superioridad que la posición de Schelling tendría frente a la de Fichte.

Pero contamos además con otro indicio que nos informa que Fichte bien podría haberse enterado al menos del tenor de las críticas de Hegel en “Crear y Saber”: en una carta dirigida al filósofo Joseph Rückert (vid. Lauth 1987, 139), fechada en Septiembre de ese mismo año, Fichte muestra haber leído la *Revista Crítica de Filosofía* –editada entre los años 1802 y 1803 por Schelling y Hegel en conjunto, sin establecer expresamente la autoría de cada artículo– pues le pregunta a Rückert si no le han molestado las “habladurías” (*Gerede*) dirigidas allí contra su texto. Si Fichte efectivamente leyó las críticas contra él contenidas en la revista, debe permanecer incontestado, más su carta nos revela en primer lugar que, al menos circunstancialmente, fue un lector de la revista, mientras que, en segundo lugar, el tono con el que se refiere a ella exhibe cierta animadversión hacia el proyecto crítico allí emprendido.

Una muestra más contundente de la animadversión señalada nos la proporciona un informe de Hans Christian Oerstedt (vid. Lauth 1987, 139ss.; 1998, 461), quien visitó las Lecciones sobre la Doctrina de la Ciencia impartidas por Fichte a comienzos del año 1802 en Berlín: según Oerstedt, Fichte declaró por la fecha que Schelling nunca entendió su filosofía y que ni siquiera necesitaba leer el escrito sobre la *Diferencia* de Hegel. No obstante, tal como sostiene Lauth en su texto

destinado a ‘defender’ a Fichte y su proyecto de filosofía trascendental frente a las críticas de Hegel (1987), es improbable que Fichte no haya leído, al menos en parte, los escritos polémicos de Hegel, e incluso que estos no hayan influido en la reelaboración de su Doctrina de la Ciencia, que a partir de los años 1801/02 intentará, de diversos modos, ligar el punto de vista de la filosofía trascendental con la idea de lo absoluto. Lo que sí resulta plausible es, por un lado, que a partir de estos textos Fichte haya integrado definitivamente en una sola posición a Schelling y Hegel; mientras que, por el otro, haya desarrollado cierto menosprecio por Hegel, a quien veía como un autor anónimo que no sólo defendía una posición errónea, sino que además carecía de ideas propias. Desde esta perspectiva, la posición de Fichte frente a Schelling debería ser simplemente transmitida a Hegel: ni Schelling ni Hegel han entendido su filosofía. Y sobre la base de este malentendido habrían buscado restablecer una posición *dogmática*, cuya consumación, a juicio de Fichte, ya se encuentra dada por la filosofía de Spinoza. En efecto, en la *Doctrina de la Ciencia de 1804* Fichte señala que “hasta Kant en todas las filosofías [...] lo absoluto fue puesto en el *ser*, en la cosa [*Ding*] muerta en tanto que cosa; la cosa debía ser lo en sí” (1986, 10), agregando luego que “supuestos comentaristas y continuadores de la Doctrina de la Ciencia han permanecido en ese mismo *ser* absoluto, con lo cual Kant no ha sido entendido en su [...] verdadero principio” (ibíd.), siendo indiferente a este respecto “cómo se denomine este ser” (ibíd.), pues incluso “si al fin y al cabo se lo denomina Yo, si el Yo es originariamente objetivado y se extraña [*entfremdet*], entonces es precisamente la vieja cosa en sí” (ibíd.). De esta forma, el plan de completar la filosofía fichteana a través de la incorporación de un ‘polo objetivo’ es entendido por Fichte como un restablecimiento del dogmatismo y, en tal sentido, como una renuncia a la filosofía crítico-trascendental.

Pero tal vez sea la última alusión de Fichte a Hegel la más interesante en términos de contenido. Ella nos revela que, con el tiempo, el juicio de Fichte sobre Hegel sufrió una pequeña variación, sin que por eso podamos hablar de un reconocimiento hacia Hegel por Fichte. Pues, según la hipótesis de Lauth (1998), Hegel —cuya *Fenomenología* no tuvo la difusión esperada tras su aparición— parece haber alcanzado para Fichte una *posición propia* dentro del debate gracias a una peculiar concepción del pensamiento y su ciencia, a saber, la lógica. Esto se reflejaría en cierta valoración de su originalidad como “un nuevo escritor de filosofía... dotado de agudeza [*Scharfsinn*]” (citado por Lauth 1998, 460; vid. Ferraguto 2017), pese a que Fichte sigue comprendiendo el proyecto de Hegel como un restablecimiento del dogmatismo.

La alusión a Hegel se encuentra tachada en un manuscrito del primer curso de lógica trascendental dictado en Berlín el año 1812, el mismo año de la aparición de la primera edición de la *Lógica Objetiva* de Hegel. Fichte escribe allí que aquel ‘nuevo escritor’ se encuentra decidido a “invalidar el idealismo y reintroducir el dogmatismo” al sostener, por un lado, que “en el *ser* no radica ningún fundamento de transformación [*Veränderung*] ni devenir” y al mismo tiempo que “el mundo, del cual tendría que probarse su ser, está lleno de transformación y cambio [*Wandel*]” (citado por Lauth 1998, 460). Tras esto, el ‘nuevo escritor’ se vería obligado a hacer verdaderas “acrobacias [*Kunststücke*, sic]” para sostener esa contradicción. Con tales ‘acrobacias’ apunta Fichte, probablemente, al concepto hegeliano de ‘pensar objetivo’, que en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica*, es comprendido como “contenido de la ciencia pura” (2018c [GW 11], 21) precisamente en la medida en que el pensamiento o concepto puro es “la *cosa en sí misma*” (ibíd.). De acuerdo con esto, el contenido del saber lógico coincide con el movimiento de una reflexión que no es *exterior* a la objetividad, sino que es “propia del contenido” por cuanto “engendra y pone la determinación de éste” (2018c [GW 11], 7). De este modo, siguiendo la probable lectura de Fichte, aquello que en el Inicio de la exposición lógica Hegel expone como un puro ser carente de determinación, vendría a ser ‘explicado’ recurriendo a una forma de pensamiento y reflexión inmanente a éste. Esto equivaldría a decir: porque el ser en cuanto cosa no contiene en sí transformación, se hace necesario explicar el hecho de que se transforma recurriendo a un tipo de pensamiento que es propio de lo objetivo. En palabras de Lauth, de esto resulta un “hermafrodita trascendental-ontológico” (1987, 153) que buscaría deducir *a priori* lo en sí a partir de sí mismo, deducción que para Fichte sólo es legítima si se mantiene el punto de vista trascendental (la deducción ha de partir del yo en un sentido subjetivo), puesto que lo en sí, por sí mismo, sólo puede ofrecer conceptos empíricos.

En síntesis, apreciamos que, sea contra un seguidor de Schelling, sea contra un ‘nuevo escritor’, la crítica de Fichte sigue siendo la misma: Hegel pondría lo absoluto en el lado del ser, para considerarlo posteriormente como una suerte de Yo que, sin embargo, se encontraría más allá del campo legítimo de una deducción *a priori*, de manera que incurre finalmente en un dogmatismo.⁴

⁴ La pregunta de si acaso efectivamente esta crítica alcanza a Hegel debería considerar el siguiente hecho: Fichte no parece haber esperado la aparición de la *Doctrina del Concepto*, libro que contiene la tematización del concepto como *verdad* de la sustancia, y en el que probablemente se habría informado acerca de cómo Hegel, después de la sustancia de Spinoza, integra en su lógica no sólo la posición de Kant, sino también la suya.

En cualquier caso, con los antecedentes expuestos podemos dar por descontado que Fichte se haya interesado por la *Fenomenología*, lo cual es relevante para nuestro asunto ya que, desde nuestra perspectiva, en el Prólogo de esta obra no hay sólo una polémica contra Fichte, sino también la incorporación metódica de su posición filosófica, lo cual resulta esencial para entender en qué sentido, para Hegel, el pensar es el alma del movimiento de la objetividad.

3. La crítica de Hegel a Fichte

Como advertimos, la posición de Hegel frente a Fichte coincide con la de Fichte frente a Hegel en lo definitivo del juicio que resulta del temprano encuentro con su par. La diferencia, empero, es que este juicio es el resultado de una atención más cuidadosa a la filosofía de Fichte, que además se difundió a través de publicaciones. Por eso resulta más fácil de rastrear, lo que no implica que sea simple de comprender.

La posición general de Hegel puede resumirse así: con su determinación del Yo como principio sistemático de la filosofía trascendental, Fichte llega al punto de estancia de la filosofía especulativa: respecto del “lado trascendental puro del sistema [fichteano]”, dice Hegel, “la reflexión no tiene poder alguno, sino que la razón ha descrito y determinado [allí] la tarea” (2018b [GW 4], 37). Sin embargo, en la *ejecución* de esta tarea, el desarrollo de su principio y la ulterior deducción de su sistema, Fichte no ha logrado asumir completamente el punto de estancia de la reflexión, e incluso se ha estancado en él. Por ‘reflexión’ Hegel entiende, en general, un tipo de racionalidad finita que sólo consigue establecer determinaciones aisladas o abstractas, permaneciendo fuera de aquello que se quiere conocer en una ciencia filosófica no-empírica. Por este motivo, esta forma de racionalidad no logra abrirse al conocimiento filosófico de lo verdadero y absoluto, elevarse a la especulación: ella no logra ver la unidad de la razón en las determinaciones contrapuestas (lo positivo en lo negativo), sino que *asevera acriticamente* que una es la verdad de la otra.

En lo que se refiere más concretamente a nuestro problema, Hegel sostiene que, tras haber establecido la identidad absoluta de la razón, el $Yo=Yo$, como “principio de la especulación” (2018b

[GW 4], 37) y verdad de su sistema, Fichte mantiene la reflexión sin unificar (*unvereignit*) con este principio, pues la identidad del Yo “no es exhibida por el sistema” ni “el Yo objetivo [...] se iguala con el Yo subjetivo, [sino que] ambos permanecen contrapuestos” (loc. cit.). Desde lo expuesto cabe entender esta crítica del siguiente modo: Fichte anuncia como primera proposición fundamental la identidad absoluta del Yo; sin embargo, tras haberse mostrado en la segunda proposición fundamental la necesidad de un contenido, establece en el tercer principio la forma general de la reflexión, la contraposición entre Yo y No-Yo, como forma general de la experiencia: la *aparición* en el estar (*Dasein*) de lo que en la primera proposición fundamental era una identidad indeterminada. Allí nuevamente se muestra un Yo, al que Hegel denomina como “objetivo” (o sea, que es el Yo de la experiencia). Pero a pesar de que el límite entre este segundo Yo y el No-Yo *es* en el Yo y está *puesto* por el Yo, la identidad absoluta del Yo se pierde en esta proposición fundamental, siendo desplazada en la forma de una aproximación infinita, vale decir, se opone al proceso mismo que tiene lugar en el sistema: “el Yo=Yo ha sido abandonado por la especulación y cae víctima de la reflexión” (2018b [GW 4], 46).

Para Hegel, lo que tiene efectivamente lugar en el sistema fichteano es la diferencia entre el Yo y aquello que es constituido o puesto por el Yo: pese a lo que afirma el primer principio, y pese a la esencialidad de la diferencia afirmada en el segundo, el Yo absoluto no logra ser reconocido en su identidad con la objetividad, sino sólo en su diferencia (vid. 2018b [GW 4], 38). Por esto, la condición de ‘regresar’ a la identidad absoluta del Yo es la completa supresión del contenido que aparece ante un Yo divisible, del límite en el Yo. En tal sentido, Hegel señala: “[e]l yo no se encuentra en su aparición [i.e. en la forma de la contraposición] o en su poner; para encontrar al Yo él debe aniquilar su aparición [*Erscheinung*]. La esencia del Yo y su poner no coinciden: *el Yo no se vuelve objetivo*” (2018b [GW 4], 37).

La consecuencia de esto es que la *forma de la conciencia empírica queda contrapuesta a la identidad de la razón*, pese a que el sentido del argumento de Fichte era precisamente el contrario, a saber, que la experiencia es puesta por el Yo y está en el Yo. Esta contraposición se refleja en dos aspectos, que para Hegel constituyen un defecto del sistema fichteano, entendido ahora como una ‘filosofía de la reflexión’: i) Se produce una ‘finitización’ del Yo absoluto, pues éste, en cuanto ‘exigencia’ y ‘tarea’, depende de lo finito para “probar” su poder absoluto frente a ello; se *encuentra pues condicionado por la forma de lo empírico en general*. Esto no quiere decir sino que

se ha reproducido la oposición de la conciencia, esta vez entre el Yo absoluto y la forma de la experiencia (el Yo enfrentado al objeto). Y pese a ello, la forma vacía de la identidad opuesta a la experiencia debe referirse a ésta para tener efectividad. ii) Se produce un ‘dogmatismo’ del Yo (vid. 2018b [GW 4], 40): lo objetivo debe ser sometido a éste, es mero medio sin *finalidad ni libertad*: “[e]l yo debe aniquilar al No-Yo, el Yo debe tener causalidad absoluta sobre el No-Yo” (2018b [GW 4], 45).

Desde las críticas de Hegel puede obtenerse el siguiente diagnóstico: en lugar de elevarse por sobre la reflexión, Fichte absolutiza un Yo reflexivo, finito, contrapuesto a la esfera objetiva. Poco tiempo antes de la publicación del *Differenzschrift*, en su Séptima Tesis de Habilitación, Hegel había sostenido que “la filosofía crítica carece de ideas y es un escepticismo imperfecto” (1998a, 227). Lo que quiso decir allí con ‘ideas’ es señalado en la Sexta Tesis: una “síntesis de lo finito y lo infinito [...] la entera filosofía se encuentra en ideas” (1998a, 227). La crítica es a Kant, pero podemos proyectarla a Fichte: como condición de acceso al plano trascendental, Fichte ha negado la totalidad del polo objetivo de la idea. Sin embargo, es su construcción trascendental de la experiencia, ha dejado sin negar completamente el polo subjetivo de la misma, por cuanto subsiste un núcleo subjetivo puro que no se sintetiza con el contenido de la experiencia, sino que lo determina exteriormente, según un criterio abstracto. Dicha síntesis requeriría de la completa negación de la reflexión finita, un escepticismo dirigido a la entera finitud de su forma (i.e. el encontrarse fuera del contenido propio de las determinaciones del Yo formal). Por tanto, Hegel reprocha a Fichte no haber sido consecuente con la radicalidad de la posición trascendental que adoptó.

Para Hegel, la recaída de Fichte en la reflexión se encuentra anunciada en la propia forma en que expone su principio: “[p]ara la exposición del principio de su sistema, Fichte ha elegido la forma de proposiciones fundamentales” (2018b [GW 4], 37). La forma de la proposición (*Satz*) constituye, para Hegel, el modo en que la reflexión *pone (setzt) sus productos*, modo que contra-pone aquello que no es puesto. Precisamente por esto, Hegel considera una locura (*Wahn*) expresar proposicionalmente el principio del sistema (2018b [GW 4], 23). Y el ejemplo de esto lo ofrece el propio Fichte: la identidad puesta por la reflexión excluye inmediatamente la diferencia, la cual debe expresarse ahora mediante otra proposición. Y cuando se intenta unificar identidad y

diferencia en una tercera proposición, entonces lo que se pone es su diferencia, mientras que la identidad queda como una tarea, como la exigencia de esa síntesis: “la reflexión no puede expresar la síntesis absoluta en una proposición si ésta debe valer propiamente como una auténtica proposición para el entendimiento; la reflexión debe separar lo que en la identidad absoluta es uno” (2018b [GW 4], 24).

Pues bien, lo mencionado en el *Differenzschrift* permite sostener que, desde la perspectiva crítica de Hegel, Fichte no logra desarrollar especulativamente el principio de su filosofía debido a que intenta hacerlo *valiéndose de la forma finita de la reflexión*. Esto quiere decir que *en la base de su exposición se encuentra un tipo de comportamiento cognitivo que impide a Fichte llevar a cabo el tipo de saber buscado* (la *completa* referencia no-empírica al objeto que sea capaz de verdad). En lugar de asumir la reflexión en la especulación como condición del inicio del saber⁵, ha sido la reflexión la que se ha inmiscuido en el saber mismo, con lo cual, de hecho, se ha retrocedido ante lo que Hegel entiende por esos años como “lo objetivo de la filosofía” (1998b [GW 5], 259). En este contexto: ¿Cómo entender concretamente este tipo de comportamiento? ¿Cómo el carácter abstracto del Yo reflexivo es un impedimento para alcanzar el conocimiento filosófico? ¿Cómo es que este Yo es asumido la especulación? Estas preguntas pueden ser respondidas si acudimos a la doctrina de la proposición especulativa, ubicada en el Prólogo a la *Fenomenología*.

La Doctrina de la proposición especulativa como asunción metódica del yo fichteano

A diferencia del *Differenzschrift*, donde la intención polémica es lo que guía la exposición de la filosofía de Fichte, la doctrina de la proposición especulativa nos sitúa concretamente frente al tipo de comportamiento cognitivo que se encuentra en la base del filosofar fichteano. Significativamente, para tematizar el problema ofrecido por la proposición especulativa Hegel se vale de la figura de la conciencia que en la exposición fenomenológica aparece como Razón⁶: “[l]a razón es la certeza que la conciencia tiene de ser toda la realidad [...]. Al igual que la conciencia que *entra*

⁵ Para los conceptos de “reflexión” y “especulación” en el Hegel de Jena, vid. Düsing 1969; 1988.

