



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL ACCESO A LOS CONCEPTOS PUROS.
UN ESTUDIO SOBRE LA UNIDAD ENTRE LAS OBRAS
HEGELIANAS

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JOSÉ LUIS CALDERÓN SERVÍN

DIRECTORA DE TESIS:
MARCELA GARCÍA ROMERO
PROGRAMA DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

CIUDAD DE MÉXICO, AGOSTO DE 2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

El acceso a los conceptos puros.
Un estudio sobre la unidad entre las obras hegelianas

José Luis Calderón Servín

Programa de maestría en filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Bajo la dirección de Marcela García Romero

In memoriam Jacqueline Winter Thomas,
Spiritus Mundi.

Something about nothing: what you have brought to this world and what you have taken. If everything under the sun and the moon made you sad, so what? This is the world you were given. The dusk wings another hungry ghost: this hour wants only what it wants. You want more than the hour and are less for it. Bring what you saved to the place where the field opens. Bring with you the book. Mark the name of the things you love in its pages. If you ask which book then you do not understand but even the smallest gifts are ceremonies of your misunderstanding. Tell me what you have written and I will tell you who you are.

—JWT, *Hypnagogia*

El mundo nos deja insatisfechos. Nada temporal satisface, pues todo lo temporal es mutable, contingente y absolutamente dependiente. El pensamiento exige un punto fijo y en este mundo no hay uno. Así que escalamos de esta esfera contingente hacia el pensamiento, hacia una necesidad que es lo que es no sólo en, sino por sí misma. He aquí el paso en cuestión, este paso más allá del mundo. Los seres humanos simplemente no permitirán que este ascenso, este *paso* más allá del mundo, les sea usurpado por la filosofía crítica kantiana.

—Hegel, *Lecciones de lógica* 56-57

Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.

—Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.522

ÍNDICE

Sobre las referencias a las obras de Hegel	5
Introducción	10
1. Autoconciencia y contenido conceptual	13
1.1. El proyecto de un sistema de la ciencia	13
1.2. La deducción trascendental y su recepción en Hegel.....	16
1.3. La unidad de la conciencia y la realidad	19
1.4. Autoconciencia y contenido conceptual.....	22
2. ¿Qué clase de necesidad tiene el sistema?.....	38
2.1. Interpretaciones competitivas sobre la obra hegeliana	38
2.2. Contradicción y necesidad	48
2.3. El paso a la <i>Lógica</i>	50
3. Conceptos puros y categorías	56
3.1. ¿Qué es una Ciencia de la lógica?.....	56
Consideraciones finales	68
Consideraciones marginales	77
Referencias	80
a. Obras de Hegel.....	80
b. Obras primarias	80
c. Obras sobre Hegel.....	80
d. Obras secundarias	82

Sobre las referencias a las obras de Hegel

Como es bien sabido, las obras hegelianas son particularmente complejas a nivel textual. No son pocos los comentadores que debaten si la *Fenomenología del espíritu* es o no más difícil que la *Ciencia de la lógica*. También hay discusiones considerables respecto al estatuto de una obra frente a otra: si se complementan en un sistema, si pueden leerse individualmente, o incluso si el autor las abandonó durante su vida para concentrarse en las obras aplicadas como las *Lecciones* y la *Enciclopedia*.

En cualquier caso, la densidad de las obras y su dificultad lingüística exigen que el lector esté preparado para confrontar distintas traducciones e interpretaciones de las obras primarias del filósofo alemán. Así, pues, en las citas de ambos libros utilizaré las siguientes referencias:

Para la *Fenomenología del espíritu*

1. PG (Roces): *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao ROCES, México: Fondo de Cultura Económica, 1966
2. PG (Jiménez): *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel JIMÉNEZ REDONDO, segunda edición revisada, Valencia: Pre-Textos, 2009
3. PG (Gómez): *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio GÓMEZ RAMOS, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Abada, 2010
4. PG (Bonsiepen/Heede): *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, vol. 9, Hamburgo: Felix Meiner, 1988
5. PG (Roces/Leyva): *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao ROCES, nueva edición y traducción revisada por Gustavo LEYVA, México: Fondo de Cultura Económica, 2017
6. PG (Pinkard): *Phenomenology of Spirit*, borrador de traducción, 2013

Las citas de esta obra tienen el siguiente formato: “PG (Gómez), XII/92”. El primer número corresponde a la edición alemana de 1944, referida más abajo. En la edición impresa de la traducción de Gómez, corresponde a la versión en alemán en las páginas del lado izquierdo. El segundo número refiere a la paginación de PG (Bonsiepen/Heede); es decir, la numeración canónica del lado derecho. Prácticamente todas las referencias a la *Fenomenología del espíritu* vienen de esta versión de la obra. Las traducciones de Roces y Jiménez¹ no tienen una paginación canónica. Cualquier número en estas referencias refiere a la paginación real del libro impreso. Cabe mencionar, empero, que durante la redacción de este texto tuve a la vista las distintas versiones, además del borrador de la traducción al inglés de Terry Pinkard.

Para la *Ciencia de la lógica*

1. WL (Duque): *Ciencia de la lógica*, tomo I: la lógica objetiva, trad. Félix DUQUE, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Abada, 2011
2. WL (Duque): *Ciencia de la lógica*, tomo II: la lógica subjetiva, trad. Félix DUQUE, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Abada, 2015
3. WL (Mondolfo): *La ciencia de la lógica*, trads. Augusta y Rodolfo MONDOLFO, Buenos Aires: Solar, 1982

¹ En particular, la traducción de Jiménez sólo viene a cuento por un breve comentario al primer capítulo de la obra. Por lo demás, esta versión es profundamente problemática, oscura e innecesariamente barroca, por lo que no referiré a ella directamente. Si bien en investigaciones pasadas me serví de esta traducción para solventar problemas exegéticos, la versión de Gómez es mucho más adecuada para una lectura seria de Hegel. Para una exposición más extensa de la miríada de problemas en esta edición, cf. Efraín LAZOS: *El espíritu perdido en la traducción*, en *Dianoia*, volumen LIII, número 60, (2006), pp. 187-194

Durante el proceso de redacción del presente trabajo, el Fondo de Cultura Económica publicó una reedición de la PG (Roces) a cargo de Gustavo Leyva. Aunque no alcancé a revisar esta edición para temas puntuales de este texto, hago referencia a ella como PG (Roces/Leyva) por motivos de honestidad intelectual.

4. *WL* (Hogemann/Jaeschke): *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (tomo 11); *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (tomo 12); *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Leber vom Sein* (tomo 21), en *Gesammelte Werke*, Hamburgo: Felix Meiner (1978, 1981, 1985, respectivamente).

Las referencias a esta obra aparecen con el siguiente formato: “*WL* (Duque), 11.2”. El número corresponde a la paginación en las obras completas de Hegel editadas por Hogemann y Jaeschke. Sigo el formato del traductor para referir a las páginas de su versión de la obra. Nótese que el tomo 21 de la *Gesammelte Werke* corresponde a la segunda edición del primer tomo de la *Lógica*. Hegel no alcanzó en vida a reeditar el segundo tomo ni la *Fenomenología del espíritu*.

Obras completas que tuve a la vista durante la redacción de este texto:²

1. G. W. F. HEGEL: *Sämtliche Werke*, tomo II: *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig: Felix Meiner, 1944
2. G. W. F. HEGEL: *Sämtliche Werke*, tomo IV: *Wissenschaft der Logik*, Leipzig: Felix Meiner, 1923

Todas las citas en las que intervine la traducción están marcadas con un asterisco al final de la referencia. En la mayoría de los casos estos cambios se refieren a alteraciones en la puntuación original. Para ciertos términos problemáticos elegí

² La edición de la *Fenomenología* a cargo de Bonsiepen y Heede —publicada por el sello Felix Meiner durante los ochenta y reimpressa en la primera década del siglo XXI— se considera la versión académica definitiva de las obras completas de Hegel. Los derechos de autor de esta edición siguen vigentes, por lo que Gómez, o posiblemente la editorial Abada, decidió utilizar el texto de la *Fenomenología del espíritu* de 1923 para su impresión. La traducción al castellano refiere a *PG* (Bonsiepen/Heede). De ahí mi elección de mantener ambas referencias.

En el caso de la *Ciencia de la lógica*, la versión traducida por Félix Duque no incluye el texto en alemán, pero el traductor refiere directamente a los tomos 11, 12 y 21 de la *Gesammelte Werke*, editada por Hogemann y Jaeschke. En mi investigación sigo el mismo camino.

una traducción específica. Estas instancias están marcadas con el término alemán entre corchetes o una nota al pie.

Hegel era proclive a utilizar distintos tipos de énfasis en su obra. En la mayoría de los casos, seguí el formato de los traductores. La única excepción a esta regla es el caso de *WL* (Duque). Este traductor utiliza cursivas en el texto para señalar discrepancias entre las ediciones del primer tomo de la *Ciencia de la lógica*. Para marcar los énfasis de Hegel, el traductor aumenta el espaciado de los caracteres en las palabras. Para propósitos de mi investigación las diferencias entre las ediciones no son particularmente relevantes, por lo que me limitaré a señalar con cursivas los énfasis del propio Hegel. En casos en los que necesite enfatizar algún pasaje en las citas, indicaré el énfasis añadido en la nota al pie. Aunque el caso de *WL* (Duque) es el único para el que esta nota es pertinente, no está de más prevenir al lector que el estilo para enfatizar será consistente a lo largo de mi investigación; es decir, sólo utilizaré cursivas.

El filósofo también elige referir a sus obras como parte del sistema y no como un libro determinado. Así, en ocasiones habla de “fenomenología del espíritu” o “Ciencia de la lógica”; ya sea sin cursivas o mayúsculas.³ Seguiré la preferencia original del autor, por lo que sólo me referiré a las obras concretas con cursivas y también mayúsculas.