⁶ A favor de este paralelo podemos remitirnos —siguiendo a De la Maza 2003, 135ss.— al boceto lógico de la *Filosofía Real II* (1805/06), que se ha llegado a conocer como el esquema categorial de la *Fenomenología*. Allí el concepto que corresponde a lo que posteriormente es la sección Razón es denominado como “saber que sabe” (*wissendes Wissen*), lo cual claramente se aproxima al “Yo que sabe” (*das wissende Ich*) que constituye el “sujeto” del comportamiento cognitivo que entra en crisis al hacer la experiencia de una proposición especulativa.

en escena como razón tiene *inmediatamente* esta certeza en sí, el *idealismo* proclama esta certeza *inmediatamente*: Yo soy Yo [...]. Mi objeto y esencia es Yo” (2018d [GW 9], 133-4)

Hegel subraya el carácter *inmediato* de esta sentencia, y la dificultad que la *aseveración* (*Versicherung*) de ésta produce cuando se busca entrar en procesos de (inter)mediación. Pues la certeza inmediata de ser toda la realidad se asevera respecto del Yo, pero esta certeza “se enfrenta a otras certezas”, y éstas constituyen un “OTRO para mí” (2018d [GW 9], 134). Estas otras certezas son un otro que *también* se funda en la identidad inmediata de un Yo.

Podemos ver que el argumento une las dos insuficiencias de la filosofía fichteana que anteriormente extrajimos de las críticas de Hegel, colocándolas ahora en un nuevo escenario: debido a su carácter formal, la identidad absoluta del Yo deviene una identidad finita (lo mío vacío, *das leere Mein*), identidad que sin embargo afirma ser ‘ser toda la realidad’. El resultado de esto es la configuración de múltiples Yoes que se mantienen en constante disputa, ya que cada uno reclama para sí ser la verdad de su certeza inmediata: tal sería el aspecto *dogmático* del idealismo de corte fichteano.⁷

Sin embargo, lo que verdaderamente sucede es que ninguno de estos ‘Yoes’ ha ingresado realmente en el contenido y se mantienen por sobre él: ellos no salen de la limitación de su Yo inmediato al entablar una relación con lo real. La paradoja es que, por un lado, esa identidad del Yo carente de contenido debe buscar en la realidad la verdad de su certeza (depende de lo empírico

⁷ Este aspecto también podría denominarse *idealismo de la convicción* (*Überzeugung*). En la Segunda Introducción a la Doctrina de la Ciencia, Fichte sostiene lo siguiente: “Aun cuando se encuentre un solo individuo que esté perfectamente convencido de su filosofía, e igualmente convencido a todas horas; si en ella es él totalmente consigo mismo, y si su libre juicio en el filosofar concuerda plenamente con el juicio que le es impuesto por la vida, tenemos que en ese individuo la filosofía ha alcanzado su fin y ha cerrado su círculo, pues lo ha llevado de nuevo exactamente al lugar donde partió con toda la humanidad. En este caso la filosofía como ciencia se da realmente en el mundo, aun cuando fuera de ese círculo ningún hombre la entienda y admita; es más, aun cuando dicho individuo no sepa tal vez exponerla a los demás” (1997c, 100 [SW 1, 512]). Observemos más precisamente lo que Fichte entiende allí por convicción: “El único modo de llegar a saberlo [lo que es convicción] está en que uno tenga en sí mismo la plenitud de la convicción [...] Convicción es sólo aquello que no depende de ningún tiempo ni de ningún cambio de situación; aquello que, lejos de ser sólo accidentalmente al alma, es el alma misma. Sólo de lo que es verdadero de un modo inmutable y eterno puede estar uno convencido; una convicción del error es absolutamente imposible” (loc. cit.). No debemos sorprendernos si Fichte declara que “individuos así de convencidos los habrá muy pocos en la historia de la filosofía, y tal vez ni siquiera ese uno [lo esté]” (loc. cit.), ni tampoco que en el mismo lugar niegue que Spinoza haya podido haber estado convencido de su propia filosofía (cuestión que contradice el sentido de su *Ética*). Todo esto resulta natural desde su concepto de convencimiento, pues nadie podría estar absolutamente convencido de lo que Fichte (Yo=Yo) está convencido.

para tener un contenido) pero al mismo tiempo, por otro lado, debido al carácter formal de su principio, el Yo se mantiene puro y le niega realidad al contenido mismo (pues sólo el Yo puro es real absolutamente). Hegel subraya este carácter dependiente del Yo formal al sostener que el idealismo “tiene que ser a la vez un empirismo absoluto, pues, para el *llenado* de su *Mío* vacío, i.e. para la diferencia y todo el desarrollo y configuración de la misma, su razón requiere de un choque extraño [*eines fremden Anstoßes*]” (2018d [GW 9], 171). La referencia a Fichte es palmaria.⁸

De modo similar, Hegel introduce la exposición de la proposición especulativa⁹ diferenciando dos comportamientos cognitivos que dificultan el conocimiento especulativo. Para el conocimiento especulativo “lo importante en el *estudio de la ciencia* es tomar sobre sí el esfuerzo del concepto. La ciencia exige que la atención se dirija al concepto como tal” (2018d [GW 9], 41), puesto que es el movimiento del concepto aquello que ofrece un criterio inmanente para la organización de las determinaciones de la subjetividad en una exposición filosófica. Inmediatamente después Hegel menciona los comportamientos cognitivos que impiden *esta atención*. Puede considerarse que Hegel introduce en este contexto, como dos caras de una misma moneda, tanto la tendencia empírica del idealismo que se funda en el Yo vacío, como la afirmación abstracta de su lado libre. La primera tendencia es denominada como un ‘pensar material’, al cual considera como una ‘conciencia contingente’ que se encuentra ‘hundida en la materia’ y por este motivo le es difícil reconocer en lo objetivo *la actividad del sí mismo*, la presencia del concepto. Más bien ve en la materia contingencia o ciega necesidad. La segunda tendencia, el pensar formalista, es, en cambio,

⁸ Hacia el final de la Parte Teórica de la *Grundlage*, y como tránsito a la parte práctica de ésta, se encuentra el apartado titulado “Deducción de la representación”. Este apartado muestra de un modo concreto y acabado la estructura de la experiencia, cuya base había sido expuesta en las tres proposiciones fundamentales como actos elementales del Yo. La principal incorporación del apartado viene dada por la presencia de las facultades subjetivas del Yo: la imaginación y la representación. En virtud de esta incorporación Fichte llega a una determinación trascendental de la experiencia considerada como determinación recíproca entre Yo y No-Yo que, entre otras cosas, influirá decisivamente en la estructura dialéctica de la experiencia de la conciencia tal como es determinada en la Introducción a PdG. Ahora bien, la tarea al final de la parte teórica de la *Grundlage* consiste en explicar la posibilidad de la representación, posibilidad que viene expresada en la siguiente proposición: “El yo se pone como determinado por el No-Yo” (1997a, 137 [GA I, 218]). Puede apreciarse que la proposición contiene una pregunta que ya ha sido subrayada, a saber: ¿Cómo es que algo *puesto* por el Yo y *en* el Yo es experimentado como *dado* para el Yo desde *fuera* del Yo? El problema exige pensar dos actos irreductibles en direcciones opuestas, pues el que sea el Yo aquello que *se pone* indica que es un acto de determinación, que además exhibe una *continuidad* de su identidad; en cambio, que el Yo se ponga *como determinado por el No-Yo* indica que su posición es en parte *receptiva*, lo cual exhibe una interrupción de su identidad. Fichte se pregunta por la posibilidad de conciliación de ambos opuestos, es decir, por la posibilidad de sintetizar al Yo con su diferencia. Esto nos sitúa en el ámbito de la tercera proposición fundamental. Allí, el Yo requiere de una suerte de “detonante” para su actividad reflexiva, que consistiría en la negación del Yo en un nivel elemental. Para esto, Fichte recurre a la figura de un *choque* (*Anstoß*), vid. (1997a, 129 [GA I, 210]).

⁹ Sobre la proposición especulativa, vid. Duque 1990, De la Maza 2003, W. Marx 1970; Schäfer 2001, 177-193.

la que se ajusta más propiamente a un filosofar de tipo fichteano y, en consecuencia, a la que Hegel dedica una consideración más detallada.

El pensar formal —denominado también como *comportamiento raciocinante* o *raciocinar* (*Räsonieren*)— exhibe cierta “libertad respecto del contenido” e incluso una “vanidad que se sitúa por sobre él” (2018d [GW 9], 41), ya que ejerce desde el exterior la función de un “principio que se mueve arbitrariamente” (loc. cit.). Probablemente, Hegel está pensando en las consecuencias que el Romanticismo temprano extrajo de la filosofía fichteana. Sin embargo, no es difícil detectar que el diagnóstico es coherente con la exposición del *Differenzschrift*. Desde nuestra perspectiva, en este nuevo contexto Hegel da dos pasos esenciales por sobre el *Differenzschrift*: i) señala concretamente cómo el pensar formal interfiere la atención dirigida al concepto al operar como principio arbitrario de la organización del contenido; ii) muestra cómo el pensar especulativo exige al pensar formal que éste ‘hunda su libertad’ en el contenido mismo, vale decir, “que le permita moverse según su propia naturaleza, i.e. por el sí mismo en tanto lo suyo [*das Seinige*, ¡no en tanto ‘lo mío!’], y examine este movimiento” (2018d [GW 9], 42). A continuación, enfocaremos ambos puntos—en especial el primero de ellos— de modo tal que se evidencie la presencia de las proposiciones fundamentales en el comportamiento raciocinante.

i) En lo que respecta a la operación del pensar raciocinante, Hegel distingue dos aspectos en los que éste se diferencia del pensar especulativo. El pensar formal se sabe como lo verdadero frente al contenido y por eso tiene el poder de “refutarlo y aniquilarlo” (2018d [GW 9], 42), exhibiendo en ello una operación negativa. No obstante, el pensar formal se comprende a sí mismo como un modo de conocer, vale decir, él produce *cierto* conocimiento, con lo cual su operación negativa va inmediatamente acompañada de una positiva.

Pues bien, la *operación negativa* es clara: en la medida en que el contenido es lo opuesto a la identidad del Yo=Yo, éste es reconocido por el Yo como algo *vano*. En el *Differenzschrift* (2018b [GW 4], 39) Hegel subraya el mismo punto de manera más radical cuando sostiene que para Fichte la imaginación sólo produciría la oposición entre Yo y No-Yo como una ilusión, ilusión que desaparecería una vez revelado el carácter ideal de ambos factores opuestos, de manera que lo único que quedaría tras ello sería una pura nada. Del mismo modo, el raciocinar sabe que el contenido es nada, siendo el Yo, precisamente, el vacío en el que se hunde toda su determinación.

Pero es sin duda la *operación positiva* del raciocinar la que tiene mayor importancia para nuestro asunto ahora, pues allí se evidencia el poner ‘objetivo’ del Yo formal. Hegel comprende este poner del Yo como la posición de una *proposición*, con lo cual podemos reintroducir la distinción de planos que ya hemos puesto de relieve, a saber, la distinción del sujeto noético y el noemático: el primero como el sujeto que pone la proposición, el segundo como el sujeto de la proposición misma. Respecto de este último, Hegel sostiene que se trata de “un *sujeto* representado al que el contenido se le refiere como accidente y predicado” (2018d [GW 9], 42). Para enlazar ambos sujetos recordemos la primera proposición fundamental de la *Grundlage*: el Yo se pone como Yo en el contenido. Esta misma operación alcanza ahora un nivel de concreción mucho mayor: el Yo pone su identidad *formal* en el contenido como un *sujeto representado que es igualmente formal y vacío*; a este sujeto representado la diferencia se le añade como algo inesencial: accidente o predicado.

En la Deducción de la Representación de la *Grundlage* (1997a, 151s [GA I, 233]), Fichte había definido al entendimiento como la facultad de *fijar* espontáneamente la intuición, vale decir, de ponerla como algo fijo que se encuentra enfrentado al Yo y de lo cual el Yo tiene conciencia. El “precio” de esta fijación es el vaciamiento de la intuición: el contenido intuido se relega a una suerte de ‘pasado’ o ‘huella’, del cual el Yo noético, en virtud de su imaginación *reproductiva*, puede *disponer libremente al predicar*. Por su parte, lo fijado de la intuición deviene un *sujeto representado* (i.e. el objeto del yo que conoce y predica), el cual es puesto como la base inmediata de un tipo de existencia subjetiva a la que la determinación le viene añadida exteriormente por un enlace libre de predicados ejecutado por el Yo que conoce. De esto resulta la misma contradicción que Hegel declara como insoluble dentro de la esfera de la reflexión fichtena, a saber, la contradicción entre la identidad pura del Yo y la forma finita de su referencia al objeto. Esta contradicción aparece como un comportamiento dogmático del conocer según lo hemos visto: cada Yo asevera desde ‘fuera’ que el contenido se determina según ‘lo mío’ y esta opinión (*Meinung*) se fija como proposición. A su vez, la proposición, en cuanto producto de la reflexión, se opone a su diferencia: a otras proposiciones que aseveren lo contrario respecto de lo mismo, cuestión que Hegel pone de relieve en su artículo sobre el escepticismo y su relación con la filosofía (2018a [GW 4], 208).

De lo anterior se desprende el sentido en que este comportamiento es un obstáculo para el conocer filosófico según Hegel lo entiende. Podemos representarnos una casa, un árbol y afirmar en ello un primado absoluto de nuestra facultad de representación. Pero el contenido del conocimiento filosófico tiene, para Hegel, otra naturaleza. En lugar de ingresar al contenido absoluto para emprender una *exposición científica*, el pensar representativo se divide en una diversidad empírica de opiniones enfrentadas, las cuales buscan poner su representación en la posición de la 'objetividad'. Por el contrario, lo que se exige para el conocimiento especulativo es, más bien, que esa posición sea ocupada por el *concepto*, al que podemos entender ahora como una subjetividad que surge *desde* la negación de la representación y del raciocinar en general, o sea, como una forma de reflexión que ha regresado a la objetividad. Pues bien, es precisamente la *experiencia* de esta negación lo desencadenado por la proposición especulativa, pues Hegel busca mostrar que, frente a una proposición *especulativa*, el pensar formal *pierde su soberanía*. Con esto entramos al segundo paso dado por Hegel.

ii) En términos generales, puede decirse que la proposición especulativa es la expresión proposicional, reflexiva, de un contenido *racional*, i.e. de un contenido que no puede ser adecuadamente expresado en la forma de una proposición. Los ejemplos de Hegel son: 'Dios es el ser', 'la realidad efectiva es lo universal'. Se aprecia que el sujeto *parece* ser el sujeto una proposición habitual, pero su determinación (su predicado) no es un accidente, sino que expresa algo a lo que el sujeto ha pasado desde sí mismo (o sea: nos encontramos al sujeto nuevamente en el predicado), lo cual impide la fijación del sujeto que es propia de una proposición. Por este motivo, esta peculiar proposición contiene en sí la superación de la forma de la reflexión; ello tanto en lo que se refiere a la estructura proposicional como en lo que se refiere al sujeto que quiere conocer mediante proposiciones.

En lo que respecta a la estructura proposicional debe observarse lo siguiente: el que la proposición tenga un contenido *racional* quiere decir en Hegel que ésta no tiene un afuera. El objeto del conocimiento filosófico es, por tanto, una *totalidad* que exige ser conocida desde sí misma. Spinoza buscó realizar esta tarea a través de la causalidad mecánica, única conexión que reconoce como verdadera en la sustancia. Esto condujo a un dogmatismo, como señala Fichte,

según vimos. A diferencia de Spinoza, Hegel considera que esta totalidad tiene el modo de la subjetividad, por lo que la proposición que la conoce expone una *auto-relación temática* (Schäfer 2001, 183), es un *autoconocimiento del sujeto* (i.e. de su libertad) en el contenido que, no obstante, ofrece una conexión objetiva, no arbitraria. Naturalmente, esta conexión no es sino una forma de *reflexión*, lo propio del Yo. Y entonces lo decisivo es, precisamente, *distinguir esta reflexión de la reflexión del Yo formal*. Hegel denomina este modo no formal de reflexión como *pensar concipiente*, de modo que sería el pensar concipiente el objeto del saber filosófico. Respecto de la proposición filosófica o especulativa se señala: “[d]ado que el concepto es el propio sí mismo del objeto, que se expone como *su devenir*, éste no es un sujeto en reposo que sostenga inmóvil los accidentes, sino que es el concepto que se mueve y recoge dentro de sus determinaciones” (2018d [GW 9], 43).

De esto se sigue que aquello que tiene la posición del predicado en la proposición no es un accidente que pudiera estar o no estar en el sujeto, o incluso ser enlazado exteriormente a él, sino que es la *determinación esencial* que el sujeto se da a sí mismo (su autodeterminación), los conceptos que constituyen su objetividad. Hegel dice: son “la sustancia, la esencia y el concepto” (loc. cit.) del sujeto, con lo cual ofrece *avant la lettre* la división de su futura Lógica. En tal sentido, sostiene también que “la [...] naturaleza de la proposición en general, que encierra en sí la diferencia del sujeto y el predicado, es destruida por la proposición especulativa” (loc. cit), pues en ella no se predica algo del sujeto, sino que el sujeto pasa a sus predicados, se pone a través de ellos y conforma el alma de su movimiento inmanente, de la universalidad concreta que él mismo es. Por eso, Hegel señala que sujeto y predicado forman una ‘proposición idéntica’. Con todo, la *forma* de la proposición *mantiene* esta diferencia entre sujeto y predicado, lo cual indica que la identidad no suprime la diferencia, sino que el movimiento de la proposición está determinado cada vez, se lleva a cabo a través de un conjunto de determinaciones o referencias del sujeto a un predicado específico y luego a otro. Esto produce una proposición que consiste, más bien, en un enlace de proposiciones cuyos predicados ofrecen las determinaciones esenciales de la subjetividad, los conceptos de la ciencia en su conexión necesaria. Podemos apreciar que Hegel ve en esta proposición la unidad de identidad y no-identidad que Fichte sólo consigue pensar abstractamente. Esto lleva, finalmente, a la pregunta por lo que sucede con el sujeto fichteano al enfrentarse a la proposición.

Pues bien, debido a que se trata de una proposición, el sujeto que conoce espera encontrar en el sujeto de la proposición especulativa el ‘suelo firme’ (2018d [GW 9], 43) que le sirve como base para el enlace exterior de los predicados o accidentes. Hegel se vale de una alusión a Fichte para explicar lo que le ocurre al Yo que sabe: como adelantamos, en Fichte el contenido aparece en el Yo como un golpe (*Anstoß*) indeterminado que le obliga a interrumpir la dirección de su actividad idéntica y a iniciar un movimiento inverso hacia sí para nuevamente dirigirse al objeto, esta vez determinándolo. En otras palabras: se trata de una resistencia que sirve de ‘pivote’ a su poder de representarse la realidad. Por tanto, el golpe es una fuerza extraña que impulsa al sujeto a determinar lo que en primera instancia le niega. La proposición especulativa, en cambio, no contiene un accidente en el predicado, por lo que el Yo formal que conoce no puede simplemente pasar por sobre él y regresar a sí para ejercer su poder como principio determinante del sujeto representado. Más bien el predicado expone nuevamente al sujeto en su diferenciación inmanente, de manera que el Yo formal que conoce se ve forzado a atender a *ese movimiento del sujeto*, en lugar de introducir sus ratiocinios en él. Al encontrarse nuevamente con el sujeto en el predicado, y perder la base fija de sus ratiocinios, el sujeto que conoce sufre un contragolpe (*Gegenstoß*) que *capta su reflexión* y la mantiene en el movimiento inmanente de la proposición. Nuevamente nos encontramos con un aspecto negativo y otro positivo, pero en un sentido distinto al comportamiento del Yo formal: negativamente, la proposición especulativa niega el formalismo del Yo, al impedir que introduzca sus representaciones en el contenido del saber. Esto no es sino aquello que más arriba nombramos como una ‘negación del polo subjetivo’ que Hegel habría encomendado a un escepticismo. Positivamente, en cambio, tenemos que la proposición especulativa también expone los actos del Yo (o sea, del concepto), pero tal como ellos se organizan allí donde el pensar se ha liberado de su particularidad empírica. Por eso, Hegel considera que el pensar formal debe *plegarse* a la proposición especulativa y acompañar su movimiento; o más bien *reconocerse a sí mismo, como universal, en él*. Entonces el Yo que conoce *piensa absolutamente*.

Consideración final

Hegel sostiene que “no interferir con ocurrencias propias en el ritmo inmanente del concepto” es un momento esencial de la atención hacia el concepto” (2018d [GW 9], 42). En el contexto de su crítica a Fichte esta ‘abstención esencial’ de los raciocinios tiene el sentido de una recuperación del Yo fichteano para el curso de la exposición especulativa, cuyo despliegue y regreso a sí apenas se encuentra anunciado en la proposición especulativa. Si se acepta nuestra propuesta, podríamos decir que la doctrina de la proposición especulativa no sólo contiene los rasgos más elementales del modelo de exposición filosófica que Hegel pretendió llevar a cabo con su filosofía, sino también una función crítica clave para producir un giro en el comportamiento finito del conocer, tal como había sido elaborado por Fichte. Hemos intentado hacer plausible esta tesis acudiendo a sectores del pensamiento de Fichte y Hegel que permiten entender la complejidad de una discusión que en el Prólogo de la *Fenomenología* Hegel formula en apenas unas páginas, particularmente en lo relacionado con el sentido que adopta la crítica a las proposiciones fundamentales de Fichte en el contexto de la doctrina de la proposición especulativa. Desde lo anterior cabe sostener que el programa hegeliano consistente en “captar lo verdadero no como sustancia, sino en la misma medida como sujeto” no pretende sustancializar al Yo, sino exponer su actividad como contenido universal, lo cual exige empero un abandono de su formalismo y de la determinación de lo verdadero según el modo de ‘lo mío’. Si este programa puede ser comprendido como una realización más acabada del programa fichteano (la ‘referencia no-empírica al objeto que sea capaz de verdad’), como una superación del dogmatismo de la aseveración o, al contrario, como una renuncia al uso crítico de las categorías, es una pregunta que –al menos en este lugar– debe quedar necesariamente abierta.

Bibliografía

- De la Maza, L.M. 2003. “El sentido de la proposición especulativa en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”. En *Argumentationen. Urteil, Erkenntnis, Kultur*, H. Lenk et. al. (eds.), Münster: Lit.
- Duque, Félix. 1990. “Propuesta de lectura de la ‘Proposición especulativa’ de Hegel”. En: *Hegel. La especulación de la indigencia*, 13-162, Barcelona: Gránica.
- Düsing, Klaus. 1969. *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. Hegel-Studien 5*: 95-128.
- 1988. “Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik”. En I.P.V. Troxler, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Köln: Dinter.
- Ferraguto, Federico. 2017. As acrobacias de um novo escritor de filosofia: Fichte sobre a lógica de Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos 14*: 145-163.
- Fichte, J.G. 1986. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*. Hamburgo: Meiner.
- 1997a. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1774)*. Hamburgo: Meiner. Trad. *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Juan Cruz Cruz, Pamplona, 2005.
- 1997b. “Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia”. En *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, 1-36, Madrid: Tecnos.
- 1997c. “Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia”. En *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, 37-105, Madrid: Tecnos.
- Förster, E. 2012. *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Hegel, G.W.F. 1971. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- 1998a. *Texte zur Habilitation 1801*. En *Gesammelte Werke 5, Schriften und Entwürfe 1799-1808*, 221-253, Hamburgo: Meiner.
- 1998b. *Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten 1801/02*. En *Gesammelte Werke 5, Schriften und Entwürfe 1799-1808*, 259-265, Hamburgo: Meiner.
- 2018a. *Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten*. En *Hauptwerke 1 (=GW 4)*, 197-238, Hamburgo: Meiner.
- 2018b. *Differenz des Fichte’schen System und Schelling’schen Systems der Philosophie*. En *Hauptwerke 1 (=GW 4)*, 1-92, Hamburgo: Meiner.
- 2018c. *Wissenschaft der Logik. Erster Theil. Die objective Logik*. En *Hauptwerke 3 (=GW 11)*, Hamburgo: Meiner. Trad. *Ciencia de la Lógica. I. La lógica objetiva*, Félix Duque, Madrid: Abada, 2011.
- 2018d. *Phänomenologie des Geistes*. En *Hauptwerke 2 (=GW 9)*, Hamburgo: Meiner.
- Jaeschke, Walter. 2003. *Hegel Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler

- Janke, Wolfgang. 2009. *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus. Schelling, Hegel und Fichtes ungeschriebene Lehre*, Amsterdam/Nueva York: Rodopi.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo: Meiner. Trad. *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas, México: Taurus, 2006.
- 2009. *Kritik der Urteilskraft*, Hamburgo: Meiner. Trad. *Crítica del Juicio*, Manuel García Morente, Madrid: Tecnos, 2007.
- Lauth, Reinhard. 1987. *Hegel vor der Wissenschaft der Logik*, Stuttgart: Franz Steiner.
- 1998. Eine Bezugnahme Fichtes auf Hegels ‘Wissenschaft der Logik’ im Sommer 1812. *Kant-Studien* 89: 456-464.
- Marx, Werner. 1970. “Vernunft und Sprache”. En *Vernunft und Welt. Zwischen Tradition und anderem Anfang*, 21-44, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Sandkaulen, Birgit. 2019. “Fichtes *Bestimmung des Menschen* – Eine überzeugende Antwort auf Jacobi?”. En *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*, 225-243, Hamburgo: Meiner.
- Schäfer, Rainer. 2001. *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*. Hamburgo: Meiner.
- 2006. *Johann Gottlieb Fichtes >Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre< von 1794*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

**“Lo dialéctico es el pulso de la vida en general”
El concepto viviente en la lógica de Hegel¹**

Annette Sell²
(annette.sell@rub.de)

Recibido: 29/06/2020

Aceptado: 22/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008061

Resumen:

El presente texto explora la relación entre vida y lógica en Hegel, atendiendo particularmente a la conexión existente entre la dialéctica y la comprensión hegeliana del concepto como un movimiento viviente. Frente a una interpretación romanticista, se procura mostrar que Hegel se orienta por el concepto de vida en su concepción de la lógica especulativa debido a que la vida exhibe un movimiento concreto en el cual puede reconocerse la conexión entre las determinaciones del concepto: universalidad, particularidad y singularidad. Para argumentar en esta dirección se acude tanto al concepto de silogismo como a los de contradicción e idea.

Palabras clave: Vida – Dialéctica – Concepto especulativo – Método – Lógica de Hegel

Abstract:

This paper seeks to explore the relationship between life and logic in Hegel, paying especial attention to the connection between dialectic and the Hegelian understanding of the concept as a living movement. Contrary to a romanticist interpretation, I argue that Hegel is guided by the concept of life in his conception of speculative logic because life exhibits a concrete movement and in this movement the connection between the determinations of the concept (universality, particularity and singularity) can be recognized. To argue in this direction, I address both the concept of syllogism and those of contradiction and idea.

Key words: Life – Dialectics - Speculative concept – Method - Hegel’s logic

¹ Esta contribución se basa en una presentación que he dado el 30 de mayo del 2018 en la *Fern-Universität* Hagen. La presentación está disponible en el siguiente enlace: <https://www.fernuni-hagen.de/videostreaming/ksw/philosophie/20180530.shtml> . Agradezco al Dr. Sergio Montecinos Fabio por la traducción del texto al español.

² Doctora en Filosofía, académica en la Universidad Ruhr de Bochum, Alemania.

Contribuir al debate en torno a Hegel sin abordar, sea implícita o explícitamente, el pensamiento dialéctico no es posible. Con la dialéctica se trata de un método o disciplina del pensar; vale decir: de una teoría del saber en la que Hegel desarrolló su filosofía. Debido a que la dialéctica se encuentra en una relación opuesta a la analítica y a que su tarea consiste en querer aprehender filosóficamente la conexión, en sí misma móvil, entre pensar, naturaleza y ser humano, ella siempre ha estado expuesta a una crítica y polémica no menores. Por supuesto que la dialéctica polariza, pues a través de ella dos polos o posiciones han de ser metódicamente unificados en sí, alcanzándose así el saber. El método dialéctico es impulsado y sostenido por las determinaciones y relaciones del concepto. Pese a que sólo en pocos lugares Hegel habla *expressis verbis* de dialéctica, él la determina como método científico, y ello eminentemente en su Lógica. De este modo, señala en la Introducción a la Lógica:

“Pero la exposición [*Exposition*] de lo único que puede ser el más verdadero método de la ciencia filosófica, cae dentro del tratamiento de la Lógica misma, pues el método es la conciencia sobre la forma del automovimiento interno de su contenido.”³

Por tanto, en la Lógica la dialéctica se exhibe como la forma que corresponde a su contenido y ciertamente de un modo tal que este contenido se mueve por sí mismo, no requiriendo para ello de un impulso externo.

Según las declaraciones de Hegel, la dialéctica, i.e. lo dialéctico, debe incluso ser “el pulso de la vida en general”. Para entender esta tesis, tomada del apunte de la lección sobre lógica del año 1817 y que forma el título de mis reflexiones, debemos antes que nada examinar el concepto de concepto, pues la dialéctica es el principio móvil del concepto. Ella se ejecuta dentro del concepto y como concepto. La tesis que quisiera defender en lo siguiente consiste en que este concepto se exhibe como concepto viviente.

¿Cómo se determina entonces más precisamente el concepto hegeliano?⁴ En la respuesta a esta pregunta se separan diversos enfoques y accesos al pensamiento de Hegel en general,

³ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre von Sein (1832)*, en: *Gesammelte Werke (=GW)* 21, Meiner, Hamburg, 1984, p. 37.

⁴ Klaus Düsing provee la siguiente definición del concepto: “En esto el concepto no debe pensarse como el tradicional *conceptus communis*, o como concepto discursivo y la idea analítica de elementos que en lo restante son diversos en

profundas trincheras se han cavado entre cada una de las interpretaciones. Corresponde introducir este punto en el debate porque pone de relieve una característica central del concepto hegeliano. Esta característica puede determinarse tendiendo como trasfondo las siguientes citas: En el apunte de la lección sobre lógica de Jules Correvon, del año 1824, se dice: “El concepto es viviente por antonomasia.” En la *Ciencia de la Lógica* de 1816 Hegel describe los conceptos como “movimientos vivientes”.⁵ Mientras que en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807 Hegel ya había escrito: “La ciencia sólo puede organizarse por la propia vida del concepto.”⁶

Si ahora ponemos en la base estas descripciones del concepto como viviente, entonces se requiere aclarar lo que Hegel quiere decir con esta conexión entre vida y concepto. Por lo pronto, esta localización del concepto de vida en una lógica resulta extraña; y el propio Hegel reconoce que con el concepto de vida parece ir más allá de la lógica: “La Idea de la Vida concierne a un objeto tan concreto y, si se quiere, real, que según la representación habitual de la lógica puede parecer que con él se ha atravesado su territorio.”⁷ Sin embargo su lógica permite, e incluso exige, un concepto como la vida, el cual encuentra su lugar en lo más alto, dentro del capítulo sobre la Idea. “Naturalmente, si la Lógica no debiese contener nada más que formas del pensamiento muertas y vacías, entonces de ningún modo podrían tratarse en ella contenidos tales como son la idea o la vida.”⁸ Esta afirmación de Hegel permite, en primer lugar, concluir que, en oposición a la lógica convencional, su lógica abarca *formas* vivientes del pensamiento, esto es, conceptos vivientes; en segundo lugar, permite concluir que también debe tener lugar en ella un *contenido* como la vida. Ya hemos visto más arriba que en el pensar dialéctico forma y contenido se corresponden. Pero a diferencia de la vida en la filosofía de la naturaleza y en la filosofía del espíritu, la vida en la Lógica es ya una “*universalidad absoluta*”⁹

varios aspectos; más bien ha de pensarse como actividad espontánea y autoreferida de la subjetividad, que ha brotado desde la sustancia y su actuosidad, pensada con Spinoza como lo Uno”, Düsing, Klaus, “Die Idee des Lebens in Hegels Logik”, en R.P. Horstmann y M.J. Petry, *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, p. 279. Mientras que Sans sostiene lo siguiente: “Para Hegel, el concepto es algo que conlleva en sí mismo la tendencia a la diferenciación”, Sans, Georg., *Die Realisierung des Begriffs. Eine Untersuchung zu Hegels Schlusslehre*, Akademie Verlag, Berlin, 2009, p. 232.

⁵ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik. (1816)*, en: GW 12, Meiner, Hamburg, 1981, p. 47.

⁶ Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en: GW 9, Meiner, Hamburg, 1980, p. 38.

⁷ Op. cit., GW 12, p. 179.

⁸ Vid. op. cit. GW 12, p. 179. Para la determinación del “contenido”, i.e. de la “realidad” en la Lógica en conexión con la crítica de Hegel al subjetivismo de Kant, vid. el artículo: Nuzzo, Angelica, “Existenz „im Begriff“ und Existenz „außer dem Begriff“. Die Objektivität von Hegels „subjektiver Logik“, en: A. Koch, A. Oberauer y K. Utz (eds.), *Die Wahrheit als der Begriff. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, pp. 171-187.

⁹ GW 12, p. 181.

que no tienen ninguna presuposición en la Objetividad, pues esta ha sido ya determinada por el *concepto*. La vida es pensada entonces como vida lógica. Explicar cómo esta vida debe pensarse requeriría de un análisis del capítulo sobre la “idea inmediata” (análisis que no podría ser realizado en este sitio¹⁰), pero también requeriría atender cómo es que en el curso de la Lógica el concepto es caracterizado como viviente. Precisamente sobre esta caracterización trata la presente consideración, que intentará mostrar por qué en la lógica hegeliana puede hablarse de un concepto viviente. En el tránsito desde la Lógica de la Esencia a la Lógica del Concepto el concepto se ha hecho a sí mismo basamento [*Grundlage*] de la lógica. Él “es lo *concreto* y lo *más rico* debido a que es el fundamento y la totalidad de las determinaciones anteriores, de las categorías del Ser y de las determinaciones de reflexión; por eso, estas mismas determinaciones aparecen también en él.”¹¹ Entonces, en el concepto las dos partes previas de la Lógica se encuentran contenidas. Como una tarea de la Lógica del Concepto, Hegel señala el “fluidificar” el “material fosilizado” de la Lógica, “encendiendo nuevamente el concepto en esa estofa muerta”¹². Si se acoge este campo semántico de ‘viviente’ y ‘muerto’ y, sobre todo, se lo toma en serio, entonces vale la pena inquirir lo que el concepto viviente sea en el contexto de la lógica dialéctica, así como en los rendimientos que tiene dentro de ella.