Con la intención de evitar la excesiva redundancia de palabras, en ocasiones hablaré de *Fenomenología* y *Lógica* para referir a la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*, respectivamente. Para la mayor parte de esta investigación, a menos

³ Los sustantivos alemanes se escriben con mayúscula, por lo que la diferencia entre referir a una obra o a una parte del sistema se resuelve con el uso de cursivas. Qué tanto depende esta elección de las intenciones del propio Hegel o de las decisiones de los editores es una cuestión que no alcanzaría a zanjar aquí, pues mi base textual para esta investigación no son los manuscritos originales. En cualquier caso, las ocasiones de duda pueden resolverse con la confrontación de la edición alemana o inferirse por el contexto en el que se utilizan los términos.

que indique lo contrario, no tomaré en cuenta las versiones resumidas de las obras en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Por último, la circularidad del sistema hegeliano —que me propongo mostrar en las páginas siguientes— exige la repetición de algunas citas. Aunque trataré de limitar las referencias repetidas, me parece que en algunos casos esta redundancia es necesaria con el fin de esclarecer los términos en las obras. Además, los pasajes repetidos adquieren sentidos distintos en la medida en que se estudian a la luz de otros pasajes, o la confrontación con autores y comentaristas relevantes.

Introducción⁴

Esta investigación se enfoca en la noción de sistema y el acceso a los conceptos puros desde la filosofía de Hegel. La mayor parte de las siguientes páginas está encaminada a esclarecer la postura hegeliana y sus interpretaciones contemporáneas más relevantes. Esta postura, me parece, es más evidente en contraste con los pensadores con los que el autor dialoga explícita e implícitamente. El primer capítulo se enfocará en dos obras seminales: la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. Me concentraré en explicar la clase de problemas que las obras intentan resolver en contraste con los autores coetáneos al autor; particularmente, Kant y Schelling.

Durante este capítulo delinearé cómo reacciona la filosofía de Hegel contra la de Kant y en qué sentido trata de dar continuidad sus retos. Me concentraré en dos problemas en particular: la posibilidad de la especulación metafísica después de las críticas a las capacidades cognitivas humanas y la posibilidad de la unidad entre conciencia y realidad. Argumentaré que la autoconciencia es la clave que permite aquella especulación y, por tanto, la *Fenomenología del espíritu* es un paso previo necesario para la *Ciencia de la lógica*. Haré algunas notas sobre la naturaleza de esta necesidad durante el capítulo. Además de indagar la relación entre ambos textos, dados los problemas que señalé, trataré de aclarar los problemas de carácter ontológico implícitos.

Así pues, mi investigación tiene dos ejes técnicos. El primero es la discusión textual, en la que intento aclarar cuestiones como cuál es la intención de Hegel en sus obras y qué tan metafísica, por así decir, es su filosofía. El segundo eje

⁴ Esta investigación fue posible gracias a las críticas y comentarios de los profesores Marcela García, Robert B. Pippin, Efraín Lazos, Gustavo Macedo. También debo un número importante de precisiones al diálogo con Zaida Olvera y las participantes del seminario de filosofía alemana clásica: Jessica Rodríguez, Jimena Portilla y Andrea Fajardo.

simultáneo consiste en el correlato sistemático del primero. Esto quiere decir que, si bien me interesa la discusión histórica y erudita con los comentaristas académicos del filósofo alemán, también estoy interesado en las preocupaciones netamente filosóficas de sus obras.

El segundo capítulo discute la necesidad intrínseca del sistema hegeliano. Es decir, me propongo aclarar la relación entre las obras con vistas a explorar el objeto de estudio de la *Ciencia de la lógica*. Para este propósito, no enfocaré la discusión de Hegel con sus contemporáneos, sino que me concentraré en algunas interpretaciones recientes de sus obras.

Mi intención primordial en la segunda parte de esta investigación es justificar la pertinencia de la *Ciencia de la lógica* como un tratado sobre conceptos puros con peso ontológico real. La principal dificultad que enfrento para este propósito consiste en mostrar la sistematicidad de la filosofía de Hegel, pues, me parece, de ella pende la posibilidad de dar razón de estos conceptos. Esta dificultad es exacerbada por la discusión en torno a la filosofía de la naturaleza. Para evitar este escollo me concentraré en el papel de la *Fenomenología del espíritu* como fundamento y presuposición de la especulación metafísica.

Una vez establecida la posibilidad de esta especulación, discutiré la relación entre conceptos puros y categorías en el tercer capítulo. Así pues, como puede verse, la mayor parte de esta investigación debe lidiar con la pregunta por el acceso a estos conceptos. Si tal acceso es posible, como trataré de mostrar, la especulación metafísica también lo es, por lo que la postura de Hegel respecto a la noción de existencia determinada es relevante para las discusiones contemporáneas en ontología.

En las consideraciones finales haré algunas notas sobre las implicaciones del acceso a los conceptos puros en términos de la existencia determinada. Además,

discutiré algunas líneas futuras de investigación en la academia dedicada a la ontología y el idealismo alemán clásico.

1. Autoconciencia y contenido conceptual

La filosofía alemana clásica comprende un periodo que, *grosso modo*, abarca desde la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781 hasta la muerte de Schelling en 1854. En la interpretación histórica tradicional, el periodo se caracteriza como la coronación de la ilustración alemana, aderezado por el intercambio intelectual intenso y la polémica constante entre filósofos.

En la presente investigación me interesa explorar una de las vetas más relevantes del idealismo alemán: la filosofía hegeliana. En particular, busco esclarecer las reacciones de Hegel frente a los retos de la crítica kantiana y sus intentos por restaurar la posibilidad de la indagación metafísica. Durante este capítulo discutiré la forma en que el filósofo interpreta a Kant y cómo reacciona frente a sus ataques.

La principal herramienta de Hegel para desatar el nudo kantiano, me parece, es la noción de autoconciencia desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*. Trataré de mostrar que el arsenal argumentativo de esta obra se complementa en la intención sistemática del filósofo que lleva al desarrollo de la *Ciencia de la lógica*. En el segundo capítulo de la investigación desarrollaré con mayor detalle la relación entre ambas obras y sus implicaciones para la investigación metafísica en general.

1.1. El proyecto de un sistema de la ciencia

La idea de un sistema filosófico es uno de los hilos comunes del idealismo alemán clásico. Los pensadores arquetípicos de esta escuela —Fichte, Hegel y Schelling— intentaron el ensamblaje de un sistema filosófico capaz de integrar todo conocimiento posible o, por lo menos, uno que brindara la mayor cantidad de recursos para una explicación total de la realidad. Esta intención se convirtió

en la interpretación tradicional en historia de la filosofía del proyecto del idealismo alemán.

No obstante, la intención de explicar la realidad a partir de ciertos principios mínimos hace eco de cierto afán presocrático de encontrar los principios mínimos de la realidad. Se trataría de una especie de ἀρχή presente en toda entidad posible y que, una vez domeñado, daría pie al conocimiento de toda la realidad. La tentación de leer esta intención en el idealismo alemán provocó el surgimiento de un lugar común entre los historiadores de la filosofía: el sistema hegeliano fue el último gran intento de explicar toda la realidad y, además, fracasó estrepitosamente.

Esta interpretación común, además abonada por la cuestionable historiografía de Bertrand Russell en el siglo XX, implica el riesgo de acercarse a las obras de Hegel con cierta miopía exegética; con la expectativa de encontrar los principios con los que el autor pretendía poseer la realidad y todo lo real en sus reductos conceptuales. En un sistema de esta clase, todo ente, evento y las relaciones entre ellos tendrían una posición necesaria, justificada por una especie de plan divino o, por lo menos, la estructura del absoluto.

Las obras hegelianas, empero, no satisfacen esta expectativa. El grandioso sistema hegeliano no aparece ni por asomo en las obras seminales de la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*. El lector cuidadoso encuentra, en cambio, obras en las que el autor se propone una investigación rigurosa —si bien críptica— de la realidad en confrontación y diálogo con posturas filosóficas serias. El resultado no es el sistema omniabarcante en el que todo *cabe* y todo es explicado, sino la desconcertante conclusión de que la conciencia individual está radicalmente inmersa en un mundo que la sobrepasa.

El sistema hegeliano, como trataré de mostrar, es un intento de sobrepasar las limitaciones fácticas de la conciencia para dar pie a la investigación metafísica seria y rigurosa. Un proyecto semejante enfrenta dos dificultades cruciales: (1) la crítica kantiana a los alcances del entendimiento y (2) la escisión entre la conciencia y la realidad. En las siguientes páginas desarrollaré sendas dificultades y trataré de mostrar las respuestas que la filosofía hegeliana propone.

El primer obstáculo es quizá el más importante. De acuerdo con la tradición interpretativa, Kant mostró que los objetos de la metafísica clásica —a saber, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad— son inaccesibles para el pensamiento teórico. Estos temas quedaron confinados al papel de ideas regulativas, disponibles en modo indirecto para la filosofía práctica.

La crítica kantiana arroja, entre otras consecuencias, la división de los contenidos accesibles a la conciencia —*i. e.*, los fenómenos— y la realidad en sí. Las cosas en sí —el noumeno, en términos kantianos— permanecen inaccesibles para la razón pura. Me referiré a esta escisión y a la incapacidad de acceder a los contenidos nouméricos como la tesis de humildad.⁵ La humildad de esta aproximación refiere a que el entendimiento no pretende —o más bien, al entendimiento no le es legítimo pretender— conocer aquello que permanece más allá de sus capacidades cognitivas.

En consecuencia, la tesis de humildad conduce a una división radical entre la conciencia y la realidad; es decir, al segundo problema para el idealismo hegeliano. Si la crítica kantiana acierta, la conciencia individual puede actuar con base en el contenido fenoménico, pero no puede declararse poseedora del conocimiento de esencias o sustancias *reales*; mucho menos de cosas en sí. Más

⁵ Tomo este término de Rae LANGTON: *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford UP, 2001.

bien, el entendimiento tiene acceso a conceptos determinados por la conjunción de la actividad del intelecto y los datos de las intuiciones sensibles. Estos conceptos tienen, por tanto, un carácter ineludible de subjetividad. Haré algunas notas respecto a este carácter más adelante.

En el léxico kantiano las categorías del entendimiento también reciben el nombre de conceptos puros. Ellos tienen la función de *ordenar* los contenidos de la intuición sensible; es decir, actúan sobre aquello que Kant llama el “múltiple [*Mannigfaltige*] del entendimiento”.⁶ Para Kant, los conceptos empíricos⁷ dan unidad a la síntesis de lo múltiple. Esta unidad es representable en un juicio.⁸ Esto, en teoría, justifica el procedimiento para deducir las categorías kantianas a partir de las formas posibles de los juicios por medio del dispositivo de la deducción trascendental.