*

La forma del concepto hegeliano es la universalidad. En la medida en que el concepto se determina como lo universal, él es lo particular, mientras que la singularidad es la determinidad que se refiere a sí misma. La concepción hegeliana del concepto presenta, entonces, tres momentos del concepto: universalidad, particularidad y singularidad. A través del silogismo, estos momentos se encuentren en referencia recíproca. Esto indica que Hegel desarrolla con ayuda del silogismo su teoría del concepto. La concepción del concepto como un universal objetivo y concreto se encuentra en esto íntimamente ligada con el término medio del silogismo. El concepto, que en un principio es meramente formal, transita al final del silogismo hacia un Objeto [*Objekt*], de manera

¹⁰ Al respecto, puede consultarse: Sell, Annette, “Die unmittelbare Idee in der *Wissenschaft der Logik*”, en: A. Arnt, P. Cruysberghs y A. Przylebski en conexión con F. Fischbach, *Hegel-Jahrbuch*, Akademie Verlag, Berlin, 2006, pp. 174-179.

¹¹ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. (1812/13)*, en: GW 11, Meiner, Hamburg, 1978, p., 48

¹² Op. cit., GW 12, 5

tal que puede hablarse finalmente de una realización [*Realisierung*] del concepto. En esta operación, es importante atender en primer lugar al término medio, pues es este el que debe vincular los dos extremos. En el pensamiento de Hegel, el silogismo va más allá del juicio. Y si ahora examinamos el término medio, el tercer término, dentro del silogismo, entonces salta a la vista el concepto de género [*Gattung*], pues este término medio se encuentra en relación con sus extremos como un género con sus especies. En este sentido, lo universal, lo particular y lo singular, que son pues componentes del silogismo, también se comportan como especies de un género.¹³ En su estudio sobre la *Realización del Concepto*, Georg Sans ha mostrado cómo el término medio del silogismo entra en el lugar de la cópula del juicio y cómo se elabora el paso al género.¹⁴ En este lugar se da, entonces, un paralelo con la filosofía de la naturaleza, y con ello también con el concepto natural de género.¹⁵ Este concepto lógico de género debe diferenciarse del de la naturaleza, pues en este último se dan muchos géneros y especies contingentes.¹⁶ Pero más allá de esta diferencia, existe un vínculo entre la significación lógica y natural del concepto de género que se muestra en vista del silogismo, tal como muestra una cita del apartado sobre la vida de la Lógica enciclopédica: “Lo viviente es el silogismo cuyos momentos mismos son en sí un sistema y silogismo (§. 198. 201. 207.) [...]. Lo viviente es entonces el proceso de su concatenación silogística consigo mismo, el cual transcurre en *tres procesos*.”¹⁷ Estos tres procesos, que la vida recorre y en los que ella se concatena silogísticamente consigo misma, son: el individuo viviente, el proceso de la vida y el género. Por tanto, la vida orgánica puede ser vista como la conexión entre individuo y género, y esta relación puede trasladarse a la conexión lógica entre singularidad y universalidad. Para exponer ese curso viviente se requiere intercambiar los tres elementos lógicos (A, B, E¹⁸) y el

¹³ Vid. op. cit. Georg Sans, *Die Realisierung des Begriffs*, p. 186.

¹⁴ Ibid., p. 31.

¹⁵ En su estudio especializado sobre “El problema de la vida en Hegel y Kant”, Erich Frank argumenta parecido a Sans en lo concerniente a la conexión del concepto lógico de género con lo viviente: “Por lo demás, puede incluso estar justificado y ser necesario formar lógicamente conceptos universales de género; originariamente hay una realidad completamente adecuada a ellos sólo en el área de los seres vivos orgánicos, y no es casual que los conceptos griegos para género y especie —también εἶδος designa originariamente sólo la forma viviente— surgen del examen lógico de esta área” Erich Frank: “Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles”. En: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5, 1927, pp. 609 – 643, aquí: p. 614.

¹⁶ Vid., op. cit., GW 12, p. 39: “Por supuesto que en la *naturaleza* se encuentran en un género más de dos especies. Y también estas diversas especies pueden no tener entre sí la relación señalada. Tal es la impotencia de la naturaleza, no poder retener ni exponer el rigor del concepto, perdiéndose en esta multiplicidad ciega y carente de concepto”.

¹⁷ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en: GW 20, Hamburg, Meiner, 1992, p. 219.

¹⁸ [Nota del traductor] A,B,E corresponde a los vocablos *Allgemeinheit*, *Besonderheit* y *Einzelheit*, que son las tres determinaciones del concepto: Universalidad, Particularidad y Singularidad. Siguiendo la convención, conservamos las iniciales de los términos en alemán.

proceso de lo viviente considerado en unidad con el individuo viviente y el proceso del género. En la sección dedicada a la vida, Hegel considera en detalle esta conexión entre los silogismos.

Ya en los escritos de Jena se muestra que Hegel utiliza el concepto de género cuando pone lo universal en relación con un singular. Existe, entonces una ligazón entre forma lógica y modelo orgánico, sin por ello llegar a plantear una “naturalización” de la lógica. Pues la *lógica* de Hegel se reconoce como una lógica dialéctica pura, que no contiene nada empírico, i.e. exterior. El argumento consiste entonces en que desde el movimiento lógico del concepto se constata una orientación por lo viviente.

Ahora bien, en la lógica hegeliana el concepto *es*. Él existe en la medida en que se hace realmente efectivo. Como señala la Lógica:

“Con ello, nuestro pensar movido por el concepto permanece completamente inmanente al objeto, que es igualmente movido por el concepto; en cierto modo, nosotros solamente contemplamos el propio desarrollo de un objeto, no modificamos ese desarrollo a través de la intromisión de nuestras representaciones y ocurrencias subjetivas. Para su realización efectiva [*Verwirklichung*], el concepto no requiere de ningún estímulo externo; su propia naturaleza, que concatena en sí silogísticamente la contradicción entre la simplicidad y la diferencia, siendo por ello una naturaleza inquieta, lo impulsa a realizarse efectivamente, [...]”¹⁹

Un carácter esencial del concepto hegeliano es su estructura autorreferencial, que es expresión de la subjetividad. Por eso el concepto es también objeto de la Lógica Subjetiva. Tal como fue indicado arriba, Hegel exhibe en lo singular el modo en que se ejecuta este movimiento como juicio y silogismo.²⁰ Para devenir autónomo [*selbständig*], el concepto debe darse una realidad. La exigencia del concepto, consistente en mediarse a sí mismo con la realidad efectiva, conlleva muchas dificultades, que también conciernen a la vida.

¿Cómo puede establecerse una relación entre concepto y realidad efectiva que tenga pleno sentido? El pensamiento de Hegel ofrece una solución al sostener que la realidad efectiva ha de captarse siempre ya como conceptual. Esto quiere decir que, tan pronto como se hable de la

¹⁹ Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, en: *Werke* 10, Frankfurt a.M., Suhrkamp, p. 14.

²⁰ Al respecto, vid. Stekeler-Weithofer, Pirmin, “Warum ist der Begriff sowohl Urteil als auch Schluss?”, en: A. Arndt, Ch. Iber y G. Kruck (eds.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 24-47.

realidad efectiva, el concepto ya se encuentra en juego. La realidad efectiva es conceptual, lo cual implica que está constituida según los requerimientos de su lógica. En la Lógica del Concepto el concepto es expuesto como concepto subjetivo. En su subjetividad, el concepto exhibe su autoreferencialidad y su automovimiento, i.e. la automediación de la realidad efectiva. Estas propiedades adscritas al concepto, el automovimiento y la autoproducción, pueden también reconocerse en la vida, es decir, en la visión que Hegel tiene de la vida. Para Hegel, el concepto, dentro del cual el pensar se ejecuta y al cual ejecuta el pensar, se caracteriza por la vivacidad. Su movimiento se lleva a cabo como separación y reconducción a la unidad, movimiento que, justamente, Hegel hace valer también para el movimiento de lo viviente. La pregunta de cómo vida y lógica —respectivamente: vida y concepto— se relacionan entre sí puede localizarse en toda la historia del desarrollo del pensamiento de Hegel: comenzando por sus escritos de Frankfurt hasta la lógica berlinesa, Hegel desarrolla el concepto en vista del carácter de lo viviente.

Por tanto, el concepto tiene, a través de su tripartición y el procedimiento silogístico, la posibilidad del automovimiento. Él se puede enjuiciar [o partir-originariamente: *ur-teilen*] y concatenarse-silogísticamente. El juicio puede ser entendido ontológicamente como partición-originaria [*Ur-Teilung*]. Sin tener que exponer aquí en detalle la doctrina del juicio y su crítica a la forma habitual del juicio, conviene destacar estas propiedades del concepto hegeliano. El concepto que se dirige al objeto conceptual, tiene la posibilidad de separarse en sí.²¹ En su interpretación ontológica de la Lógica de Hegel, Herbert Marcuse comprende al juicio del siguiente modo:

“Probablemente sea apenas necesario subrayar todavía que la teoría hegeliana del juicio no se dirige al juicio entendiéndolo como una forma del pensamiento o del conocimiento, es decir, como constructo lógico; sino más bien como fenómeno originario del ser mismo, que en el enjuiciar humano sólo es descubierto y repetido: la partición-originaria del ser en la diferencia absoluta entre ser-en-sí y el estar [*Dasein*] es la del ‘concepto’ y el ‘ser’.”²²

En la *Crítica de la razón pura* de Kant los conceptos emergen del entendimiento; el entendimiento es entonces la facultad de los conceptos y los conceptos son, como se sabe, vacíos sin intuición. Ellos tienen validez solamente como referencia de lo diverso dado por la intuición. El

²¹ Para la crítica de Hegel a la forma del juicio, vid. Horstmann, Rolf-Peter, *Wahrheit aus dem Begriff*, Berlin, Hein, 1990, pp. 26ss.

²² Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1968, p. 141.

concepto deviene fundamento de la determinidad finita y de la multiplicidad. Ahora se espera — sostiene Hegel— que en la razón el concepto se libere del condicionamiento propio del entendimiento, llegando con ello a la verdad completa. Se escribe en la Lógica:

“Pero esta expectativa no se cumple. Dado que Kant determina el comportamiento de la razón con las categorías solamente como dialéctico, y considerando, por cierto, el resultado de esta dialéctica sólo como una nada infinita, la unidad infinita de la razón pierde además la síntesis y con ello el inicio de un concepto verdaderamente infinito, especulativo.”²³

Tal es el destino sufrido por el concepto en la filosofía kantiana. Contrariamente, para Hegel el concepto racional es la idea absoluta, que se alcanza en el final de la Lógica:

“La razón, que es la esfera de la idea, es la verdad develada a sí misma, en lo cual el concepto tiene una realización que le es completamente adecuada, siendo libre en la medida en que él reconoce su mundo objetivo en esta subjetividad, y esta subjetividad en su mundo.”²⁴

El objetivo es entonces la libertad del concepto, lo que significa mediación de lo subjetivo y lo objetivo, de modo que lo uno se encuentre cada vez en lo otro. Hegel llama finalmente a la unidad de subjetividad y objetividad el “concepto real”.²⁵ Aquí se encuentra entonces una determinada forma del concepto con la cual se conecta el entero sistema hegeliano. Ciertamente, en la Lógica no debe acceder nada externo, pues ella debe ser “pura”. Pero la Lógica debe entenderse también como ontología porque en ella se tratan determinaciones de lo que es. Por eso también es posible que en la *Lógica* se encuentren conceptos que proceden de la realidad efectiva. Las determinaciones del pensamiento son determinaciones del ser.²⁶ Pero aquí debe diferenciarse con precisión el concepto de la ontología, atender las modificaciones de esta disciplina que Hegel lleva a cabo. La ontología de Hegel debe delimitarse frente a otras ontologías. Incluso, la Lógica Objetiva debería reemplazar, justamente, a la *metaphysica generalis*, o sea la ontología, así como a la *metaphysica generalis*, o sea el mundo, el alma y Dios.²⁷

²³ Op. cit., GW 12, p. 23.

²⁴ Ibid., GW 12, p. 30.

²⁵ Ibid., GW 12, p. 174.

²⁶ Para la significación de las determinaciones del pensamiento como determinaciones del ser, así como para el “pensar objetivo”, vid. Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2016³ pp. 225ss.

²⁷ Vid. op. cit. GW 11, p. 32; asimismo, vid. Jaeschke, W., *Hegel-Handbuch*, op. cit. pp 223ss.

Pues bien, sobre la base de una comprensión ontológica de la lógica hegeliana, entendida al modo como señalamos, hemos determinado ahora el concepto como viviente a través de la doctrina del juicio y el silogismo.

*

Otro momento, otro motor del movimiento viviente yace en el concepto de contradicción. El concepto es concebido por Hegel de un modo tal que él lleva en sí la contradicción. El concepto, en cuanto algo que es idéntico consigo y racional, tiene la determinación de la oposición [*Gegensatz*] en sí, por lo cual tiene también la capacidad de escindirse. Los conceptos son “movimientos vivientes”.²⁸ Este movimiento es soportado por la contradicción, que en la *Lógica de la Esencia* es denominada como “raíz de la vivacidad”.²⁹ Todo lo que contiene en sí contradicción es viviente, dice Hegel.³⁰ Sin la negación, i.e. la negación de la negación, ni la contradicción un movimiento dialéctico no sería posible.³¹ Ellos son el “motor” de un movimiento del concepto tal.³² Acerca de cómo Hegel elaboró en el curso de su pensamiento este movimiento en conexión con y al mismo tiempo distanciamiento de la doctrina kantiana de las antinomias puede encontrarse información de carácter histórico-filosófico a lo largo de la historia del desarrollo de pensamiento de Hegel hasta la *Ciencia de la Lógica*. Para esto también debería seguirse la relación entre lógica y metafísica en los diversos esbozos lógicos de Hegel. Este trabajo ya ha sido realizado en la literatura. Aquí debemos solamente establecer que se requiere de un *método* en la medida en que los conceptos deben ser lógicamente *desarrollados* unos a partir de otros, y no meramente puestos en una fila. Hegel criticó una y otra vez el formalismo de Kant, dado que consistía en una aposición de conceptos —en lo cual debe incluirse también las determinaciones categoriales— en lugar de desarrollar necesariamente su conexión interna. Esta crítica se encuentra en la entera obra de Hegel, por cuanto él elabora un método que debe mostrar cómo se desarrollan dialécticamente los conceptos, de modo tal que el concepto pueda mediar con la realidad efectiva, esto es, el sujeto con el Objeto. Aquí, nuevamente ha de entenderse lo viviente tanto en el sentido de lo naturalmente

²⁸ Op. cit. GW 12, S. 47.

²⁹ Op. cit. GW 11, S. 286.

³⁰ Ibid., GW 11, S. 287.

³¹ Soon-Jeon Kang reconoce igualmente la relación entre vida y contradicción dentro de la *Lógica de la Esencia*. Vid. Kang, Soon-Jeon, *Reflexión und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, Hegel-Studien Beiheft 41, Bonn, Bouvier, 1999, especialmente pp. 223ss.

³² Jaeschke, Walter, “Äußerliche und immanente Reflexion”, in: Hegel Studien 13 (1978), pp. 85-117.

viviente como en el sentido de lo conceptualmente viviente. Si, p.ej., se observa el tránsito de la “Percepción” a “Fuerza y Entendimiento” dentro de la *Fenomenología del Espíritu*, entonces se muestra que las contradicciones en un objeto [*Gegenstand*] no pueden pensarse todavía en la Percepción. A la “Percepción” le falta la vivacidad, que sólo en “Fuerza y Entendimiento” hará su entrada. Hegel desarrolla un proceso dialéctico que muestra cómo pueden pensarse las propiedades contradictorias en un objeto, con lo cual se resguarda la unidad del mismo. La vivacidad forma la base de un proceso tal: dentro de la esencia viviente se da la unidad de lo múltiple. Partiendo de este resultado de la prueba fenomenológica, Hegel muestra luego cómo, añadiéndose al paso anterior, vida y autoconsciencia se desarrollan cada una a partir de la otra en un proceso dialéctico. Según esto, a través del concepto de vida es posible captar lógicamente la unidad y las singularidades contradictorias. Este pensamiento fundamental abarca también la unidad de la razón. En el manuscrito a las lecciones sobre lógica de Hyppolite Rolin, del año 1829, se señala:

“La unidad de la razón no es, entonces, una unidad muerta. Ni tampoco estas determinaciones son muertas (la figura, el color de la rosa); sino que ellas están contenidas vivamente. Esto es lo universal: es difícil captar lo contrapuesto conjuntamente: esto es propio de una gran fuerza del espíritu. Sólo lo viviente puede soportar la contradicción: lo que no es viviente debe perecer con esto: lo viviente no sólo soporta la contradicción: sino también la siembra: en la incompatibilidad de las determinaciones se mantiene reconciliado, asumido | en sí mismo. Mantener ligadas dos cosas diferentes, que no se pertenecen mutuamente, y que incluso están contrapuestas. Esto es el carácter de lo especulativo en general.”³³

De este modo, se muestra también en vista de la contradicción que la dialéctica, i.e. el movimiento dialéctico, se orienta por el concepto de la vida.

*

El objetivo de mi argumentación es mostrar que el concepto viviente puede ser entendido como un elemento que se encuentra en la ideación del concepto dialéctico de Hegel. Por esto, el discurso de Hegel acerca de la vida del concepto y de los movimientos vivientes no debe ser encomendado a interpretaciones romanticistas. Antes bien, deben encontrarse allí argumentos racionales acerca de cómo Hegel, en su lógica, piensa la vida dirigiéndose al juicio, el silogismo y la contradicción. Considerando estas determinaciones del concepto es que debe citarse otra vez más

³³“Nachschrift Hyppolite Rolin (1829)”, en: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik Nachschrift*, GW 23/2, A. Sell (ed.), Hamburg, Meiner, 2015, pp. 582-583.

la comprensión que Hegel tiene de la ciencia, resumida en el “Prólogo” a la *Fenomenología*: “A la ciencia sólo le es lícito organizarse a través de la propia vida del concepto. En ella la determinidad, que según la concepción del esquema es pegoteada exteriormente, es el alma del contenido lleno, la cual se mueve a sí misma.”³⁴ Pero para poder pensar la “vida del concepto” en general se requieren los presupuestos metódicos expuestos más arriba. Hablar de movimientos vivientes del concepto necesita del trasfondo de una lógica dialéctica. Hegel concibió su lógica como una lógica dialéctica y a lo largo de toda su obra se rebeló frente a las lógicas habituales. A estas lógicas consideró como una forma muerta y como algo carente de espíritu, mientras que su lógica expone una unidad viviente y concreta. Lo que él entiende por esta unidad lo señala en la “Introducción general de la Lógica” de 1832, donde describe lo que constituye su lógica:

“Según esto, la lógica se determina como la ciencia del pensar puro, la cual tiene por principio al *saber puro*, la unidad que no es abstracta, sino concreta y viviente en la medida en que en ella la oposición de la conciencia, que se da entre algo subjetivo *que es para sí* y un segundo *ente*, algo objetivo, se sabe como superada, y con ello el ser se sabe como concepto puro en sí mismo, mientras que el puro concepto se sabe como el ser más verdadero.”³⁵

La vivacidad y lo concreto de la unidad se aseguran entonces porque ambos momentos, lo subjetivo y lo objetivo, son al mismo tiempo inseparables y diferentes. Sobre la dialéctica en general y la dialéctica de Hegel en particular se ha escrito mucho, y controvertidamente, en la literatura. Allí pueden reconocerse los enjuiciamientos más diversos y las críticas más agudas dirigidas a este modo de pensar. Yo no he querido elaborar aquí una nueva teoría sobre la dialéctica, sino localizar el significado que tiene la vida para esta forma de pensar, tomándolo sistemáticamente en serio. En el manuscrito sobre lógica de Franz Anton Good del año 1817 se encuentran muchas declaraciones acerca de la dialéctica en general y sobre todo acerca de la conexión entre vida y dialéctica. A modo de ejemplo puede citarse este significativo pasaje:

“En la ciencia, lo dialéctico es en su esencia determinada el movimiento progresivo y autodeterminante del concepto, más lo dialéctico es, en todo, el alma viviente que pone en movimiento, ya sea como un proceso exterior o como impulso, menesterosidad y actividad propia. | [...] La dialéctica se encuentra presente en cada conciencia o pensar, también en toda esencia del mundo; p.ej. la hoja verde se decolora, el sexo de todos los animales y plantas cambia, y ellos se extinguen. El germen de la muerte y la

³⁴ Op. cit., GW 9, p.. 38.

³⁵ Op. cit., GW 21, p. 45.

transformación de las cosas, esto es su momento dialéctico. Lo meramente muerto sería lo no-dialéctico, lo puramente intelectual.”³⁶

Aquí se destaca de un modo pregnante la caracterización de la dialéctica y su paralelo con la vida. Así, la dialéctica se refiere tanto al área del pensamiento y la razón como a la vida natural. Esta igualación puede parecer en principio extraña; pero sobre la base de los momentos lógicos arriba expuestos, debería ser clara la plausibilidad de estas declaraciones. La lógica dialéctico-especulativa se orienta por la vida natural a través de la ideación de su concepto. Partiendo de una doctrina especulativa del juicio y el silogismo, que es desarrollada en la *Lógica del Concepto*, se ha mostrado el movimiento viviente del concepto. La vida fue además ya nombrada como silogismo. Vimos que el silogismo es parte esencial del pensar dialéctico, y la vida se concatena silogísticamente consigo mismo como idea inmediata en la *Ciencia de la Lógica*. Por lo tanto, la conexión entre concepto y vida ha sido ya determinada, mientras que hemos igualmente aclarado el significado que el concepto de vida tiene para el pensamiento dialéctico. Sin embargo, con esto no debe fijarse dogmáticamente la dialéctica a *un* concepto. La intención ha sido mostrar qué presuposiciones metódicas deben darse para pensar el concepto viviente. Precisamente, el concepto de vida logra evitar el peligro de ser acaparado en un solo lado en la medida en que él hace su entrada en las más diferentes áreas del pensar y el ser. El presente examen quiso mostrar que la vida puede ser captada sistemática y metódicamente. En tal respecto el apunte de lecciones de Franz Anton Good formula de modo pregnante la conexión entre vida y dialéctica: “Lo dialéctico es el pulso de la vida en general.”³⁷ Precisamente así he llamado a estas reflexiones en su conjunto.

Ahora bien, también la idea ha de verse en conexión con la dialéctica. La idea, la idea absoluta, es el objetivo o la verdad a la que debe conducir el movimiento dialéctico.³⁸ Es más, la idea misma es la dialéctica “que desprende y diferencia lo idéntico consigo de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finto de lo infinito, el alma del cuerpo, siendo sólo en esta medida eterna creación, eterna vivacidad y eterno

³⁶ “Nachschrift Franz Anton Good (1817)”, en: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik Nachschrift*, GW 23/1, A. Sell (ed.), Hamburg, Meiner, 2013, pp. 21-22.

³⁷ *Ibid.*, GW 23/1, p. 22. “Sobre el pulso de la vida, apunta también Rolin: El método de la idea es tan sintético como analítico. En el sentido del ser inmediato, el inicio se toma desde lo dado inmediatamente: esto es analítico; pero el que esto sea el concepto en sí es su determinación sintética. El avance es 2 el juicio puesto de la idea; y este juicio es el concepto que se determina a sí mismo: la dialéctica: el pulso de la vida, que hemos determinado como ser para sí, lo negativo de lo negativo, el pulso de la vida de todo lo natural y lo viviente, aquí también debemos proceder nuevamente analítica y sintéticamente”. ³⁷ “Nachschrift Hyppolite Rolin (1829)”, en: op. cit. GW 23/2, p. 647.

³⁸ Lu de Vos ha investigado cómo se relacionan entre sí verdad e idea, vid. Lu de Vos: “Die Wahrheit der Idee”, en: *Der Begriff als die Wahrheit...*, op.cit., pp. 153-169.

espíritu.”³⁹ Por tanto, la idea debe pensarse como proceso y ella se ha producido a sí misma en el curso de la Lógica. El que la idea también contenga la vida natural se destaca igualmente en los apuntes de lecciones de Karl Hegel del año 1831:

“Primero, la idea [es] es lo universal, lo inmediato, allí ella es la naturaleza o más determinadamente, como *vida*. La idea es primero o inmediatamente [la] naturaleza, pero esa inmediatez es el juicio de la idea, la idea en su exterioridad; entonces ella es la naturaleza, la idea como fuera de sí, el nivel más alto de este ser-fuera-de-sí es [la] vida.”⁴⁰

Sólo en tanto que natural la vida puede formar este primer e inmediato nivel de la idea, pues en ella aún no está el conocer [*Erkennen*]. Pero aunque el conocer no se encuentra todavía en ella, bien puede ser el basamento, i.e. la presuposición de la idea. Pues la vida, al desarrollarse hacia el género como vida que se auto-organiza, ofrece la posibilidad de transitar al espíritu, o sea, a algo espiritual.

Cuando Karl Rosenkranz, en su obra sobre la *Ciencia de la idea lógica*, describe el concepto de idea de Hegel, él lo critica por presentar la idea como unidad o totalidad completa de concepto y objetividad:

“Esto es el núcleo de su definición, pero, desde nuestra perspectiva, en la ejecución de la misma él ha sobrecargado el concepto solamente lógico de la idea al recurrir a modos de existencia de la idea que ya son concretos, tomándolos desde la naturaleza y el espíritu, se trata de los conceptos de la vida y el bien. Él llegó a esto porque dejó entrar la oposición de lo subjetivo y lo objetivo en el lugar de la oposición de concepto y realidad.”⁴¹

A favor del argumento mencionado, Rosenkranz cita el § 215 de la *Enciclopedia*, según el cual la exterioridad que tiene al concepto por sustancia, retorna por su dialéctica inmanente a la subjetividad. En Hegel se trata, entonces, de una unificación entre sujeto y objeto. Precisamente esta crítica de Rosenkranz es considerada en mis reflexiones, pero no como un sobrecargo del concepto de idea, sino como una consecuencia plausible del enfoque especulativo-dialéctico de Hegel. Al final de la Lógica, el concepto es libre cuando subjetividad y objetividad se

³⁹ Op. cit., GW 20, p. 217.

⁴⁰ “Nachschrift Karl Hegel (1831)”, en: op. cit. GW 23/2, p. 796.

⁴¹ Rosenkranz, Karl, *Wissenschaft der logischen Idee. In zwei Bänden. Zweiter Theil. Logik und Ideenlehre*, Königsberg, 1859, p. 211.

corresponden. Que Hegel en su Lógica también remita a fenómenos extra-lógicos, introduciendo “modos concretos de existencia de la idea” muestra que se trata tanto de determinaciones del pensar como del ser.

*

Se ha mostrado al concepto como un movimiento que se realiza y determina a sí mismo, con lo cual este (auto-)movimiento ha sido concebido mediante el modelo de un organismo viviente. En cuanto lo idéntico consigo y racional, el concepto tiene *en sí* las determinaciones de la oposición y por tanto la capacidad de escindirse y reunificarse. Esta posibilidad de escisión y unificación constituye su procesualidad y vivacidad. El movimiento dialéctico del concepto y el movimiento de la vida se corresponden de un modo tal que Hegel subraya: “Lo dialéctico es el pulso de lo viviente en general”.

El objetivo de mi argumentación ha sido mostrar cómo ha de entenderse el frecuentemente utilizado concepto de lo viviente. En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel puede captar sistemáticamente lo que constituye el “concepto de la vida” y lo que es un concepto viviente en oposición a un esquema formal. Se ha señalado ya que no puede hablarse de un solo concepto fundamental dentro del sistema hegeliano, i.e. en vista de su concepción del concepto. Existen los más diversos modos de acceso para entender la Lógica y traducirla al horizonte de comprensión propio, i.e. actualizarla. Si esta vez nos hemos preguntado por el concepto viviente, entonces se ha mostrado que pueden indicarse fundamentos lógicos y sistemáticamente inmanentes a favor de la posibilidad de captar el movimiento del concepto como un movimiento viviente. En la historia del desarrollo de la lógica de Hegel, así como en vista de su interpretación de otras posiciones histórico-filosóficas, pueden localizarse todavía otros argumentos a favor del discurso sobre concepto viviente. Pero no puedo ahora llevar a cabo esta argumentación. Con todo, pienso que aquí se han mostrado características y funciones decisivas del concepto viviente. Con su lógica, Hegel ofrece un camino para comprender de un modo racional el pensar y el ser, i.e. el concepto y la vida. Este camino puede ser transitado si el pensar se involucra en las estructuras dialécticas de la Lógica de Hegel. La resolución por este modo de pensar le incumbe al propio ser humano que piensa. Él puede decidirse por este camino, pero también es libre de no hacerlo.

Bibliografía

- Frank, Erich. “Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles”. En: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5, 1927.
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik Nachschrift*, GW 23/2, A. Sell (ed.), Hamburg, Meiner, 2015.
- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik Nachschrift*, GW 23/1, A. Sell (ed.), Hamburg, Meiner, 2013.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, en: *Werke* 10, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, en: GW 20, Hamburg, Meiner, 1992.
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, en: GW 9, Meiner, Hamburg, 1980.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre von Sein (1832)*, en: *Gesammelte Werke (=GW)* 21, Meiner, Hamburg, 1984.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. (1812/13)*, en: GW 11, Meiner, Hamburg, 1978.
- Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik. (1816)*, en: GW 12, Meiner, Hamburg, 1981.
- Horstmann, Rolf-Peter, *Wahrheit aus dem Begriff*, Berlin, Hein, 1990.
- Jaeschke, Walter, “Äußerliche und immanente Reflexion”, in: *Hegel Studien* 13 (1978)
- Jaeschke, Walter, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2016.
- Kang, Soon-Jeon, *Reflexión und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, *Hegel-Studien Beiheft* 41, Bonn, Bouvier, 1999.
- Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1968.
- Nuzzo, Angelica, “Existenz „im Begriff“ und Existenz „außer dem Begriff“. Die Objektivität von Hegels „subjektiver Logik“, en: A. Koch, A. Oberauer y K. Utz (eds.), *Die Wahrheit als der Begriff. Zum Anspruch der Hegelschen „Subjektiven Logik“*, Ferdinand Schöningh, Paderborn.
- Rosenkranz, Karl, *Wissenschaft der logischen Idee. In zwei Bänden. Zweiter Theil. Logik und Ideenlehre*, Königsberg, 1859.
- Sell, Annette, “Die unmittelbare Idee in der *Wissenschaft der Logik*”, en: A. Arnt, P. Cruysberghs y A. Przylebski en conexión con F. Fischbach, *Hegel-Jahrbuch*, Akademie Verlag, Berlin, 2006
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, “Warum ist der Begriff sowohl Urteil als auch Schluss?”, en: A. Arndt, Ch. Iber y G. Kruck (eds.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag.

Sujetos en espacio y tiempo para Hegel.¹

Anton Friedrich Koch²
(a.koch@uni-heidelberg.de)

Recibido: 24/06/2020

Aceptado: 24/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008132

Resumen:

El tema del presente texto surgió al calor de una amigable invitación para reformular una hipótesis presente en mi libro sobre *Subjetividad en espacio y tiempo*³, ya que desde entonces he publicado diversos artículos sobre Hegel. En ese libro se desarrolló una *tesis de subjetividad* que establece que en el sistema espacio-tiempo necesariamente hay sujetos corporales en algún lugar y en algún momento. Se puede desplegar esta afirmación en una tesis de personalidad y una de perspectiva: *Tesis de personalidad*. Cada sujeto es *necesariamente* un ser físico y sabe a priori que es un ser físico. *Tesis de perspectiva*. Las cosas son fenómenos objetivos, es decir, esencialmente relacionados con la subjetividad encarnada entre ellos (a la que no pueden reducirse). Debido a su relación de sujeto, solo son reconocibles en perspectiva e incompletamente; por ende, una descripción completa de lo real es imposible (lo real solo se puede mostrar de tal manera que esté ipso facto parcialmente oculto)

Palabras clave: Subjetividad – Espacio – Tiempo – Hegel - Conciencia

Abstract:

The topic of this current text arose in the heat of a friendly invitation to reformulate a hypothesis stated in my book about *Subjectivity in space and time*, because since then I have published a number of articles about Hegel. In that book, I developed a *thesis of subjectivity* establishing that in the system space-time there are necessarily bodily subjects in some place and at some moment. This statement can be displayed in a thesis of personality and one of perspective: *Personality thesis*. Each subject is necessarily a physical being and knows a priori that he is a physical being. *Thesis of perspective*. Things are objective phenomena, that is, essentially related to the subjectivity typified among them (to which they cannot be reduced to). As a result of their relation as subject, they are only recognizable in perspective and incompletely; hence, a complete description of the real is imposible (the real can only be shown in such a way that it is ipso facto partially hidden)

Key words: Subjectivity – Space – Time – Hegel – Awareness

¹ En original “Hegelsche Subjekte in Raum und Zeit”, artículo extraído desde el libro *Die Evolution des logischen Raumes* (Mohr Siebeck, 2016, pp. 187-199). Traducido por Pablo Pulgar Moya, Profesor adjunto del Instituto de Filosofía, Universidad Católica Silva Henríquez.

² Anton Fr. Koch (Giessen, 1952) es profesor titular del Seminario de Filosofía de la Universidad de Heidelberg. Es Doctor en Filosofía (1980) por la Universidad de Heidelberg y realizó su Habilitación (1989) en la Universidad de Múnich, ha sido profesor también en Múnich, Tubinga y profesor visitante en las universidades Emory (Atlanta) y de Chicago. Entre sus publicaciones más conocidas se encuentran *Hermeneutischer Realismus* (Mohr Siebeck, 2016); *Die Evolution des logischen Raumes* (Mohr siebeck, 2016); *Wahrheit, Zeit und Freiheit* (Mentis, 2006); *Versuch über Wahrheit und Zeit* (Mentis, 2006) y *Subjektivität in Raum und Zeit* (Klostermann, 1990).