1.2. La deducción trascendental y su recepción en Hegel

La deducción trascendental de las categorías consiste en el postulado de conceptos puros con base en los juicios posibles. Una deducción en sentido tradicional consiste en la extracción de una conclusión particular a partir de principios generales previamente aceptados. La estructura más sencilla de esta clase de inferencias es la del *modus ponens*. En el caso de “ $(P \rightarrow Q) \wedge P \therefore Q$ ”, la proposición general es el condicional confirmado en instancias singulares.

⁶ Cf. *KrV* A77/B103ss. El término *Mannigfaltige* también podría traducirse como “multiplicidad” o por el término anglosajón “*manifold*”. Esta multiplicidad encuentra su unidad en, precisamente, la actividad del entendimiento y el término alemán refiere precisamente a que esta multiplicidad no excluye la posibilidad de que el resultado de la actividad cognitiva se dé en *un* concepto determinado. Es importante notar, además, que se trata de un sustantivo y no un adjetivo. La traducción del término por “múltiple” puede dar pie a algunos malentendidos al respecto.

⁷ Entiendo por “conceptos empíricos” aquellos que tienen su fundamento en los contenidos de la sensibilidad.

⁸ Cf. *KrV* A79/B104.

Una deducción trascendental tiene por objeto las condiciones necesarias para sostener una conclusión. En el caso de las categorías kantianas, conceptos como causalidad o sustancia no provienen de la experiencia sensorial, por lo que su existencia no puede inferirse de ella. Una deducción de este tipo sigue la misma estructura formal que un *modus tollens*, con la diferencia de que los elementos de la primera premisa son negativos. Así, por ejemplo, una deducción trascendental podría representarse en la siguiente forma: $(\neg Q \rightarrow \neg P) \wedge P \therefore Q$.

Ahora bien, los argumentos trascendentales suelen incluir operadores modales de necesidad y posibilidad. Así, la deducción tendría la forma $(\neg Q \rightarrow \neg \Diamond P) \wedge P \therefore \Box Q$, la cual es válida bajo el supuesto de que $(\neg \Diamond \neg P) = \Box P$. Es decir, ante la imposibilidad de que algo no sea el caso debe afirmarse su necesidad. De acuerdo con el dispositivo kantiano, el argumento a favor de la existencia de los conceptos puros se puede reconstruir así:

1. Si no existen los conceptos puros, no puede haber unidad de la experiencia.
2. Hay unidad de la experiencia.
3. Por tanto, existen los conceptos puros.

La conclusión de la deducción trascendental kantiana es la necesidad de la existencia *a priori* de conceptos puros en el entendimiento. La multiplicidad de los datos de la experiencia —*i. e.*, los contenidos arrojados por la intuición sensible— encuentra su estructura en la actividad del intelecto y puede expresarse a través de juicios enraizados en las categorías del entendimiento. De ahí que pueda hablarse, por ejemplo, de causalidad a pesar de no haber experiencia directa de ella.

Las categorías kantianas implican que todo contenido más allá de lo sensible es inalcanzable para el entendimiento con la excepción de los conceptos puros *a*

priori. Su existencia se deduce con el dispositivo de la deducción trascendental. Sin embargo, de acuerdo con la noción kantiana de metafísica, las categorías tienen implicaciones ontológicas sólo en la medida en que el intelecto las considera como reales u objetivas.⁹ Esto se debe, en buena medida, a que los conceptos puros operan en intelectos humanos con determinaciones contingentes. Es gracias a estos conceptos que la mente humana es capaz de tener conocimiento a pesar de que el intelecto sólo puede acceder a los fenómenos.

La pureza de las categorías consiste en que su determinación no depende de contenidos empíricos. Kant recurre a una analogía sumamente controversial para explicar la operación del intelecto sobre los fenómenos. En este caso, los conceptos puros actúan como la *forma* del entendimiento y los contenidos de la intuición sensible como la *materia*. Los conceptos empíricos son el resultado de la síntesis entre ambos elementos. Esta aproximación con la analogía entre contenido-conceptos y materia-forma provocó reacciones adversas entre los pensadores idealistas. Hegel, por ejemplo, nota:

“Cuando se acepta que la lógica es la ciencia del pensar en general, se entiende con ello que este pensar constituye la *mera forma* de un conocimiento, que la lógica abstrae de todo contenido, y que el llamado segundo *elemento constitutivo* de un conocimiento, la materia, tiene que ser dado desde otra parte; y que, por ende, al ser esa materia cosa total y enteramente independiente de la lógica, ésta no puede sino dar una indicación de las condiciones formales del conocimiento de verdad, sin poder empero contener real verdad ni ser siquiera camino hacia

⁹ Esta línea de pensamiento refiere, de nuevo, al carácter subjetivo de los juicios.

la verdad real, porque precisamente lo esencial de la verdad, el contenido, se halla fuera de ella.”¹⁰

Así las cosas, si la forma del entendimiento es distinta de su materia, todo conocimiento estará condicionado por las estructuras cognitivas del sujeto. Esto conduce a una ruptura primordial en la unidad de la experiencia: lo que se experimenta es *verdadero*, pero sólo parcialmente. El procedimiento kantiano, como señala Hegel, da razón de las condiciones formales del conocimiento. Sin embargo, parecería que la realidad efectiva que busca el entendimiento teórico permanece fuera de sus alcances. La pretendida unidad de la materia y la forma del entendimiento es, por tanto, conocimiento parcial.

Por otro lado, como señalé más arriba, la deducción trascendental depende en buena medida de la unidad de la experiencia. Ella es precisamente la premisa que garantiza la necesidad de la existencia de las categorías. No obstante, la ruptura introducida por la parcialidad del conocimiento pone en jaque a la estructura misma del entendimiento. Si la deducción de los conceptos puros da pie a conocimiento incompleto, el acceso a la estructura misma del entendimiento queda en entredicho. Es por este motivo que el idealismo alemán se vio en la necesidad de buscar vías alternativas para explicar la conciencia y su relación con la realidad.

1.3. La unidad de la conciencia y la realidad

Como consecuencia de la primera dificultad esbozada arriba —*i. e.*, la crítica kantiana—, la conciencia está escindida de la realidad: existe *en* ella, pero sólo puede conocerla parcialmente. La distinción entre fenómeno y noúmeno implica que la conciencia ordinaria siempre tendrá puntos ciegos en su actividad cognitiva. Si se acepta la crítica kantiana al entendimiento, la filosofía teórica

¹⁰ *WL* (Duque) 11.15-16

estaría vedada al ámbito de lo fenoménico, con un resquicio de conocimiento práctico para las ideas regulativas.

La crítica kantiana es problemática para el idealismo alemán porque la verdad del entendimiento¹¹ —*i. e.*, aquello que saciaría sus demandas¹²— queda como algo externo e inalcanzable. Si el medio de acceso a la realidad es el entendimiento, y éste se encuentra confinado a sus estructuras internas, el proyecto de un sistema filosófico es imposible.

No parece posible, además, eliminar la distinción entre fenómeno y noumeno por medio del análisis de las capacidades cognitivas humanas. Más bien, un análisis cuidadoso como el de la primera *Crítica* parecería abonar a favor de la distinción. Es por eso que Hegel se ve obligado a recorrer el mismo camino crítico en los primeros capítulos de la *Fenomenología*.

La finalidad central de la *Fenomenología del espíritu* es mostrar la necesidad del absoluto para dar razón de la experiencia ordinaria. “La ciencia de este camino [*i. e.*, el despliegue de las figuras de la conciencia] es ciencia de la *experiencia* [*Erfahrung*] de la conciencia; la substancia [que] va siendo examinada según ella y su movimiento son objeto de la conciencia.”¹³

¹¹ Utilizo “verdad [*Wahrheit*]” en sentido hegeliano. No se trata de la adecuación entre intelecto y realidad, sino de aquello que plenamente sacia las demandas del entendimiento. Como explica Kain, Hegel utiliza el término en el sentido en el que se dice que alguien es un “verdadero amigo”. El verdadero amigo no es tal por un acto cognitivo, sino porque su comportamiento llena las expectativas de la amistad. Cf. *Hegel and the Other. A Study on the Phenomenology of Spirit*, Primera edición, Albany: State University of New York Press (2005), p. 1

¹² Aquí sigo la terminología de Robert Pippin. En su obra *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge UP, 1989, el autor utiliza el término “satisfactions” para explicar la necesidad de la conciencia por autodeterminarse y cómo este esfuerzo se articula en la obra hegeliana.

¹³ *PG* (Gómez), xii.iii/29*

El procedimiento hegeliano consiste en el despliegue de las figuras de la conciencia para mostrar la incapacidad de cada una para dar razón de la unidad de la experiencia. El primer capítulo, intitulado “La certeza sensible”, inicia con lo que parecería ser un punto de partida indubitable: la sensibilidad de objetos externos sin necesidad de determinación conceptual: las cosas tal y como aparecen inmediatamente a la conciencia.

No puedo desarrollar a detalle los argumentos hegelianos para mostrar el colapso de esta figura de la conciencia. Me conformo con señalar las razones por las que la certeza sensible es insatisfactoria. Los objetos de la certeza sensible —*i. e.*, cualquier objeto susceptible de sensación— no son, en realidad, inmediatos para la conciencia. Cuando un sujeto percibe un objeto, lo hace *a través* de ciertos conceptos como el tiempo y el espacio. Hasta aquí, entonces, parecería que Hegel concede a la tesis de humildad.¹⁴ Tiempo y espacio podrían considerarse como categorías *a priori* que determinan el contenido de los conceptos empíricos.

Aquí el acto de determinar parecería tener un carácter activo sobre los contenidos de la intuición sensible. La actividad cognitiva consistiría, así, en ordenar los caóticos contenidos fenoménicos para obtener conceptos empíricos consistentes. La consistencia, empero, no puede surgir de la realidad, sino de las estructuras cognitivas del sujeto.¹⁵ Si hay unidad en la experiencia, no proviene

¹⁴ Dicho sea de paso, también parecería haber una concesión al carácter *a priori* de las formas del entendimiento. En consecuencia, los datos sensibles seguirían actuando como la *materia* de los conceptos empíricos.

¹⁵ Esta lectura hegeliana de Kant no está libre de controversia. De acuerdo con esta interpretación, el sujeto kantiano actúa como una especie de legislador sobre los objetos. El giro copernicano de la filosofía kantiana exige que los objetos no se expliquen en su existencia en-sí, sino dentro de los límites en que aparecen ante el sujeto. Varios comentaristas han tratado de aclarar en qué consiste la relación entre la forma del entendimiento y la materia de los conceptos empíricos. Matthew Boyle apunta que la estructura de la relación entre materia y forma tiene implicaciones ontológicas. (cf. *Kant's Hylomorphism*, borrador de trabajo, 2011, p. 5ss). De acuerdo con el mismo comentarista, Kant parece seguir un *dictum* medieval: *forma dat*

de que el mundo y la conciencia estén unidos, sino de que el entendimiento, de algún modo, da estructura —y, por lo tanto, unidad— a los datos de la sensibilidad. No obstante, bajo esta figura de la conciencia no hay forma de saber si esa estructura es congruente con la realidad externa.¹⁶

La certeza sensible se vuelve todavía más compleja cuando se integran más cualidades de los objetos. Al encontrar un objeto sensible, el sujeto percibe ciertas cualidades que le pertenecen: figura, color, etcétera.¹⁷ En términos kantianos, estas cualidades existen en la mente sólo *a posteriori*. No hay, por tanto, percepción de la esencia porque —en caso de haberlas— las esencias no tienen por sí mismas cualidades sensibles. Los primeros capítulos de la *Fenomenología* intentan, precisamente, mostrar la insuficiencia de las capacidades cognoscitivas de la conciencia. A pesar del intento por ir más allá de las críticas kantianas, un esfuerzo filosófico serio no puede ignorar el hecho de que las capacidades cognitivas de la conciencia tienen límites.

1.4. Autoconciencia y contenido conceptual

El argumento hegeliano apunta a la noción de un absoluto para sustentar la unidad de la experiencia de la conciencia. No estamos frente a un intento de acceder la cosa-en-sí. Más bien, Hegel intenta negar la distinción entre fenómeno

esse rei; la forma da existencia (o ser) a la cosa. Bajo este esquema, la forma no pertenece tanto a la cosa como al entendimiento.

En cualquier caso, parece haber unidad en la experiencia. El carácter de esta unidad es uno de los puntos cruciales de desacuerdo entre los pensadores idealistas y Kant. En esta investigación me concentro en este punto de contención y sus implicaciones. Como trataré de mostrar, Hegel fundamenta la unidad de la experiencia en el absoluto, lo cual no anula las limitaciones del entendimiento humano.

¹⁶ En otros términos, si concedemos el carácter subjetivo de todo conocimiento, no hay motivo alguno para afirmar que la forma del entendimiento es objetiva. Esta es quizá la crítica hegeliana fulminante para el idealismo trascendental kantiano. Haré algunas notas sobre este argumento algunas líneas más abajo.

¹⁷ Hegel desarrolla este argumento en el segundo capítulo de la *Fenomenología*: “Percepción”.

y noúmeno. Pero esta conclusión sólo se alcanza tras un trabajoso camino en el que están implicados muchos más aspectos que las facultades mentales de los sujetos. La monumental obra hegeliana menciona aspectos como la vida familiar, las relaciones entre Estados y hace referencias explícitas a eventos históricos y personajes ficticios. Estas digresiones tienen una razón de ser: son *necesarias* para dar razón de la experiencia de la conciencia. Aunque no puedo reconstruir la totalidad de la obra, para mis propósitos es importante mostrar la necesidad de este recorrido y aclarar la articulación argumentativa de su necesidad.

Reconstruyo brevemente el argumento que, a mi parecer, articula los primeros tres capítulos de la *Fenomenología*. Hegel parte de la experiencia más directa e indubitable: la certeza sensible. El análisis cuidadoso muestra que esta experiencia no es inmediata como se pensaba, sino que depende de la intervención de facultades subjetivas. Por tanto, la explicación debe adoptar una forma más compleja.¹⁸ De la certeza sensible se pasa a la percepción, en la que el objeto es considerado como un cúmulo de relaciones intrínsecas. Sin embargo, las relaciones del objeto también son incapaces de dar razón de su unidad. El tercer paso es el reconocimiento de un concepto como el factor de unidad del objeto.

Philip Kain señala que esta estructura sigue de cerca la primera *Crítica* kantiana.¹⁹ Para Kant, la experiencia de objetos depende necesariamente de una triple síntesis necesaria para todo conocimiento:

“[síntesis] de la *aprehensión* de las representaciones como modificaciones de la mente en la intuición; de la *reproducción* de ellas en la imaginación y de su *reconocimiento* en el concepto. Éstas

¹⁸ Me referiré a estas determinaciones sucesivas como “figuras de la conciencia”.

¹⁹ Cf. Philip KAIN: *op. cit.*, p. 22

conducen a tres fuentes subjetivas de conocimiento que hacen posible al entendimiento mismo y a través de él, toda experiencia como producto empírico del entendimiento.”²⁰

La necesidad trascendental de la síntesis radica en la unidad de la experiencia y, por tanto, la unidad del entendimiento subjetivo. En el horizonte hegeliano, esta síntesis colabora para una unidad ulterior: la unidad de la conciencia con el absoluto. Esta necesidad es, en cierto modo, estratégica en términos del argumento hegeliano, pero insuficiente en la medida en que no da razón de la objetividad de la estructura del entendimiento.²¹

Uno de los reproches hegelianos hacia Kant consiste en señalar la incapacidad del entendimiento de dar razón del carácter objetivo de las categorías. Kant procede por medio del análisis de las condiciones del conocimiento. El despliegue de la primera *Crítica* es capaz de justificar la validez subjetiva de las categorías, pero no su necesidad objetiva. De acuerdo con Hegel,

“La *crítica de las formas del entendimiento* ha tenido el resultado mencionado de que esas formas no tengan ninguna *aplicación a las cosas en sí*. —Esto no puede tener más sentido que el de que estas formas son, en ellas mismas, algo no verdadero. Sólo que, al ser tenidas como válidas para la razón subjetiva y para la experiencia, se ve que la crítica no efectúa ninguna alteración en ellas, sino que las deja valer para el sujeto con la misma figura para el Objeto. [...] Si no pueden ser determinaciones de la cosa en sí,

²⁰ Immanuel KANT: *Crítica de la razón pura*, trad. Mario CAIMI, México: Fondo de Cultura Económica, 2009, A97

²¹ Philip Kain argumenta que la *Fenomenología* puede leerse como la deducción trascendental del absoluto. Aunque esta interpretación no es del todo falsa, corre el riesgo de tratar al absoluto como una idea regulativa. El absoluto, como trataré de mostrar, no es propiamente un principio explicativo, aunque tampoco es un ente determinado. Cf. *op. cit.*, p. 5ss

menos aún pueden ser determinaciones del entendimiento, al cual debiera concedérsele por lo menos la dignidad de cosa en sí.”²²

Insisto: Hegel no intenta negar la tesis de humildad. La conciencia es, en efecto, determinada y, por tanto, su experiencia depende de condiciones a las que podríamos llamar *a priori*. La conciencia no puede simplemente adquirir nuevas capacidades cognitivas u obtener intuiciones sensibles más allá de los límites de sus órganos sensoriales. El primer capítulo de la *Fenomenología* es particularmente claro al respecto.

La forma de circunvenir la tesis de humildad consiste en mostrar que la explicación de la conciencia por medio del análisis de sus capacidades cognitivas es insatisfactoria. El proceso hegeliano, en consecuencia, revierte los conceptos de objetividad y subjetividad. Si la síntesis del entendimiento resulta en el *reconocimiento del concepto*, entonces el fundamento de la objetividad de la percepción no está en el objeto, sino en el sujeto, pues en él es donde se da el concepto. Esta reversión es, quizá, la que permite que Hegel sea clasificado como un pensador idealista.

Sin embargo, el idealismo hegeliano no implica bajo ningún concepto que la realidad sea una proyección del sujeto o algo similar. El idealismo clásico, en general, no se preocupa por mostrar la existencia de objetos externos; en cierto modo la asume. La existencia de los objetos no proviene de su concepto subjetivo —*i. e.*, su concepto en la mente de un sujeto—, sino que la conciencia puede saber de ellos gracias a su actividad. Saber de su actividad; saber que la conciencia *informa* sus contenidos permite el paso reflexivo a la autoconciencia.

²² *WL* (Duque), 11.18

La unidad del objeto no proviene de las cualidades que podríamos llamar “objetivas”; es decir, no proviene de la experiencia sensible del objeto, sino del concepto en la conciencia.²³ Así, el objeto toma un carácter negativo: el objeto sólo puede *ser para* la conciencia, no por sí mismo. Esto no implica que la existencia del mundo externo dependa del sujeto. La conclusión que Hegel intenta extraer de estos argumentos es que no hay otro modo de acceso a la realidad que la conciencia. Aunque pueda sonar como una obviedad, esta idea conlleva varias consecuencias importantes. La autoconciencia, entonces,

“muestra que detrás de eso llamado telón, que debía tapar lo interior, no hay nada que ver, si no es que nosotros mismos pasamos ahí detrás, tanto para que haya visión como para que ahí detrás haya algo que pueda ser visto.”²⁴

El “telón” del que habla Hegel es el límite entre lo fenoménico y lo nouménico. Lo “interior” del fenómeno, en efecto, es inaccesible por medio de la percepción sensible. Sin embargo, es posible hablar de los objetos como si de hecho fueran accesibles. La existencia de conceptos es precisamente lo que permite que haya conocimiento objetivo a pesar de las limitaciones cognitivas de la conciencia.

El conocimiento de objetos es el conocimiento de un *otro* para la conciencia. El objeto en-sí resulta sólo existir para-otro; es decir, el objeto *es para* la conciencia.

“El *ser* del querer decir íntimamente, la *singularidad* y la *universalidad* de la percepción, contrapuesta a aquél, así como lo

²³ Es importante notar, empero, que el origen de la unidad tiene implicaciones muy distintas para Hegel que para Kant. En el caso hegeliano, el hecho de que la unidad de la experiencia dependa de un concepto no implica que éste no sea, por así decirlo, objetivo. Sin embargo, como he mostrado, para Kant el concepto tiene un carácter inexorablemente subjetivo que mina todo el acceso a la realidad, pues la estructura misma del entendimiento queda en jaque por la distinción entre los fenómenos y la cosa en sí.

²⁴ *PG* (Gómez), 100/102

interior vacío del entendimiento, no son ya como esencias, sino como momentos de la autoconciencia, es decir, como abstracciones o diferencias que, a la vez, son nulas *para* la conciencia misma, o sea, no son ninguna diferencia, sino esencias puramente evanescentes.”²⁵

El pasaje anterior quiere decir que esa otredad constitutiva del objeto se integra a la conciencia por medio del reconocimiento del concepto. El objeto no es algo absolutamente distinto, sino que pertenece al sujeto, ahora consciente de sus limitaciones cognitivas.