³ Cfr. Koch, Anton Fr. *Subjektivität in Raum und Zeit*. Klostermann, Frankfurt a.M., 1990.

Presentación

El tema del presente texto surgió al calor de una amigable invitación para reformular una hipótesis presente en mi libro sobre *Subjetividad en espacio y tiempo*⁴, ya que desde entonces he publicado diversos artículos sobre Hegel. En ese libro se desarrolló una *tesis de subjetividad* que establece que en el sistema espacio-tiempo necesariamente hay sujetos corporales en algún lugar y en algún momento. Se puede desplegar esta afirmación en una tesis de personalidad y una de perspectiva:

Tesis de personalidad. Cada sujeto es *necesariamente* un ser físico y sabe a priori que es un ser físico.

Tesis de perspectiva. Las cosas son fenómenos objetivos, es decir, esencialmente relacionados con la subjetividad encarnada entre ellos (a la que no pueden reducirse). Debido a su relación de sujeto, solo son reconocibles en perspectiva e incompletamente; por ende, una descripción completa de lo real es imposible (lo real solo se puede mostrar de tal manera que esté ipso facto parcialmente oculto).

Si se avanza con una doctrina filosófica, se debe tener presente la crítica a la metafísica [Metaphysik-Kritik] de Hegel. Durante mucho tiempo temí que la tesis de la subjetividad pudiera ser rechazada ante este abismo, pero recientemente mi confianza ha aumentado.

A continuación, me gustaría echar un vistazo a la crítica a la metafísica de Hegel (I) y luego pensar en los sujetos en espacio y tiempo para Hegel, primero en el contexto de la lógica (IIa), luego en el de la filosofía real (IIb). En la sección final (III) investigaré si la tesis de subjetividad es mala metafísica.

⁴ Cfr. Koch, Anton Fr. *Subjektivität in Raum und Zeit*. Klostermann, Frankfurt a.M., 1990.

I. Crítica a la metafísica de Hegel

El camino de la conciencia descrito por la *Fenomenología del Espíritu* puede “como un camino de *duda* o, dicho más propiamente, camino de desesperación”⁵ La conciencia se desespera en este camino frente a su capacidad de verdad. Diseña un *en-sí*, una proto-ontología, y, en un principio, el escenario más simple pensable, según el cual el colorido escenario de lo real consiste de individuos más límpidamente distintos. Este *en-sí* tiene un *para-ello* (Para-la-conciencia), es decir, una proto-epistemología en consecuencia: si lo real consiste de individuos, es accesible a la conciencia en el pensar indexical; pero indicadores como ‘ahora’, ‘aquí’, ‘yo’, etc., si no se basan en descripciones, tienen un significado completamente general. Entonces, si lo real consistiera en individuos distintos, la conciencia lo malinterpretaría categóricamente como características altamente generales.

Ese es el tenor del primer capítulo de la *Fenomenología*, sobre la certeza sensible. Esta falla, pero en su fracaso la conciencia gana un nuevo concepto categórico de lo real. El primero (lo real como individuo distinto) ha llevado a un *para-ello* incongruente (a características generales de lo real); pero esta concepción incongruente puede ser reutilizada en un segundo intento de un nuevo *en-sí*. Que el colorido escenario consista en universales sensibles. El segundo capítulo de la *Fenomenología* examina qué proto-epistemología resulta de esto, y véase aquí, es una nuevamente incongruente y, esta vez incluso, una manifiestamente inconsistente. Para la conciencia, lo real, que debe consistir en universales sensibles, es accesible en última instancia como “en un uno y mismo respecto, lo contrario de sí mismo”.⁶ Si se trae esta concepción inconsistente al papel del nuevo *en-sí* mismo, entonces su autorreferencia negativa demuestra ser la universalidad incondicional, absoluta, ya no meramente sensible; y con esto, la conciencia entra en el reino de la razón.

Acorto la presentación de Hegel aquí a su esqueleto desnudo y no quiero continuar con él. Se trata de lo siguiente: el juego de lo *en-sí* y de un *para-ello* incongruente, que luego toma el

⁵ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Ed. bilingüe. Abada, 2010, p. 149. El traductor de la obra, Antonio Gómez Ramos, agrega una nota aclaratoria del juego de palabras que Hegel sugiere: “En alemán, ‘duda’ es Zweifel, mientras que ‘desesperación’ corresponde a Verzweiflung, con la misma raíz, y donde el prefijo ‘ver’ denota, precisamente, una intensificación radical, en este caso, de la duda.” (*Ibidem*, p. 149, n. 57) [N. del Trad.].

⁶ *Ibidem*, p. 195.

papel de lo *en-sí* y crea un nuevo *para-ello*, continúa y continúa hasta que finalmente se alcanza un punto fijo: un *en-sí* que resulta en un *para-ello* categóricamente congruente. Hegel llama a este punto fijo el saber absoluto y presenta, en este respecto, una noticia mala y dos buenas. Fácticamente, con el saber absoluto, se ha alcanzado el punto de vista de la filosofía de la identidad de Schelling y, por lo tanto, la mala noticia, una autopercepción intelectual indiferenciada de lo real, que es como la noche en que todas las vacas son negras. Cuando el *para-ello* finalmente tiene la misma forma categórica que el *en-sí*, la diferencia de roles entre *en-sí* y *para-ello* ya no se puede ser mantenida. Como resultado, la conciencia se derrumba en perfecta identidad-sujeto-objeto, en esa misma noche de Schelling. Pero, la primera buena noticia, esta autopercepción indiferente de lo real se convertirá en el punto de partida para una historia de continuación exitosa en la *Ciencia de la lógica* bajo la designación de ‘ser puro’. Y, segunda buena noticia, en el colapso de la conciencia, el camino de la conciencia como “escepticismo que se va dando cumplimiento”⁷ no es simplemente erradicado, sino que superado. Si uno observa el saber absoluto de lo que lo ha llevado a él, puede asignarle retrospectivamente el todo del proceso de conciencia como su Contenido [Gehalt] superado en él.

El escepticismo que se logra en *Fenomenología* se refiere a pretensiones categóricas de verdad, es decir, filosóficas y, según Hegel, a la *prima philosophia* en su conjunto, la cual tuvo su última aparición original en Schelling y debe haber quemado toda su pólvora. Pero, ¿qué queda de la *prima philosophia*? y ¿cuál es la propia metafísica de Hegel? Por ahora, mantengamos la pregunta abierta para echar un vistazo a la *Lógica*.

En *Fenomenología*, las formas categóricas ocurren conscientemente, es decir, como opiniones filosóficas, teorías, puntos de vista. La *Lógica*, por otro lado, opera más allá de la oposición de la conciencia del *en-sí* y *para-ello*. Es una teoría de la evolución del espacio lógico que comienza con el ser puro, el cual tiene que ser considerado como lo real, así como también como el pensar o el intuir de lo real. La negatividad absoluta con la que está contaminado por ab ovo desencadena el big bang lógico del devenir, en el que surge el espacio lógico, que luego cambia y se diferencia a través de las estaciones de la cualidad, la cantidad y la medida hacia la esencia y hacia la sustancia hasta que alcance éste la transparencia del concepto que se desarrolló

⁷ *Ibidem*, p. 149.

en la idea absoluta. Esto forma el punto fijo de la evolución lógica, en el cual su camino (el método lógico) se supera, así como en el saber absoluto, el camino de la conciencia. Pero las etapas de desarrollo del espacio lógico, a diferencia de las de la conciencia, no son inmediatamente teóricas ni de opinión. Son hechos básicos lógicos que forman el módulo universal de la metafísica, pero que aún deben procesarse y combinarse para formar teorías metafísicas.

Y ahora puede sucedernos que descubramos tesis metafísicas en la *Fenomenología* o materiales para tales tesis en la *Lógica* y que queramos atribuir estas tesis a Hegel como su doctrina filosófica. Por ejemplo, se podría pensar que se ha descubierto qué son los sujetos de Hegel en un sistema-espacio-tiempo. Pero Hegel nos reprendería y nos instruiría, por ejemplo: “[p]ero estos son sujetos schellingianos en un espacio kantiano y un tiempo aristotélico”. Entonces, ¿qué es, nuevamente, la propia filosofía de Hegel? Bueno, según la pretensión, la presentación de lo verdadero. Pero lo verdadero es, según el prefacio de la *Fenomenología*, el todo, pero no como un sistema totalitario estático, sino como “la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo”,⁸ es decir, el todo de un *proceso*. Sus estadios “no sólo se diferencian entre sí, sino que, en tanto, incompatibles, se van desplazando unas a otros. A la vez, sin embargo —continúa Hegel— su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no sólo no entran en disputa, sino que la una es tan necesaria como la otra, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a construir la vida del todo.”⁹

De manera aún más plástica se dice más adelante en el mismo prefacio: “[!]lo verdadero es [...] el delirio báquico en el que no hay ningún miembro que no esté ebrio, y como cada miembro, según se particulariza, se disuelve de inmediato, el delirio es, en la misma medida, la quietud transparente y simple”¹⁰ En las diversas teorías metafísicas, los miembros del proceso se separan y se mantienen en contra de la tendencia de su autodisolución. Hegel, por otro lado, quiere encajar en el frenesí y presentarlo como la calma transparente, la cual es él ya inexpresablemente. Pero si este es el punto de vista filosófico de Hegel y, si nos posicionamos — por una vez — en su punto de vista, se debe realzar de hecho la sospecha contra la tesis de la subjetividad en tanto que sea una mala metafísica y que intente atar tres elementos del frenesí báquico —subjetividad, espacio y tiempo— en un vínculo rígido. Y además, nuestro temor se nutrirá de hecho que no encontraremos en Hegel ningún sujeto

⁸ *Ibidem*, p. 75.

⁹ *Ibidem*, p. 57.

¹⁰ *Ibidem*, p. 107.

y ningún sistema espacio-tiempo, sino solo diferentes brotes lógicos de subjetividad, espacialidad y temporalidad, que tambalean transitoriamente en el frenesí lógico.

II. Sujetos en espacio y tiempo.

a) La ciencia de la lógica.

Tomemos, por ejemplo, el tiempo. Según Aristóteles, hay algo en el movimiento, a saber, su número (dada una unidad de medida). En la lógica de Hegel, el movimiento emerge desde el principio como el big bang lógico del devenir, que desde luego colapsa en su autocontradicción, luego nuevamente en su ser opuesto, ser ecuánime. Este ser ecuánime es, empero, diferente del ser indeterminado del comienzo en el que surgió el devenir, desde ahora, ser definido; pues tiene un predecesor lógico (justamente el devenir) cuyo negativo es otro. Hegel lo llama el *estar*. En él tenemos un primer precursor lógico del espacio físico: un espacio *lógico* todavía muy simple, que luego se divide en dos lugares, pero que aún no puede ser removidas por los titulares del puesto, el algo y lo otro. El devenir en el espacio lógico del estar significa *cambio* [*Veränderung*]: un ir-fuera-de-sí, que es otro precursor lógico del tiempo, pero que todavía está muy cualitativamente ocupado; el tiempo también tiene que poder *pensarse* por separado de lo que transcurre en él en un cambio cualitativo. Como el tiempo en la cinética, el espacio se basa en la contradicción estática, suspendida, en la contradicción no del devenir, sino del *estar*, no del ir-fuera-de-sí, sino de ser-fuera-de-sí. Pero la diversidad de posiciones en el espacio lógico del estar también ha crecido demasiado con la diferencia cualitativa para que se aborde como uno espacial en el sentido habitual.

También el desarrollo lógico en cuanto tal en su sucesión pre-temporal de ser, devenir, estar, etc. es un arquetipo de sucesión temporal; y dentro de ella, la dialéctica de deber ser y limitación muestra otro núcleo lógico de tiempo, a saber, la naturaleza contradictoria del ahora, en la que termina el tiempo expirado, es decir, el pasado. Pero el ahora como limitación del pasado se cruza inmediatamente a un nuevo ahora como un deber, que luego forma la nueva limitación al pasado y, a su vez, se cruza a un nuevo ahora, y así sucesivamente, en un mal infinito.

Pero no solo espacio y tiempo, sino la subjetividad ha sido desde el principio tema de la *Lógica*, aunque no sea inicialmente para sí, sino como sujeto-objetividad amalgamado con el objeto. Porque el ser puro no es solo un objeto puramente visto o pensado, sino ipso facto un puro intuir o pensar de este objeto. Si la subjetividad en su pureza del ser indeterminado sigue siendo completamente irreconocible, surge más tarde, en el ser-para-sí, más contorneada e incluso más tarde y más contorneada en un estado de cosa que difícilmente cabría esperar: en la pura cantidad.

Esto también es destacable porque es un arquetipo lógico para subjetividad, espacio y tiempo por igual. En cualquier caso, Hegel también menciona espacio y tiempo como ejemplos fuera de la subjetividad (del yo), más lejos “la materia en general, la luz, etc.”¹¹ Espacio, tiempo, subjetividad, etc., “son extensiones, pluralidades que son un ir-fuera-de-sí, una corriente que no pasa [...] a lo contrapuesto, a la cualidad o al uno, sino que, en cuanto salir fuera de sí, son un perenne *producirse a sí mismas* de su unidad.”¹² Por ende, es importante, mientras tanto, que se haya superado el punto de vista de la cualidad, de la transición hacia lo otro.

Echemos un vistazo rápidamente, uno por uno la serie espacio, tiempo y subjetividad como ejemplos de cantidad pura. En este contexto, dice sobre espacio y tiempo:

“El espacio es este absoluto *ser-fuera-de-sí* que, precisamente en la misma medida, es sencillamente ininterrumpido, un ser-otro y vuelta-a-ser-otro idéntico a sí: el tiempo es un absoluto *salir-fuera-de-sí*, un venir a hacerse nada que constantemente vuelve a venir a hacerse la nada de este perecer, de modo que este engendrarse del no ser es, precisamente en la misma medida, simple igualdad e identidad consigo.”¹³

El espacio es un *ser-fuera-de-sí*, el tiempo un *ir-fuera-de-sí*; ambas son exterioridades y, de hecho, exterioridades absolutas, es decir, no en relación a un ente-*en-sí* [In-sich-Seindes], al menos no en términos de extensión. Desde luego, intensionalmente están relacionados, de acuerdo con la determinación de la sustancia de Spinoza, con el ser-*en-sí* [In-sich-Sein], al cual Hegel había

¹¹ Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica, vol. I. La lógica objetiva. 1. La doctrina del ser* (1812), 2. La doctrina de la esencia (1813). Trad. y ed. Félix Duque. Abada, Madrid, 2011, p. 298. Utilizaré de aquí en adelante como equivalente la versión de Félix Duque por ser la más fidedigna al texto original de Hegel. Sin embargo, la versión utilizada por el autor corresponde a la de 1831 (tanto la versión de Theorieausgabe como la edición crítica de las *Gesammelte Werke*), la cual no ha sido aún traducida por Duque. A la espera de esa versión me he permitido, a la base de la versión de 1812 y 1813, modificar en la traducción los pasajes faltantes en la primera versión de esta obra.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

concedido una actuación temprana en la lógica del estar, reduciéndolo así a una determinación del *ente que está ahí* [*Daseiendes*] o *algo*: en el *estar* había surgido una diferencia entre realidad y negación; pero no tenía permanencia, sino que se superó y el estar fue “*nuevamente* igual a sí mismo” y su simplicidad desde ahora “*mediado* a través del superar. Este ser-superado de la diferencia”, había dicho Hegel, “es la propia determinidad del estar. El estar es ser [o estar] *dentro de sí*; y el estar es *ente que está ahí, algo*.”¹⁴

Vemos lo difícil que es encontrar una tesis afirmativa-filosófica en Hegel. Nos envía a la búsqueda de varias estaciones de su empresa lógica: hemos comenzado con la cantidad pura y, de repente, hemos regresado a la lógica del estar. De ella tomamos lo siguiente antes de volver a la cantidad.

El estar resulta del hundimiento del devenir y es ser determinado. En él se repite la dinámica de ser, nada, devenir y el estar mismo; porque la negatividad irrumpe como la diferencia entre realidad y negación y se eleva a un nuevo estar. Este nuevo estar-en-el-estar es algo que deja espacio para un segundo de su tipo, lo otro. Pero si el espacio lógico se divide en dos entes que están ahí [*Daseiende*], algo y otro, entonces lo otro también debe considerarse para sí como *lo otro mismo* o *lo otro de sí mismo*. Hegel da como ejemplo de lo otro de sí mismo a la naturaleza física y su cualidad en la medida en que se toma para sí misma, esto es “ser el otro en ella misma, el *ente-fuera-de-sí* (en las determinaciones de espacio, tiempo y materia).”¹⁵ Y eso nos lleva de vuelta a nuestro tema.

Sin embargo, desde el punto de vista del estar, el estar-fuera-de-sí e ir-fuera-de-sí no puede desarrollarse en las determinaciones del espacio y del tiempo, porque aquí lo otro debe entenderse cualitativamente, no cuantitativamente. A este respecto, estar-fuera-de-sí es aquí desigualdad-de-sí mismo cualitativo y el ir-fuera-de-sí es cambio cualitativo, y en consecuencia encontramos en el espacio físico acá un azul, allá un rojo, allí un amarillo, etc. Estas diferencias cualitativas no son el espacio, sino lo real *en* el espacio. Del mismo modo, en relación con el tiempo físico, encontramos

¹⁴ *Ibidem*, p. 248. [Trad. modificada].