La argumentación hegeliana apunta a la unidad entre concepto y objeto en la medida en que ambos constituyen un *otro* para su contraparte. El objeto se opone a la conciencia, por lo que yo, que conozco al objeto, en realidad conozco su concepto en mí. El objeto no es en-sí, sino para-la-conciencia y, por tanto, corresponde al concepto. La conciencia es incapaz de pronunciarse acerca de la experiencia que podría —o no— tener el objeto porque simplemente no le es accesible. Incluso, pronunciarse acerca de ella no le daría ninguna especie de ventaja epistémica. No sabemos si los objetos perciben y, para efectos epistemológicos, no necesitamos saber.

De ahí, entonces, la afirmación de que la autoconciencia es, en realidad, la cosa en sí. Por lo menos hasta esta etapa de la *Fenomenología*, el intento de explicar la experiencia por medio de lo que parecía inmediato dio como resultado la

²⁵ PG (Gómez), 102-103/104-105. Aquí Hegel refiere brevemente a los tres primeros capítulos de la *Fenomenología*. El “querer decir íntimamente” [*Meinung*] corresponde a la certeza sensible. En ella se intenta expresar el puro ser del objeto tal como aparece a los sentidos, pero este intento no hace más que expresar cualidades universales. La tensión entre universalidad y singularidad de la percepción corresponden al segundo capítulo, en el que, como señalé algunas líneas más arriba, el objeto se concibe como un cúmulo de relaciones. Finalmente, lo interior vacío corresponde al tercer capítulo, en el que se muestra cómo la unidad del objeto no es accesible a los sentidos, sino que depende del concepto en una conciencia.

expansión de las figuras de la conciencia. En este sentido, Kant y Hegel siguen caminos más o menos parecidos: la explicación de la mente humana exige determinaciones cada vez más complejas. Para Kant, según la interpretación tradicional, este problema dirige a la noción de ideas regulativas, accesibles en cierto modo por medio de la filosofía práctica.

Hegel, insatisfecho con este procedimiento, toma la autoconciencia como el elemento fundamental para erigir un edificio conceptual en el que pueda sostenerse la metafísica.²⁶ El saber de sí mismo implica, entonces, saber que las capacidades cognitivas de la conciencia son limitadas. Sin embargo, la experiencia de la conciencia no es *únicamente* cognoscitiva. Las determinaciones que adopta la conciencia no provienen únicamente de contenidos conceptuales, sino que están siempre enraizadas en un contexto mucho más complejo. Hasta aquí el despliegue de las figuras de la conciencia en los primeros tres capítulos de la *Fenomenología*.

La necesidad de dar razón del contexto de la conciencia es lo que justifica que la *Fenomenología* incluya temas como la intersubjetividad, la historia, la religión y las relaciones políticas. Todos estos temas, independientemente de sus determinaciones fácticas, influyen en diferentes modos para que la conciencia sea lo que es. Después de los rechazos históricos a la filosofía hegeliana, esfuerzos como los de Robert Pippin y Terry Pinkard se esforzaron en mostrar lo que quizá sea la mayor contribución del filósofo alemán: la concepción de la razón ya no

²⁶ La postura en la que la autoconciencia es el punto clave para la interpretación de la obra hegeliana y la unidad sistemática viene de *Hegel's Idealism*, de Pippin. Esta interpretación, empero, ha sido cuestionada. En el segundo capítulo de esta investigación discutiré las críticas a las distintas posturas al respecto. No obstante, me parece que la autoconciencia, en efecto, da pie a una interpretación sumamente sólida de las intenciones sistemáticas de Hegel. Aunque marcaré algunas distancias respecto a la postura de Pippin, me parece que su interpretación es adecuada siempre y cuando se tenga precaución en no atribuir causalidad ontológica absoluta a la conciencia individual.

únicamente como una facultad cognitiva, sino como una entidad determinada socialmente.²⁷

Rebecca Comay señala cómo estas determinaciones históricas influyen en la conciencia determinada. Los eventos históricos y las ideas que los articulan se “heredan” en cierto modo; toda conciencia se ve obligada a encontrar sentido en los eventos que la determinan directa o indirectamente. Así, el desarrollo del espíritu —que, en este contexto podría llamarse también “devenir histórico”— no deja cisuras atrás.²⁸ Aunque la conciencia ordinaria no es capaz de poseer el punto de vista del absoluto, el individuo debe hacerse cargo de las circunstancias en las que existe.

En términos sencillos, los individuos no necesariamente comprenden las razones por la que su existencia tiene una forma determinada y no otra. Incluso es discutible si el lector de la *Fenomenología* sería capaz de tener una comprensión completa de su posición histórica y su devenir. No parece que esa clase de conocimiento surja de la lectura de una obra o, incluso, del estudio atento de fuentes históricas. La filosofía hegeliana, me parece, no pretende poner al lector en esta posición. Más bien intenta mostrar el peso ontológico de estas determinaciones en los entes determinados.

²⁷ Esta lectura es particularmente clara en la obra de Pinkard (cf. PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge UP, 1996), a quien Pippin refiere en varias ocasiones. En particular, el hecho de que la conciencia sea una *cosa concreta* implica que la existencia determinada se da en un *aquí y ahora*.

²⁸ Cf. Rebecca COMAY: *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 2011, p. 127ss. Comay afirma que, de acuerdo con Hegel, el desarrollo del espíritu es un proceso de “reconciliación” histórica en el que se disuelven las tensiones entre individuos y naciones. Sin embargo, la autora no toma en cuenta de que esta conciliación histórica —en caso de haberla— no es accesible a la conciencia ordinaria. La totalidad de la historia sólo tendría sentido para una entidad omniabarcante; el individuo sólo es capaz de encontrar sentido dentro de sus limitaciones.

Por el desarrollo anterior la explicación de la autoconciencia eventualmente necesita determinaciones más complejas para dar razón de su experiencia. El conocimiento de la propia actividad cognitiva no es satisfactorio como explicación porque, de acuerdo con el análisis hegeliano, su despliegue arroja resultados contradictorios. De ahí la necesidad trascendental del postulado del absoluto y, con él, la posibilidad de explicar los conceptos puros de la *Lógica*.

Comentadores como Hypolite han señalado que la necesidad que articula el desarrollo de la *Fenomenología* es de carácter lógico.²⁹ Esto implicaría que el desenvolvimiento de las figuras de la conciencia se puede deducir necesariamente. En efecto, la certeza sensible, en su análisis, parece dirigir a figuras como la percepción y el entendimiento. Sin embargo, esta necesidad no es tan evidente después de la autoconciencia. Las figuras posteriores ciertamente suplementan las carencias de las anteriores. Pero, una vez pasada la etapa que podríamos llamar “epistemológica”³⁰ de la obra, el camino a seguir parece ser más bien contingente.

La conciencia que se devela en la *Fenomenología* no es la de un individuo determinado, sino que se trata de una instancia abstracta en la que se pueden ejemplificar las capacidades cognitivas humanas. En este sentido, los primeros capítulos de la obra pueden leerse como una especie de tratado epistemológico. Por lo tanto, la inclusión de elementos históricos al desenvolvimiento de la

²⁹ Cf., por ejemplo, *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, trans. Samuel CHERNIAK; John HECKMAN, Evanston: Northwestern University Press, 1974, caps. 1 y 2

³⁰ Una breve nota acerca de la taxonomía de la obra. El texto está dividido en capítulos agrupados en distintas secciones. (A) Conciencia, (B) Autoconciencia y una sección (C), a su vez dividida en cuatro secciones internas: (AA) Razón, (BB) Espíritu, (CC) Religión y (DD) Saber absoluto. En prácticamente todos los casos, la sección corresponde con un capítulo. El caso más relevante en el que esto no ocurre es en la sección (A), conformada por los tres primeros capítulos.

conciencia no atiende a conciencias concretas, sino que intenta dar razón de la *historicidad* de los individuos.

Como es bien sabido, la historicidad juega un papel central en el pensamiento hegeliano. Las conciencias concretas están determinadas por un contexto histórico. Esta determinación es independiente de que los individuos tengan o no conciencia de ella. También es independiente de la importancia histórica individual que puedan —o no— tener las conciencias determinadas. Si bien los sujetos pueden encontrar sentido en su entorno y las condiciones que los determinan, esto no debe ocurrir necesariamente para que formen parte de una familia, un sistema político y de la historia en general.

Desde la perspectiva del absoluto, el individuo es, a una, contingente y necesario.³¹ El sujeto histórico cumple una función necesaria para el desarrollo de la historia, si bien esta función implica una contribución mínima al devenir. En un sistema político, por ejemplo, la misma labor puede ser desempeñada por distintas personas. En este sentido la existencia del individuo es contingente o reemplazable. Esta aparente contradicción entre necesidad y contingencia encuentra su conciliación en la conclusión de la *Fenomenología*.

El último capítulo de la obra ofrece una vertiginosa y desconcertante conclusión: el absoluto, que es sujeto, sólo es comprensible en su totalidad para sí mismo. El texto es todavía más desconcertante porque las últimas líneas son la cita modificada de un poema de Schiller: “del cáliz de todo aquel reino de los

³¹ Lo que podría llamarse predestinación parecería tener cierto tufillo de teología. A pesar de que Hegel ciertamente tiene un interés teológico, no puedo en esta investigación rastrear los presupuestos de esta naturaleza en sus obras. Por ahora, me conformo con explorar la relación entre contingencia y necesidad. El influjo de esta necesidad en las conciencias determinadas y su historicidad podría ser un tema futuro de investigación.

espíritus/ reboza para él la espuma de su infinitud.”³² La cita, no obstante, tiene sentido en el contexto de la obra:

“El espíritu, pues, habiendo ganado el concepto, despliega la existencia y el movimiento en ese éter de su vida y es *ciencia*. [...] Si, en la fenomenología del espíritu, cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad, y es el movimiento en el que la diferencia se va cancelando, la ciencia, en cambio, no contiene esta diferencia y su cancelarse, sino que el momento, teniendo la forma del concepto, unifica la forma objetual de la verdad del sí-mismo sapiente [*der wissenden Selbst*] en una unidad inmediata.”³³

Queda claro en lo anterior que la autoconciencia es un elemento crucial para la unidad entre lo que Hegel llama *saber* y *verdad*. El resultado del despliegue sistemático de las figuras de la conciencia es el saber en forma de ciencia que se había propuesto desde el inicio de la obra. Pero este saber no puede presuponerse, sino que su necesidad sólo se muestra *después* del análisis del conocimiento y las estructuras cognitivas del sujeto.