¹⁵ Traducido directamente desde: Hegel. G.W.F. *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832), en *Gesammelte Werke in 31 Bänden*, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, vol. 21, Eds. Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke. Hamburg, 1985, p. 178.

cosas que ahora son verdes ahora, luego rojas, ahora sólidas, luego fluidas, etc. Estos cambios cualitativos no son el tiempo, sino procesos *en* el tiempo. Espacio y tiempo, por otro lado, son homogéneos, lo mismo en todas partes, siempre que se piensen para sí (independientemente de lo que desempeñen). La exterioridad cualitativa, propia de la lógica-del-estar, no otorga tal homogeneidad; esto requiere una otredad, que no la es, es decir, la cantidad.

Pero ya para la otredad cualitativa vale, que no sea solo ir-fuera-de-sí y ser-fuera-de-sí, sino también converger consigo. La convergencia cualitativa es, por supuesto, un cambio hacia la oposición cualitativa de lo otro, es decir, del algo idéntico consigo mismo. Así, lo otro de sí mismo tiene dos resultados: primero, el algo que es idéntico consigo mismo, en el que ser-otro está contenido como negado, y segundo, el ser-otro, al cual Hegel llama ser-para-otro. En el caso de la cantidad pura, sin embargo, el resultado sigue siendo unitario; pues aquí el ir-fuera-de-sí ya no se debe entender más cualitativamente, puede ser él mismo y, como tal, el converger-consigo. Espacio y tiempo son homogéneos, en sus diferencias de posición son completamente iguales, un ser-otro y vuelta-a-ser-otro idéntico a sí “o un engendrarse del no ser es, precisamente y en la misma medida, siempre igualdad e identidad consigo.”¹⁶

Lo mismo se aplica a la subjetividad como ejemplo de la cantidad pura. En palabras de Hegel:

“También al Yo le conviene la determinación de cantidad pura en cuanto que él es un absoluto venir a ser otro, un alejamiento infinito o repulsión por todos lados hasta hacerse libertad negativa del ser para sí, libertad que sigue siendo empero, sencillamente, continuidad simple. – La continuidad de la universalidad o del estar-junto-as-sí, que no se ve interrumpida por los límites infinitamente variados, por el contenido de las sensaciones, puntos de vista, etc.”¹⁷

Aquí se describe la unidad originaria de la apercepción, que como su resultado produce el ‘yo pienso’, que debe ser capaz de acompañar todas mis representaciones. Aquí cae una palabra clave importante, que nos señala el sitio en el que la unidad de la apercepción recibirá su propio lugar lógico: lo que caracteriza al Yo debería ser ‘la continuidad del universal’, que no se ve interrumpida a través de los contenidos de la representación. La universalidad, sin embargo, es,

¹⁶ Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*, vol. I., op.cit., p. 298.

¹⁷ *Ibidem*, p. 298, trad. modificada.

junto a la particularidad y la singularidad, uno de los tres momentos del concepto; y leemos sobre el concepto en la obertura a la lógica del concepto:

“El concepto, en la medida en que ha medrado hasta hacerse una *existencia* tal que ella misma es libre, no es otra cosa que *Yo*, o sea la autoconciencia pura. Bien es verdad que yo *tengo* conceptos, es decir: conceptos determinados; pero Yo es el puro concepto mismo que, en cuanto concepto, ha llegado a *estar*.”¹⁸

Como estado de cosa puramente lógica, el concepto es la unidad transparente, caracterizada por la libertad, de sus tres momentos, *universalidad*, *particularidad* y *singularidad* no se limitan entre sí, pero cada uno de ellos es la totalidad del concepto. Entonces él es el todo del espacio lógico. Pero también llega a la existencia (hablando desde una lógica del ser: al estar) y ocurre dentro del espacio lógico, incluso si inicialmente no es *como* concepto, sino como espacio, tiempo, materia, luz, etc., pero finalmente también como concepto, es decir, como el Yo o la pura autoconciencia.

En la lógica del concepto, la subjetividad se aleja de la base, que comparte con espacio y tiempo, de la pura cantidad. Como ejemplo de esto, el Yo persiste en el punto de vista de la universalidad y permanece, desde Kant, subjetividad trascendental. Por otro lado, como ejemplo del concepto o más bien como su forma de existencia, indica el Yo ambos aspectos, el del universal y el de la singularidad. En primer lugar, el Yo es universal, “Unidad que sólo por ese [...] acto de abstraer – es unidad consigo”.¹⁹ En segundo lugar, sin embargo, “es Yo inmediatamente, como negativo que se refiere a sí mismo, *singularidad*, *absoluto ser-determinado* que se emplaza frente a otro y lo excluye: *personalidad individual*.”²⁰

Este es el avance decisivo. Si el Yo solo se diera en el nivel de la cantidad, no se podría concebir una conexión entre mi subjetividad universal, trascendental y la persona individual que soy. Es solo a nivel del concepto que debe entenderse que ‘aquella *universalidad* absoluta’ de la subjetividad trascendental “con igual inmediatez, es singularización absoluta.”²¹ La subjetividad

¹⁸ Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica, vol. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto* (1816). Trad. y ed. Félix Duque. Abada, Madrid, 2015, p. 131.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, p. 131 s.

²¹ *Ibidem*, p. 132.

universal también aparece esencialmente como un sujeto singular bajo muchos de su tipo en espacio y tiempo.

Sin embargo, parece más que cuestionable si la lógica hegeliana realmente puede hacer comprensible hasta qué punto la universalidad absoluta de la subjetividad es al mismo tiempo una singularización absoluta o en qué medida el ‘Yo filosófico’, del que Wittgenstein dice en el *Tractatus logicus philosophicus*, “no es el hombre [...], sino el sujeto metafísico, el límite – no una parte del mundo”²² (Número 5.641), en cómo este Yo podría ser ambos, hombre singular y una frontera global del mundo. Pero dejemos esta problemática por el momento.

b) La filosofía real

La transición a la filosofía real trae consigo una ventaja importante para el intérprete. Esa verdad es que el proceso total se aplica en la crítica a la metafísica de Hegel en la *Fenomenología* y en la *Lógica*. Sin embargo, es un punto de esta crítica que la mala metafísica se desarrolla no solo y no principalmente en el modo de la teoría de los filósofos individuales, sino también en el modo de la naturaleza y del espíritu de lo real mismo. Así, por ejemplo, la dialéctica de la cosa con propiedades que se independizan de la materia libre y la reducen a un simple particular o desaparecen por completo, es un aspecto de lo real, que en la competencia entre ontologías de cosa y ontologías de universales encuentra solo su expresión teórica.

En la filosofía real, por lo tanto, es tarea de Hegel mirar las etapas del proceso lógico menos como su carácter fluido que como ribetes frágiles de lo real. Lo real sucede como naturaleza y como espíritu, y vale para la naturaleza que no corresponda a su concepto, sino que sea la contradicción no resuelta.²³ Esta contradicción no desaparece, sino que *está [ist da]* “como un *sistema escalonado*, cada uno de cuyos peldaños procede necesariamente de los otros,²⁴ pero en un

²² Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. J. Muñoz e I. Reguera. Ed. bilingüe. Alianza, Madrid, 1987, pp. 146 s.

²³ Cfr. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 2005, § 248, observ.

²⁴ *Ibidem*, § 249.

proceso que no es natural sino conceptual.”²⁵ Cada una de estas etapas que real exige una penetración y descripción filosófica, que en el peor de los casos podría resultar incorrecta. Entonces, aquí, en la filosofía real, según la crítica a la metafísica, Hegel debe emerger con doctrinas relativamente positivas.

Ahora es sorprendente cómo se tratan brevemente espacio y tiempo al comienzo de la filosofía natural bajo el título “La mecánica”, bastante diferente de la subjetividad, cuyas preformas naturales se consideran al final de la filosofía natural y que luego se considera en la filosofía del espíritu. Sobre el espacio aprendemos esencialmente solo cuatro puntos. Primero, como ya sabemos, es la cantidad pura, pero “no ya en cuanto determinación lógica, sino como cantidad inmediata y que está-siendo exteriormente.”²⁶ Segundo, él tiene, “en cuanto concepto en sí en general, tiene sus *distinciones* en él mismo” a saber, “como las tres dimensiones meramente distintas y enteramente carentes de determinación.”²⁷ Tercero, la diferencia de dimensiones también es cualitativa. Pero la negación cualitativa del espacio es el punto que se supera en la línea, porque la misma negación del espacio es espacial; y dado que, como sabemos por la lógica del estar, la verdad de ser-otro es la negación de la negación, la línea se funde en el plano y finalmente en la “*superficie envolvente* cerrada que separa un espacio *singular* entero.”²⁸ Cuarto, finalmente, un punto importante y correcto, el espacio es “en sí [insich] mismo la contradicción entre el indiferente ser-uno-fuera-de-otro y la continuidad indiferenciada, la pura negatividad de sí mismo y el *pasar primeramente al tiempo*.”²⁹

Como se ha dicho anteriormente, esta transición no debe entenderse como natural, extensional, como si el espacio se transformase en tiempo, sino como conceptual e intencional: el concepto de espacio conduce al concepto de tiempo. Pero entonces la “contradicción del ser-fuera-de-sí indiferente y la continuidad indiscriminada” en la naturaleza misma es permanente. Y así es como lo encontramos: los puntos espaciales son numéricamente diferentes, pero indistinguibles en pares, es decir, idénticos –una contradicción. Conceptualmente, Hegel resuelve esta contradicción a través de la transición al tiempo, pero en la naturaleza permanece irresoluta. La tesis de la subjetividad lo resuelve con una visión de la naturaleza al introducir perspectivas subjetivas inevitables en el

²⁵ *Ibidem*, § 249.

²⁶ *Ibidem*, § 254 observ.

²⁷ *Ibidem*, § 255.

²⁸ *Ibidem*, § 256.

²⁹ *Ibidem*, § 260.

espacio. Esto permite que se asignen a los puntos espaciales diferentes propiedades indexicales, es decir, coordenadas en un sistema de coordenadas egocéntrico informal (aún no matemáticamente preciso), a través del cual se diferencian entre sí en pares.

El tiempo es el segundo tema en la sección “Mecánica”; pero Hegel comunica estados de cosa sobre ellos que no encajan en este encabezado. El parámetro t de la física es una estructura [Gebilde] conceptual reducida para lo que Hegel llama las dimensiones del tiempo, es decir, sus modos presente, futuro y pasado, y juega un papel tan pequeño como el ahora en tanto el presente finito.³⁰ En resumen, el concepto de tiempo de Hegel es más rico de lo que la física requiere y permite. “El tiempo es el mismo principio que el yo = yo de la autoconciencia pura”, escribe Hegel, “pero es el yo o el concepto puro todavía en su total exterioridad y abstracción, es decir, como el mero *devenir* intuido, el puro ser-dentro-de-sí como un simple venir-afuera-de-sí.”³¹ Esto también era de esperar según los comentarios vertidos por Hegel sobre la cantidad pura.

Como un punto adicional, debe retenerse que Hegel, con agradecida claridad, afirma y agrega la inseparabilidad real del tiempo (y el espacio) de lo que se ejecuta en cada caso: “[p]ero no es en el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo mismo es ese *devenir*, ese surgir y perecer, *el abstraer que-está-siendo*; es *Cronos* que lo pare todo y devora sus partos.”³² Esto me parece factualmente correcto, pero es cierto que no se aplica al tiempo abstracto de la mecánica, sino al tiempo en su concepto completo, el cual no se puede ganar independientemente de los temas de la filosofía del espíritu. El hecho de que Hegel omita estos temas en su consideración del tiempo tiene la desafortunada consecuencia de que no puede ofrecer una teoría de la asimetría temporal, ninguna explicación fundamental de la diferencia entre futuro y pasado más allá del cuestionable lugar común, que futuro y pasado sean necesarias solo en la representación subjetiva, el último (pasado) en el recuerdo, el primero (futuro) en el temor y la esperanza.³³ Por cierto, esto tampoco se aplica al tiempo de la mecánica.

Entonces, ¿qué se puede decir sobre los sujetos en Hegel en espacio y tiempo? Bueno, al final tendría que aclararse cuáles son los sujetos en Hegel. Si uno ve livianamente el fin de la

³⁰ Cfr. *Ibidem*, § 259.

³¹ *Ibidem*, § 258, observ.

³² *Ibidem*, § 258, observ.

³³ *Ibidem*, § 259, observ.

filosofía natural y la filosofía del espíritu, tendrá que entenderlos como organismos animales individuales y más específicamente como hombres individuales con alma, conciencia y espíritu, que se reconocen mutuamente como sujetos de derecho, que han sido socializados en familia, sociedad civil y estado y son artística, religiosa y filosóficamente activos.

En cualquier caso, los sujetos son personas individuales. En esto, la tesis de la subjetividad concuerda con Hegel. Pero también son vistos como casos de subjetividad universal, que están incondicionalmente aislados en ellos; y lo universal como lo dotante de estructura tiende a tener prioridad en Hegel. La tesis de la subjetividad se acentúa de manera diferente. La subjetividad, encarnada en espacio y tiempo, no debe entenderse como *singulare tantum* anterior, universal, sino –siguiendo a Heidegger– como inevitablemente *siempre mía*. La pregunta se planteó anteriormente sobre cómo Hegel puede hacer comprensible la autosingularización concreta de la universalidad absoluta de la subjetividad. Un modelo de la lógica del ser-para-sí, que podría enriquecerse con los resultados del capítulo sobre la vida al final de la lógica del concepto, es la repulsión de lo uno a muchos unos y la atracción opuesta de los muchos a su vez a lo uno. Esta repulsión y atracción puede entenderse como una base lógica del proceso genérico en el que una especie se copia a sí misma en especímenes siempre nuevos y, al mismo tiempo, recolecta en la unidad de la especie repetidamente las copias a través de la muerte. Tales copias de la subjetividad universal, que emergen por repulsión y transcurren en atracción, en el proceso genérico del hombre, se describirían mejor en Hegel como sujetos en espacio y tiempo.

III. La tesis de la subjetividad

¿Y la tesis de la subjetividad? ¿Es una mala metafísica o una filosofía real inaplicable o, bien, ambas? Se darán dos datos sobre ellos, aunque solo sea aquí de una manera muy teórica. 1) Ella permite un trabajo teórico que permanece inacabado en Hegel. 2) Puede ser formulada por una estricta exégesis no como teorema de una ciencia teórica.

Sobre 1). En la teoría del espacio de Hegel hay una asignación general de los momentos del concepto a las dimensiones del espacio; pero lo que podría distinguir fundamentalmente las tres

dimensiones y las dos direcciones por dimensión sigue sin estar claro. ‘Nada’ es la respuesta obvia desde el punto de vista de la filosofía real hegeliana (esto muestra la contradicción del espacio). La tesis de la subjetividad, por otro lado, ofrece la posibilidad de resolver la contradicción y transmitir concretamente los momentos del concepto o los tres aspectos de la verdad (concordancia, asertividad, fenomenalidad) a través del cuerpo del sujeto libre con las dimensiones y direcciones del espacio. (Hay un movimiento natural: de arriba a abajo, un movimiento libre: de atrás hacia adelante, y en el movimiento libre una bifurcación para elegir entre derecha e izquierda). Lo mismo se aplica al tiempo. La filosofía de Hegel no ofrece recursos para diferenciar fundamentalmente el futuro del pasado y relacionar ambos con el presente. Para este propósito (con Heidegger) el ser veritativo debe ser pensado en el tiempo, es decir, los aspectos de la verdad tienen que estar relacionados con los modos de tiempo, a su vez mediados por el sujeto libre y corporal – siguiendo a Kant – y sus tres facultades del alma: la facultad del conocimiento (refiriéndose a fenomenalidad y presente), el sentimiento de placer y disgusto (refiriéndose a concordancia y pasado) y la facultad deseante (refiriéndose a asertividad y futuro).

Sobre 2). Hegel piensa a la persona individual como caso individual de subjetividad universal. Si, por otro lado, Heidegger enseña que el estar [Dasein] no es un “caso y ejemplar de género del ente que está-ahí [Seiendem als Vorhandenem]”, sino que está determinado por la desunión, de acuerdo con el carácter del cual “[l]a referencia al Dasein” tendría que “connotar siempre el pronombre *personal*”³⁴, va más allá del marco conceptual de la metafísica incluyendo la crítica de Hegel a la metafísica. Debido a que la metafísica y la crítica a la metafísica se entienden a sí mismas como ciencia teórica, y en su formulación, los medios de expresión indexicales ocurren de manera inesencial.

Heidegger endereza la tesis de la subjetividad: En cada caso, yo soy indispensable para el *Contenido* [Gehalt] de esta tesis. A este respecto, la formulación ofrecida al principio es: en el sistema-espacio-tiempo necesariamente habrá sujetos físicos en algún lugar y en algún momento, que tienden a ser engañosos. Ésta asume un punto de vista universal sobre el cual los sujetos en espacio y tiempo podrían verse como desde ninguna parte, mientras que la tesis, basada en su Contenido, simplemente niega la posibilidad de tal punto de vista. Tendría que formularse

³⁴ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Trotta, Madrid, 2006, § 9, p. 68.

correctamente en primera persona, por ejemplo de la siguiente manera: “[e]n cada caso, yo soy con otros como yo esencialmente para la posibilidad de un sistema-espacio-tiempo”. Esto abandona el punto de vista de la ciencia teórica, pero no el punto de vista de la ciencia en un sentido adicional, como lo muestra el ejemplo de la ciencia de la historia, la cual requiere del pensar y del hablar indexical tan esencialmente como la tesis de la subjetividad.