La *Fenomenología*, por tanto, es al mismo tiempo punto de partida y parte del proceso del sistema de la ciencia. Es punto de partida porque el inicio de la obra parecería algo indubitable. Puede cuestionarse la legitimidad de la experiencia sensible, pero ninguna duda sensata llegaría al punto de decir que esta experiencia no existe. De este modo, a partir de un elemento relativamente simple, Hegel procede al despliegue de la experiencia. Por otra parte, la obra también es parte

³² PG (Gómez), 765/434. Gómez traduce la última estrofa del poema *Die Freundschaft* de la siguiente manera: “Sin amigos estaba el gran señor del mundo [die Weltmeister],/ la carencia sentía, y creó los espíritus/ ¡dichosos espejos de su dicha!/ No encontró igual el ser supremo, y del cáliz de todo ese reino de las almas/ sube la espuma hasta él: su infinitud.” (*ídem*, n.).

³³ PG (Gómez), 762/432

del sistema, pues la conciencia es parte de la realidad que la filosofía pretende explicar.

La necesidad de este procedimiento tan extenso obedece a que la obra hegeliana intenta dar continuidad al proyecto del idealismo alemán clásico. Al mismo tiempo, Hegel pretende corregir los errores de Kant, Fichte y Schelling en el proceso de construir un sistema filosófico. Las críticas esgrimidas contra estos filósofos tienen que ver particularmente con la preocupación por el punto de partida.³⁴ Especialmente en los casos de Fichte³⁵ y Schelling³⁶ hay una preocupación por llegar al *ser* de la realidad; la verdad y no la apariencia mediada. De ahí la búsqueda de alternativas a la crítica kantiana.

Recordemos que en el prólogo a la *Fenomenología* Hegel afirma que la substancia debe considerarse como sujeto. Esto no significa que la totalidad de las cosas tenga las cualidades normalmente atribuidas a un sujeto. Más bien, como explica Pippin, la intención es la de concebir a la substancia como algo más que un no-sujeto.³⁷ De acuerdo con esta lectura, la subjetividad —*i. e.*, el pensamiento y la acción adecuados a normas— es la actividad propia (*energeia* aristotélica; *Wirklichkeit* hegeliana) de la substancia humana. En un sentido todavía más radical, esto implica que la actividad propia del intelecto es la negatividad.³⁸

³⁴ Como señala Fischbach, el problema del punto de partida es una preocupación compartida en la filosofía postkantiana. Tanto Schelling como Hegel se decantan por caminos distintos hacia el postulado del absoluto. La reacción hegeliana contra la filosofía de Schelling llevó al segundo pensador a replantear su aproximación al absoluto, además de la ruptura de la amistad entre ambos. Cf. *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*. Paris: Vrin, 1999.

³⁵ Particularmente, en la versión de 1794 de los *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Fundamentos de la doctrina de las ciencias*)

³⁶ Hegel responde indirectamente al *Sistema del idealismo transcendental* de 1800 en el prólogo a la *Fenomenología*.

³⁷ Cf. Robert PIPPIN: “Back to Hegel?” en *Mediations*, 26.2, verano de 2012, p. 5

³⁸ Más adelante exploraré el carácter de la negatividad como el motor de la conciencia y de la determinación conceptual de la *Fenomenología*. Puedo adelantar, por ahora, que la negatividad es también un principio presente en la *Lógica* hegeliana.

El idealismo alemán, entonces, debe encontrar un punto de partida que no esté del todo fundamentado en el sujeto, pero que, dadas las críticas kantianas, tampoco lo podría estar en los objetos. La respuesta de Schelling a este problema fue colocar el fundamento [*Grund*] en un punto de indiferencia; ni en el sujeto, ni el objeto:

“La indiferencia no es un producto de los opuestos, los cuales tampoco se encuentran contenidos en ella implícitamente, sino que en su ser propio, separado de toda oposición, contra el que se quiebran todos los opuestos, un ser que no es más que el no-ser de éstos, y que por lo tanto tampoco tiene otro predicado más que precisamente la ausencia de predicados, aunque sin ser por eso una nada o un absurdo.”³⁹

Esta indiferencia fundamental de la que habla Schelling tiene consecuencias en la articulación entre pensamiento y ser; es decir, en el juicio. Particularmente, la postura schellinguiana en torno al fundamento ontológico de la realidad tiene la consecuencia de una asimetría en la cópula. Es decir, la cópula no es un juicio de identidad, sino que marca la relación entre sujeto y predicado en virtud de algo común a ambos. El autor pone ejemplos como “lo perfecto es imperfecto” para mostrar que la aparente contradicción de términos se disuelve cuando se adopta la perspectiva del fundamento: lo imperfecto es tal en una relación negativa con lo perfecto.

Ahora bien, Hegel reprocha que esta aproximación acarrea la consecuencia de disolver toda diferencia y, por tanto, confinar los entes a la indeterminación. Hay dos instancias particulares en las que el filósofo ataca esta postura. En primer

³⁹ F. W. J. SCHELLING: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. Helena CORTÉS y Arturo LEYTE, Barcelona: Anthropos (2004), VII, 407

lugar, en la *Fenomenología* critica la presunción del absoluto como punto de partida del que se puede *derivar* los contenidos del sistema de la ciencia:

“Este llegar a ser, tal como se dispone en su contenido y en las figuras que se muestran en él, aparece como algo distinto que una guía de la conciencia no científica para llegar a la ciencia; también como algo distinto de la fundamentación de la ciencia: y también, en todo caso, como algo distinto del entusiasmo que, cual un pistoletazo, comienza inmediatamente con el saber absoluto, y que da ya por liquidados los otros puntos de vista con declarar que no toma nada de ellos.

“Pero la tarea de conducir al individuo desde su punto de vista no formado hasta el saber había que aprehenderla en su sentido universal, y al individuo universal, al espíritu del mundo, había que considerarlo en el proceso de su formación cultural.”⁴⁰

El pasaje es una crítica más o menos explícita a la primera versión del sistema de Schelling. En particular, Hegel ataca la presunción del saber absoluto y la eliminación de las figuras de conciencia como la sensibilidad y el entendimiento. Esta pretensión, entonces, asumiría la perspectiva del espíritu absoluto como si fuera accesible para las conciencias determinadas. Evidentemente, un intento de esta magnitud no podría rendir frutos o tendría ciertos tintes místicos.

El segundo reproche a Schelling es una crítica mucho más artera que, como se sabe, derivó eventualmente en una ruptura de la amistad con Hegel:

“Examinar una existencia cualquiera tal como es en lo *absoluto* no consiste aquí en otra cosa más que en que se diga al respecto que

⁴⁰ PG (Gómez), XXXII/24

ahora, ciertamente, se está hablando de ella como de un algo, pero que en lo absoluto, en el $A=A$, no hay tal, sino que allí todo es Uno. Contraponer este saber único de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciador y lleno, o que busca y exige ser colmado —o bien, hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como se suele decir, todos los gatos son pardos— es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.”⁴¹

El problema crucial, entonces, es la aparente contradicción entre los entes determinados y la totalidad. De acuerdo con estas críticas, la aproximación de Schelling termina por disolver toda diferencia. La vía hegeliana para enfrentar el problema consiste en mostrar la necesidad del devenir histórico de la totalidad —*i. e.*, del espíritu— a través de entes contingentes. Un sistema de la ciencia como el que se pretende ensamblar en la filosofía hegeliana exige que el fundamento concilie su necesidad con la contingencia de los entes que fundamenta.

Hegel entonces propone una vía alternativa: la consideración del espíritu *en su formación cultural*. En otros términos, las distintas figuras de la conciencia se muestran como las facultades del entendimiento de los individuos. Pero las figuras del absoluto se manifiestan en los distintos avatares históricos y sociales a través de la historia. De ahí que el nombre de la obra sea *Fenomenología del espíritu*: se trata de un estudio del *mostrarse*⁴² del espíritu. Esta manifestación no se da únicamente en los individuos concretos, sino también en las relaciones intersubjetivas. El error de los idealismos precedentes a Hegel, entonces, consiste

⁴¹ PG (Gómez), XIX/18*

⁴² Recordemos que “fenómeno” es una derivación del griego *phainomenon*: “lo que es mostrado”. El participio del verbo, marcado por la terminación “-menon” indica una posición pasiva de lo que se muestra.

en no tomar en cuenta las determinaciones más complejas que intervienen en la formación de la conciencia.

2. ¿Qué clase de necesidad tiene el sistema?

2.1. Interpretaciones competitivas sobre la obra hegeliana

De acuerdo con la estructura del sistema esbozada en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la fenomenología del espíritu precede a la lógica, que a su vez permite el paso a la filosofía de la naturaleza. La última sección del sistema da pie a las determinaciones físicas y biológicas que conforman al individuo. Si bien es cierto que Hegel tiene reservas considerables en torno a las explicaciones basadas en explicaciones únicamente fisiológicas, bajo ningún concepto pretende negar el influjo que las determinaciones materiales tienen en la mente. Véase, por ejemplo, la copiosa discusión en contra de la frenología tanto en la *Fenomenología* como en la lógica de la *Enciclopedia*:

“La figura humana en su fase próxima de existencia es al mismo tiempo algo contingente a la mente en sus cualidades fisionómicas y patológicas. Tratar de elevar la fisionomía y, sobre todo, la craneología [*i. e.*, la frenología] al rango de las ciencias era, por tanto, una de las ambiciones más vanas; más vana todavía que una *signatura rerum*, que suponía que la figura de las plantas permitía una indicación de sus propiedades medicinales.”⁴³

De este modo, la filosofía de la naturaleza daría pie al punto de partida para la *Fenomenología*. Con este procedimiento, el sistema de la ciencia podría considerarse como un todo clausurado, en el que todas las partes de la realidad tienen un lugar y pueden ser explicados a partir de principios mínimos. Como es bien sabido, la filosofía de la naturaleza de Hegel no es particularmente

⁴³ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §411, traducción propia. Este texto corresponde a la sección dedicada a la fenomenología del espíritu en la obra.

afortunada.⁴⁴ Una dificultad que podría minar todo el proyecto del idealismo alemán es, por tanto, que una parte del sistema sea deficiente. De ser así, el sistema de la ciencia completo colapsaría, pues sus elementos están enlazados y son interdependientes.

En la mayoría de los textos en torno a la historia de la filosofía suele aparecer el lugar común en el que se afirma que el idealismo alemán fue el último gran intento de construir sistemas filosóficos. Esta narración, por lo regular, precede a la afirmación de que el esfuerzo del idealismo fracasó estrepitosamente. En efecto, los pensadores idealistas no lograron integrar la totalidad de los conocimientos humanos en un único sistema articulado. Quien lee la totalidad de la obra hegeliana no se convierte en una conciencia omnisciente.

Lo anterior, por supuesto, es una caricatura. Pero no son pocas las instancias en las que esta falsa representación se presenta como verdadera. Es cierto, sin embargo, que los pensadores idealistas tenían una intención sistemática. Esta pretensión es mucho menos ambiciosa en términos de extensión de lo que parecería. No se trata de que la filosofía integre todos los conocimientos posibles, sino más bien que se pueda acceder a los principios últimos de la realidad. En otros términos, el esfuerzo idealista es un intento de hacer metafísica incluso después de las críticas kantianas. Una evidencia de esto es la denuncia del influjo de Kant en los contemporáneos de Hegel:

⁴⁴ Como indica Jorge Armando REYES, a pesar de la letanía de afirmaciones falsas por parte del filósofo alemán acerca de la naturaleza, el sistema no intenta negar el influjo de las condiciones materiales en la conciencia. La integración del sistema se mantiene incluso a pesar de estos problemas, pues el sistema depende de la unidad entre conciencia y ser, si bien sus determinaciones naturales o, por así decirlo, fisiológicas, actúan como límite y son sujeto posible de refutación. Cf. "Hegel: Prolegómenos para una consideración de su filosofía de la naturaleza" en Javier BALLADARES, Yared ELGUERA, Fernando HUESCA, Zaida OLVERA (comps.) *Hegel: ontología, estética y política*, México: Fides Ediciones (2017).

“La doctrina exotérica de la filosofía kantiana: *que al entendimiento no le está permitido sobrevolar la experiencia*, pues de lo contrario se tornaría la facultad de conocer en *razón teórica*, incapaz por sí misma de incubar otra cosa que *elucubraciones mentales*, ha servido para justificar desde el lado científico la renuncia al pensar especulativo. [...] Al trabajar así codo con codo la ciencia y el común entendimiento humano por llevar a cabo el hundimiento de la metafísica, parecía que iba a darse el singular espectáculo de ver a *un pueblo culto desprovisto de metafísica*: algo así como un templo por demás ricamente adornado, pero sin sagrario.”⁴⁵

No parecería del todo absurdo un diagnóstico más o menos parecido al panorama filosófico contemporáneo. En cualquier caso, el sistema hegeliano está mucho más cargado hacia el intento de acceder a conceptos metafísicos que al de reducir todo conocimiento a un conjunto mínimo de principios explicativos. La idea de sistematicidad suele considerarse como un proceso deductivo a partir de principios axiomáticos. Una lectura de Hegel en este tenor tendría la tentación de utilizar términos como “dialéctica” y “negatividad” a modo de axiomas.

Bajo una lectura, por así decirlo, *axiomatizante* de Hegel, la triada de la dialéctica debería aplicarse adecuadamente a todos los aspectos de la realidad; incluyendo la filosofía hegeliana misma. Así, todo punto de vista y todo fenómeno de la realidad se relativiza, pues lleva en sí la simiente de su propia contradicción. En términos de la conciencia individual, esto volvería imposible todo conocimiento, pues la realidad misma —con la que el entendimiento tendría que adecuarse para que hubiera alguna especie de verdad— tendría una naturaleza contradictoria.

⁴⁵ *WL* (Duque), 11.5-6*

Recordemos que la *Fenomenología* agota un buen número de páginas en mostrar las limitaciones de la conciencia humana. Por supuesto, una filosofía de la naturaleza basada en conceptos reductivos colapsaría inmediatamente. Lo mismo ocurre con la explicación de la conciencia por medio de sus determinaciones fisiológicas. Queda claro que sendos aspectos influyen en la conciencia, pero bajo ningún concepto la agotan.

Me parece que debo decirlo de nuevo: los primeros tres capítulos de la *Fenomenología* integran la crítica kantiana para subvertirla.⁴⁶ La importancia de esta reversión tiene que ver precisamente con la gran cantidad de intérpretes y opiniones discordantes en torno a la noción hegeliana de espíritu. Palabras más o palabras menos, esta discusión se reduce a la pregunta de qué tan *metafísico* es el sistema hegeliano. Los puntos de contención en el debate tienen que ver con las implicaciones ontológicas del absoluto y los conceptos puros.

Aunque no es un problema únicamente en la filosofía hegeliana, existe el riesgo de impostar ideas en los textos. Así, un pensador con tendencias al materialismo podría interpretar en Hegel posturas que soporten una interpretación de esta clase. Lo mismo puede ocurrir con lectores hegelianos cercanos a la filosofía

⁴⁶ Estoy consciente de que esta lectura de la obra no está libre de controversia. Más todavía, se podría asumir que esta interpretación es cercana a una lectura “deflacionista” del idealismo alemán. Slavoj Žižek, por ejemplo, acusa a varios intérpretes estadounidenses de comulgar con ella. Esta interpretación se caracteriza por reducir el afán metafísico de la filosofía hegeliana a un intento por explicar únicamente las estructuras de la mente. Esta acusación, empero, es demasiado amplia para ajustarse adecuadamente a todos los lectores de Hegel. Me parece, por ejemplo, que Stephen Houlgate se acerca a esta forma de exégesis en algunos pasajes; en particular, aquellos que tienen que ver con la noción de categoría. Diré algunas cosas más sobre la exposición de Houlgate más adelante. Cf. Slavoj ŽIŽEK: *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres: Verso (2012), p. 237

analítica.⁴⁷ Así, los intérpretes suelen colocarse —o, a veces, ser colocados— en dos extremos del debate: los deflacionistas y los metafísicos.

Los deflacionistas buscan en la obra de Hegel elementos para superar las críticas al entendimiento sin necesariamente comprometerse con sistemas metafísicos omniabarcantes.⁴⁸ Esto es, un lector deflacionista buscaría la reducción de las categorías hegelianas a sus formas proposicionales o a su carácter a priori. Me parece que esta aproximación a la filosofía en general —y al tema de la verdad en particular— se alimenta de una resistencia a compromisos metafísicos u ontológicos.

Los lectores metafísicos de Hegel, según esta aproximación, aceptan la mayor parte del sistema y, en particular, dan un peso ontológico radical a los conceptos puros de la *Lógica*. *Grosso modo*, conceptos como ser, nada y devenir representan para esta clase de lectores *cosas* reales al modo de ideas platónicas. Para una lectura deflacionista el acceso a la verdad es complicado; para una lectura metafísica, es casi imposible.

Adrian Johnston coloca, entre otros, a Robert Brandom, Terry Pinkard, Paul Redding y Robert Pippin entre los lectores anti-metafísicos de Hegel. En el otro lado, de acuerdo con el comentador, se encuentran autores como Stephen Houlgate, Sally Sedgwick, Robert Stern, Slavoj Žižek y él mismo.⁴⁹ No estoy seguro de que los autores enlistados estén de acuerdo con esta clasificación. Para

⁴⁷ Paul Redding es particularmente explícito al respecto. En su libro *Analytical Philosophy and the Return of Hegelian Thought* (Cambridge University Press, 2007), el autor se esfuerza en mostrar ideas hegelianas que podrían apropiarse en el mundo analítico.

⁴⁸ Si tal sistema es posible, no podría ser *únicamente* metafísico. En el siguiente capítulo de esta investigación discutiré el estatuto ontológico de los conceptos puros. Me parece que el punto central del debate está relacionado con este tema.

⁴⁹ Cf. Adrian JOHNSTON: “Where to Start?: Robert Pippin, Slavok Žižek, and the True Beginning(s) of Hegel’s System”, en *Crisis and Critique*, vol. 3, no. 3, noviembre de 2016, p. 376

mis propósitos, lo importante es ver que la lectura del filósofo alemán da pie a interpretaciones aparentemente contradictorias.

Particularmente, la división entre intérpretes “metafísicos” y “no-metafísicos” es sumamente problemática. Me parece que Johnston entiende por lectores metafísicos a los “verdaderos hegelianos”; *i. e.*, a quienes suscriben cierta interpretación —paradójicamente— materialista de Hegel. Pippin, en respuesta a una versión revisada del artículo al que refiero, califica el esfuerzo de Johnston como una apropiación “desafortunadamente sectaria” del pensador alemán.⁵⁰

Johnston, me parece, se apropia de una beligerante crítica de Žižek en contra de quienes llama “intérpretes liberales”, coincidentemente norteamericanos, de Hegel.⁵¹ La acusación implica que estos intérpretes leen y enseñan a un Hegel “domesticado”, lo interpretan a través de Kant y en general “utilizan” el arsenal argumentativo hegeliano como defensa del *status quo* capitalista.

Más todavía sobre la polémica. Žižek tiende a *ontologizar*, por así decirlo, los inevitables puntos ciegos del entendimiento. Por tanto, si la razón humana tiene “huecos” —*i. e.*, objetos inaccesibles por su actividad cognitiva—, es porque el ser mismo tiene los mismos huecos. Žižek tiende líneas argumentativas desde el idealismo alemán (en su particular interpretación materialista) hacia el cine, el psicoanálisis (particularmente en su vertiente lacaniana) la teoría crítica y la física cuántica⁵².

⁵⁰ Cf. Robert PIPPIN: reseña de Adrian JOHNSTON: *A New German Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*, Nueva York: Columbia University Press, 2018 en *The Notre Dame Philosophical Reviews*, 5 de Agosto de 2018

⁵¹ Žižek reformula su lectura del idealismo hegeliano en su *Absolute Recoil*, después de las críticas de Pippin en “Back to Hegel?” (citado más arriba). Žižek afirma que la interpretación *correcta* del idealismo hegeliano es como materialismo dialéctico.