Con todo esto, demuestra como dato que hay una meditación argumentativa sobre las últimas preguntas más allá de la metafísica y de la crítica de la metafísica clásica. Parece obvio que no somos sujetos en espacio y tiempo en un sentido hegeliano, sino más bien heideggeriano. Solo Heidegger rechazaría esta expresión y, en cambio, hablaría en cada caso de mi estar particular. *Sed in verbis simus fáciles.*

Bibliografía

- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Ed. bilingüe. Abada, 2010.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica, vol. I. La lógica objetiva. 1. La doctrina del ser* (1812), 2. La doctrina de la esencia (1813). Trad. y ed. Félix Duque. Abada, Madrid, 2011.
- Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein* (1832), en *Gesammelte Werke in 31 Bänden*, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft. Ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, vol. 21, Eds. Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke. Hamburg, 1985.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica, vol. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto* (1816). Trad. y ed. Félix Duque. Abada, Madrid, 2015.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. J. Muñoz e I. Reguera. Ed. bilingüe. Alianza, Madrid, 1987.
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Trad. Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Trotta, Madrid, 2006.

Translations and differences in the sets of iconic possibilities:

Two examples

Miguel López-Astorga¹
(milopez@utalca.cl)

Recibido: 24/06/2020

Aceptado: 24/08/2020

DOI: 10.5281/zenodo.4008137

Resumen:

Cuando se trata de traducir un trozo de información a otro idioma de una manera tan literal como se permita en el segundo idioma, muchas veces se puede observar que el significado o el sentido no son exactamente iguales. Este trabajo analiza este fenómeno desde la perspectiva de la teoría de los modelos mentales. Basado en este esquema, se intenta describir lo que pasa desde un punto de vista cognitivo en estos casos. Para ello se consideran dos ejemplos. El primero se refiere al hecho de que algunos adjetivos posesivos indican género en inglés y esos mismos adjetivos posesivos no lo hacen en castellano (español). El segundo considera las diferentes traducciones que una palabra como "fish" puede tener en español.

Palabras clave: Iconicidad – Significado – Modelo mental – Posibilidad – Traducción

Abstract:

When it is tried to translate a piece of information into another language in a way as literal as allowed by the second language, many times it can be observed that the meanings or the senses are not exactly the same. This paper analyzes this phenomenon from the perspective of the theory of mental models. Based on this framework, it is intended to describe what happens from a cognitive point of view in those cases. Two examples are taken into account to do that. The first one refers to the fact that some possessive adjectives indicate gender in English and those very possessive adjectives do not do that in Spanish. The second one considers the different translations a word such as 'fish' can have in Spanish.

Key words: Iconicity – meaning – Mental model – Possibility – Translation

¹ Doctor en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Cádiz, España. Profesor Asociado en Instituto de Estudios Humanísticos "Juan Ignacio Molina", Universidad de Talca, Chile.

Introduction

It is well known that there are cases in which, when a sentence in a language is translated into another one, one of the versions seems more ambiguous or less exact. A theory such as the one of mental models (e.g., Bucciarelli & Johnson-Laird, 2019; Johnson-Laird, 2012; Khemlani, Byrne, & Johnson-Laird, 2018; López-Astorga, 2019; Quelhas & Johnson-Laird, 2017) gives an account of how the human mind works and makes different intellectual activities. So, one might expect that a cognitive framework such as that one should be able to explain what happens in those cases too, and hence why the human mind notes that one of the versions is less informative than the other one.

This paper is intended to show that the theory of the mental models indeed can do that. That goal will be achieved by means of two very simple and obvious examples. One of them is the case of possessive adjectives, which can refer to gender in English, but not in Spanish. The second one is based on the options to translate a word such as ‘fish’ from English into Spanish, which can lead to different meanings.

Thus, first, the paper will describe the general lines of the theory of mental models regarding sentences. Then, it will comment on the differences existing between English and Spanish as far as the gender of possessive adjectives is concerned. Third, the possible translations of ‘fish’ into Spanish will be analyzed. Finally, it will address what, from the cognitive point of view, those two examples can imply under the approach of the theory of mental models.

The theory of mental models and its iconic possibilities

Descriptions of the way the theory of the mental models understands sentences are to be found in many works of cognitive science literature. This section will be mainly based upon the one of López-Astorga (2019), which in turn basically follows that of Khemlani et al. (2018).

According to papers such as those indicated, it can be claimed that the theory of mental models has an essential thesis: when a person processes or interprets information, he or she tends to represent iconically on his or her mind the possibilities in which that very information can be true. An example can make this clear.

- (1) “If Pam is not well then she has the flu” (Khemlani et al., 2018, p. 1890; see also López-Astorga, 2019, p. 235).

Resorting to a way to express the iconic possibilities combining, for example, one of the those used by Khemlani et al. (2018), that in López-Astorga (2019), and the one in Khemlani, Hinterecker, and Johnson-Laird (2017), it can be said that the iconic possibilities corresponding to (1) are:

- (2) Possible (Pam is not well & Pam has the flu)
- (3) Possible (Pam is not well & Pam does not have the flu)

(4) Possible (Pam is well & Pam does not have the flu)

Possibilities (2), (3), and (4) are possibilities [V.1], [V.4], and [V.3] respectively in López-Astorga (2019). In fact, the content between brackets in (2), (3), and (4) literally reproduces [V.1], [V.4], and [V.3]. It is not between quotes here because it represents iconic possibilities and that could cause confusions. However, the important point for this paper is that, following the theory of mental models, the semantic connotations of the words or expressions, and sometimes certain pragmatic situations, are the basic factors that actually lead to the possibilities assigned to sentences (see also, e.g., Orenes & Johnson-Laird, 2012). Thus, for example, semantics can become even more relevant than the order of the content of the clauses in a sentence. This can be seen in an obvious manner if a conditional such as (5) is taken into account.

(5) “If Pam is well, then she does not have the flu” (López-Astorga, 2019, p. 236).

As indicated by López-Astorga (2019), the iconic possibilities that can be attributed to (5) are exactly the same as to (1), that is, (2), (3), and (4). And this demonstrates that the syntactic way a sentence appears can be less relevant than the semantic meaning of its words. The key concepts are here ‘well’ and ‘flu.’ They can be combined in three ways: ‘not-well’ and ‘flu’ (2), ‘not-well’ and ‘not-flu’ (3), and ‘well’ and ‘not-flu’ (4). Following López-Astorga (2019), the only combination that cannot be admitted is ‘well’ and ‘flu,’ and that because it can be hard to accept the possibility of being well and having the flu at once. So, it is evident that in this case the meanings of ‘well’ and ‘flu’ are what really matters, and not the exact manner they are linked in natural language.

There is no doubt that much more could be said about the theory of mental models. This is so because the theory deals with very different aspects related to language and cognition. Nevertheless, what has been commented on in this section can be enough for the aims of this paper.

Possessive adjectives and gender

The first problem to analyze here from the framework of the theory of mental models is the difference existing between the determination of gender in possessive adjectives in English and in other languages. The example in this paper will be, as indicated, Spanish.

It is well known that the English third person singular possessive adjectives (i.e., ‘his’, ‘her’, and ‘its’) point out the possessor’s gender. This is not that way in Spanish, which can cause a literal translation into this last language to be less informative. An example can better show this fact:

(6) He gave you her pencil.

A sentence such as (6) necessarily refers to three different individuals. This can be easily noted if sub-indices are used in a similar way as in studies such as the one of Hornstein (1995), and (6) is written again as follows:

(7) He_i gave you_j her_k pencil.

In (7), ‘i’, ‘j’, and ‘k’ show that the speaker is considering, as said, three different people. None of them can be joined to other one. Sub-index ‘i’ stands for a male gender person different from both the speaker and the listener. Sub-index ‘j’ represents the listener. Lastly, sub-index ‘k’ refers to one more person, who is female gender and is also neither the speaker nor the listener.

But all of this changes if (6) is translated into Spanish:

(8) Él te dio su lápiz.

The problem with (8) is that it can be interpreted both that it refers to three people and that it only speaks about two people. The difficulty is exactly in ‘su’, which is the translation of ‘her.’ This is so because ‘su’ does not denote gender, and, accordingly, it can be used both if the possessor is male gender and female gender. Thus, while it might be thought that, as in (7), ‘su’ refers to a person different from the subject ‘él’, which is the translation of ‘he,’ and the sub-indices might be assigned in this way:

(9) Él_i te_j dio su_k lápiz.

Given that ‘su’ does not differentiate gender and it might denote a male gender individual too, another possibility is to co-index ‘él’ and ‘su’ by understanding that they refer to the same person (for the use of sub-indices, see also, e.g., Hornstein, 1987). The result in this case would be:

(10) Él_i te_j dio su_i lápiz.

How all of this can be interpreted from the point of view of the theory of mental models, as well as the manner this theory can offer an account of why (8) is less informative than (6) is explained below. However, before that, the next section is devoted to another example that will allow understanding how the theory works as well.

The difference between ‘pez’ and ‘pescado’ in Spanish

A similar example, but conversely, is provided by the couple of words ‘pez’ and ‘pescado’ in Spanish. These words have close meanings, but there is an important difference that can cause the English translations to be more ambiguous. Both of them can be translated as ‘fish.’ However, while ‘pez’ refers to the water vertebrate animal, ‘pescado’ denotes that very animal but just when it has been got out from water by means of any method of fishing. Thus, these sentences show the possible translation problems in an evident way:

(11) Tengo dos pescados.

The translation of (11) into English is:

(12) I have two fish.

Example (11) indicates that the fish has been got out from water. Nevertheless, (12) does not allow being sure about that. This last sentence can be used, for example, both for saying that I have two fish to eat in the fridge and for stating that I have two fish in a fishbowl as pets.

This can also be understood from the theory of mental models. That is so because the theory can give an explanation of what happens from the cognitive point of view when (11) and (12) are listened or read as well. The following section addresses both the case of possessive adjectives described above and this last one.

The theory of mental models, possessive adjectives in English and in Spanish, and the translations of ‘fish’ into Spanish

Actually, this paper is not the first work using the theory of mental models as a methodological tool to study linguistic problems. The literature shows many works analyzing the iconic possibilities corresponding to an expression and the changes that can be made in them if some characteristic or element of that expression is modified, as well as the ambiguities or problems of interpretation related to possibilities one particular sentence or kind of sentences can present (e.g., López-Astorga, 2019). Nonetheless, this paper can be deemed as different from other previous ones in at least one sense. Beyond the fact that it is not in dialogue with other contemporary linguistic frameworks, and that it reviews the phenomena exclusively from the approach of the theory of mental models, it studies transformations that are produced in sentences when translated into another language.

Thus, if the case of possessive adjectives indicated above is taken into account, it can be claimed that what occurs is that (6) and (8) refer to a different number of iconic possibilities. (6), or (7), can only be linked to one possibility:

(13) Possible (he gave you her pencil)

However, because of the ambiguity of ‘su’ in Spanish, at least three iconic possibilities can correspond to (8): (13) and

(14) Possible (he gave you his pencil, the possessor of the pencil being the subject of the sentence)

(15) Possible (he gave you his pencil, the possessor of the pencil being somebody else who is male gender)

As said, (13) is the iconic possibility linked to (6), and (7), and hence it is also the iconic possibility that can be attributed to (8) if interpreted as (6), (7), or even (9) if ‘k’ represents a female gender person. On the other hand, (14) is the possibility to consider when (8) is understood as (10). Lastly, (15) would be the appropriate iconic possibility, for example, when the interpretation is akin to (9) and ‘k’, unlike what happens in (7), denotes a male gender individual.

Therefore, the theory of mental models can explain what can cognitively occur after processing expressions in natural language such as (6) and (8). It reveals that (8) is less informative because, as indicated, while (6) requires just one iconic possibility, (8) can require three.

Nevertheless, what happens in the case of ‘pez’, ‘pescado’, and ‘fish’ does not seem to be very different. In that case, Spanish is the more informative language, since (11) can only be related to one iconic possibility:

(16) Possible (I have two fish that have been got from water)

And (12), on the contrary, can be linked to two possibilities. In addition to (16),

(17) Possible (I have two fish that have not been got out from water)

As mentioned, this is so because ‘fish’ in English has the two senses: both when the animal is on and when it is off water. Accordingly, the theory of mental models can also describe in this case the mental process why and individual can note that (12) is more ambiguous than (11). Now, the former is the one that implies more iconic possibilities, and hence creates a greater level of uncertainty.

Conclusions

So, the theory of mental models can reveal the cognitive reasons why an apparently literal translation can be less informative than the original expression. The key is the number of iconic possibilities than can be assigned to each linguistic expression. When the number is not the same, two expressions cannot be just as informative. The one referring to more possibilities necessarily will point to more possible circumstances, and, therefore, will limit the characteristics of the fact, situation, or context being described in a lesser extent (to illustrate or support these theses, the arguments and ideas presented in papers such as, e.g., that of Orenes & Johnson-Laird, 2012, can be very relevant).

As pointed out, by reviewing the literature, one might note that the application of the theory of mental models to linguistics and its use to analyze recurring problems in that field can be very fruitful tasks. This paper appears to show one more aspect in which this is so. It produces that translations from a language into another one do not always are linked to the same possibilities, and that can be deemed as a criterion to indicated the degree of accuracy of translations. Thus, it can be assumed, for instance, that the closer the numbers of models of the expressions (the original and the translated ones) are, the more exact the translation will be.

In this way, this can be a better Spanish translation of (6):

(18) Él te dio el lápiz de ella.

This is a better translation because ‘de ella’ expresses in Spanish both that the possessor of the pencil is somebody else and that that third person is female gender. Thus, ‘él’ (‘he’), ‘te’ (‘you’), and ‘ella’ (‘hers’) cannot be co-indexed:

(19) $\text{Él}_i \text{ te}_j \text{ dio el lápiz de ella}_k$.

And (19) shows that (18) is a better translation of (6) than (8) because it is akin to (9), or, even more clearly, to (7), which in turn means that it only refers to one iconic model: (13), that is, to exactly the same only possibility that can be assigned to (6).

Likewise, in the case of the meanings of ‘fish’ in Spanish, one might think that this is a better translation of (11):

(20) I have two fish that have been fished.

Obviously, (20) only allows accepting (16) as an iconic possibility corresponding to it. So, it can be stated that (11) and (20) refer just to one model, and that that model is exactly the same. Undoubtedly, this can also be considered as a piece of evidence that (20) is a better option to translate (11).

Accordingly, the use of the theory of mental models can enable to identify when the translations are not absolutely exact and show the way to improve them. It is true that this can make the sentences more complex, since, by adding more words to them (clearly, (18) and (20) are sentences longer than (8) and (12) respectively), the final expressions can be harder to process. However, what is missing in this sense can be compensated by the accuracy of the resulting expressions.

Furthermore, this paper has addressed only two very simple examples. There is no doubt that all of this can be checked and tested with more complicated cases, as well as with grammatical constructions that are more abstract and difficult to understand. Perhaps it can be interesting to follow this theoretical path to see to what extent the potential of the theory of mental models can be useful. In this way, it cannot be forgotten, for example, that the proponents of this last theory have presented even computational programs trying to simulate the real manner people reason and make inferences (e.g., Khemlani et al., 2018). So, it can be thought that the theory of mental models could also provide some resources that, in the future, could be necessary for the translation softwares to work in a way increasingly more precise.

References

- Bucciarelli, M. & Johnson-Laird, P. N. (2019). Deontics: Meaning, reasoning, and emotion. *Materiali per una Storia della Cultura Guiridica*, XLIX(1), 89-112.
- Hornstein, N. (1987). *Logic as Grammar: An Approach to Meaning in Natural Language*. Cambridge, MA: The Massachusetts Institute of Technology (MIT) Press.
- Hornstein, N. (1995). *Logical Form: From GB to Minimalism*. Cambridge, MA, & Oxford, UK: Blackwell.
- Johnson-Laird, P. N. (2012). Inference with mental models. In K. J. Holyoak & R. G. Morrison (Eds.), *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning* (pp. 134-145). New York, NY: Oxford University Press.
- Khemlani, S., Byrne, R. M. J., & Johnson-Laird, P. N. (2018). Facts and possibilities: A model-based theory of sentential reasoning. *Cognitive Science*, 42(6), 1887-1924.
- Khemlani, S., Hinterecker, T., & Johnson-Laird, P. N. (2017). The provenance of modal inference. In G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar (Eds.), *Proceedings of the 39th Annual Conference of the Cognitive Science Society* (pp. 259-264). Austin, TX: Cognitive Science Society.
- López-Astorga, M. (2019). Language acquisition and innate cognitive abilities: An approach from the mental models theory. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación (CLAC)*, 77, 233-242.
- Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N. (2012). Logic, models, and paradoxical inferences. *Mind & Language*, 27(4), 357-377.
- Quelhas, A. C. & Johnson-Laird, P. N. (2017). The modulation of disjunctive assertions. *The Quarterly Journal of Experimental Psychology*, 70(4), 703-717.