⁵² No estoy preparado para atacar esta última vertiente del problema y no estoy seguro de que la comparación ayude a comprender mejor a Hegel ni a la ciencia contemporánea. Lo cierto es que la exposición de Žižek destila un cierto tufillo de oscurantismo intencional: el lector de su *Less than Nothing* se siente ofuscado por la miríada de referencias literarias, cinematográficas

La polémica que sigo hasta ahora depende, por supuesto, de la definición del término “metafísica”. Si entendemos por esta rama de la filosofía el estudio de *superentidades*, por así decirlo, como el alma, un Dios creador, mónadas, ideas platónicas, o el pensamiento de los ángeles, como ciertamente hacían algunos pensadores medievales, Hegel definitivamente no hace metafísica. Kant cerró la puerta a la posibilidad de estos estudios en su primera *Crítica* y Hegel refiere a este hecho constantemente. Si insistimos en leer el idealismo absoluto como materialismo dialéctico, no tendríamos razón alguna para tomar en serio la *Lógica*: su objeto sería algo así como una ontología precrítica y, peor todavía, adolecería de ciertos tintes teológicos nada sutiles.

Si entendemos por metafísica el estudio de entidades *qua* entidades, encontraremos un campo mucho más rico y pertinente para el estudio del pensador alemán. El sentido en el que la *Ciencia de la lógica* es una lógica es en cuanto a la actividad del pensamiento explorando las condiciones de posibilidad del pensamiento mismo.⁵³ En la evidencia textual que he presentado hasta ahora, me parece, Hegel no intenta un sistema para volver a la metafísica prekantiana en la *Lógica*.

Las fuentes primarias del pensamiento hegeliano son sumamente crípticas. Sin embargo, por lo menos en los pasajes que he analizado hasta ahora, queda claro que Hegel tiene un interés por hacer metafísica sin ignorar las críticas kantianas. Podríamos invertir la discusión y preguntar si se puede hacer metafísica en lo absoluto y, al mismo tiempo, considerar los límites del entendimiento. Parecería que pensar en términos metafísicos después de leer a Kant implicaría simplemente ignorar lo que se leyó.

e históricas. No hay algo inherentemente malo en el intento de extraer paralelismos. Pero no queda del todo claro si las comparaciones son realmente útiles.

⁵³ Diré algunas cosas respecto al objeto de estudio de la *Lógica* más adelante (cf. *Infra*, 3.1).

Por otra parte, la clasificación de las lecturas en dos extremos como los anteriores resulta, cuando menos, reduccionista. Parecería que la discusión conduce a una dicotomía entre compromisos ontológicos radicales y una teoría raquílica sobre las capacidades del entendimiento. La discusión se puede apuntalar, me parece, atendiendo al hecho de que la *Fenomenología* caracteriza a la razón como una entidad socialmente construida.

Terry Pinkard es el comentador que, a mi parecer, atiende en mayor medida a esta interpretación. Según el autor, la razón —en el sentido de facultad y de ente individual— está radicalmente determinada por su *socialidad*.⁵⁴ Esto significa que las determinaciones lingüísticas, históricas, familiares, sociales y religiosas dan forma a la razón individual y, por lo tanto, al absoluto.⁵⁵

Así las cosas, la razón no se autodetermina únicamente por sus propias facultades, sino en la medida en que su entorno le permite —o no— la autodeterminación. En otros términos, una conciencia inmersa en una sociedad en la que no puede ejercer su racionalidad —por ejemplo, en una nación opresiva en la que el uso público de la razón se vea restringido— difícilmente podrá autodeterminarse; en otros términos, no será libre. Esta idea hace eco del postulado aristotélico de que el ejercicio de la racionalidad sólo es posible en una sociedad libre.⁵⁶

⁵⁴ Digo “socialidad” y no “sociabilidad” porque refiero a la estructura de la conciencia como ente social y no como capaz de establecer relaciones con otros. Es decir, refiero a la condición de posibilidad y no a la habilidad de relacionarse.

⁵⁵ De nuevo encontramos aquí la discusión en torno a la tensión entre necesidad y contingencia, así como la articulación de ambos términos en la conciencia. Desafortunadamente, esta investigación sobrepasa los límites de este texto.

⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES: *Política*, I, 2, 1253a 27-29. Dicho sea de paso, la relación entre los sistemas políticos y la libertad individual también es un tema en la filosofía kantiana. Particularmente, en los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Kant entabla una discusión sobre las facultades de un sistema político en torno a la coerción de comportamientos individuales. Debo esta referencia a la discusión personal con Lucy Allais en torno al ejercicio de la razón pública.

Hegel va todavía más lejos con esta idea. Para el autor alemán, la condición de posibilidad de la razón no está únicamente en su uso político, sino que también depende de ámbitos religiosos y culturales. Bajo ciertas lecturas, esto conduce a la controversial afirmación de que algunas sociedades son *superiores* a otras en la medida en que los individuos en ellas reciben una mejor formación y pueden ejercer su racionalidad con mayor libertad.⁵⁷

Ahora bien, el punto clave de esta discusión está en el carácter de la necesidad del absoluto y si este carácter depende del sistema o viceversa. A un nivel textual se puede discutir si el despliegue conceptual de la *Fenomenología* tiene una necesidad total en el sentido de que toda conciencia deba recorrer este camino. Me parece que no. Más bien, Hegel intenta mostrar la necesidad de un absoluto como posibilidad de explicación de la conciencia *en tanto* inmersa en una realidad que la sobrepasa y la determina. En otros términos, la conciencia no es una unidad atómica, autodeterminada y desvinculada del mundo, sino que toda posibilidad de autodeterminación depende de las opciones a su alcance.

Quizá uno de los mayores descubrimientos del idealismo alemán clásico es el hecho de que la unidad fundamental para la filosofía es la totalidad.⁵⁸ Es decir, no hay como tal un ἀρχή para la filosofía desde el cual se pueda derivar un sistema completo. Tampoco hay axiomas desde los que pueda surgir la *explicación* de la realidad. Cualquier explicación del mundo se da *en* el mundo y, por tanto,

⁵⁷ Esta clase de lecturas se sostienen en la filosofía de la historia hegeliana más que en las obras seminales en las que me he concentrado para esta investigación. No estoy preparado para desarrollar aquí una postura más sólida respecto a este punto. Sin embargo, puedo afirmar que la *Fenomenología* deja claro que la conciencia individual está determinada por aspectos externos a ella. Esta determinación, en un sentido abstracto o, si así se quiere, trascendental, existe independientemente de su forma fáctica. Es decir, una conciencia se determina por su entorno familiar y social, aunque éste sea disfuncional. Me parece que en este sentido las determinaciones tienen un carácter de condición de posibilidad, no de forma fáctica.

⁵⁸ Debo personalmente esta interpretación a Robert Pippin. Aunque esta idea está implícita en varios de sus textos, no la encuentro explícitamente en ninguno de ellos.

debe dar razón de la unidad de la conciencia que explica con la totalidad que lo determina.⁵⁹

La necesidad del postulado del absoluto, entonces, es una necesidad de carácter trascendental. En otros términos, el absoluto es la condición de posibilidad para la existencia de conciencias determinadas, pero también es el dispositivo que permite a Hegel sobrepasar la distinción entre el fenómeno y el noumèno. De nuevo, no se trata de que la conciencia ordinaria adquiera el punto de vista del absoluto omnisciente, sino de que pueda colocarse adecuadamente dentro de su contexto. Como afirma Hippolyte, el saber del saber —*i. e.*, la autoconciencia— es lo que permite el acceso al conocimiento filosófico.⁶⁰

La autoconciencia está profundamente relacionada con las estructuras que articulan el proceso de pensamiento. En este sentido, la lógica trascendental kantiana y la *Ciencia de la lógica* hegeliana no intentan dar razón de las fórmulas proposicionales y las relaciones entre ellas. Más bien, su finalidad es el despliegue de una teoría del *lógos*; una teoría del pensamiento.⁶¹ La *Lógica* explora los presupuestos necesarios para que la metafísica pueda obtenerse como conocimiento científico verdadero. Del mismo modo, en el prólogo de la *Fenomenología* Hegel afirma que su finalidad es “[c]ontribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor al saber* y sea saber *efectivamente real* [*Wirliches Wissen*]”.⁶²

⁵⁹ Alexander Kojève expresa, a mi parecer, esta idea en una definición un tanto críptica del absoluto: “la totalidad espaciotemporal del Mundo natural que implica el Discurso humano [= *logos*] que revela a ese Mundo y a sí mismo.” (*La idea de la muerte en Hegel*, trad. Juan José SEBRELL, Buenos Aires: Leviatán (2006), p. 30)

⁶⁰ Cf. Jean HYPOLITE: *op. cit.*, p. 20

⁶¹ Cf. Robert PIPPIN: “The Significance of Logic in Idealist Theories of Logic”, en *Meeting of the Aristotelian Society held at Senate House*, vol. CXIV, parte 2, Londres: University of London, 21 de enero de 2014

⁶² PG (Gómez), VI/11

Que la meta sea un saber “efectivamente real” no implica que los datos que aportan los sentidos externos sean *falsos*. Tampoco quiere decir que la conclusión de la *Fenomenología* sea *la* verdad, como si el desarrollo de las figuras de la conciencia arrojara únicamente datos contradictorios (o falsos). En el núcleo de este esfuerzo está la intención de mostrar cómo categorías aparentemente contradictorias pueden coexistir en y para la conciencia.

2.2. Contradicción y necesidad

Tradicionalmente, se ha entendido la contradicción como el signo más claro de falsedad; ya sea en los antecedentes o en las consecuencias de un argumento. El adagio medieval *ex falso quodlibet* señala precisamente este hecho. Como indica Michael Forster, Hegel no pretende negar el principio de no contradicción ni afirmar proposiciones contradictorias sobre la realidad.⁶³ El procedimiento hegeliano apunta, precisamente, a la negación de la “realidad” como algo externo o aislado de la conciencia. En efecto, no es posible afirmar contradicciones acerca de la realidad externa. Incluso en el nivel gramatical esa clase de proposiciones es absurda. En cambio, la unidad de los opuestos intenta mostrar que la contradicción aparente es una consideración incompleta.

La contradicción, por tanto, no es algo *real*. Como señala Brassier, las *cosas* no se contradicen; los juicios, sí. La contradicción es una relación entre conceptos incompatibles entre sí.⁶⁴ Por lo tanto, la dificultad no está tanto en cómo conciliar las contradicciones sino en explicar por qué surgen. En otros términos, la

⁶³ Cf. Michael FORSTER: “Hegel’s Dialectical Method” en *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press (1993), p. 144ss

⁶⁴ Cf. Ray BRASSIER: “Wandering Abstraction” en *Mute*, <http://www.metamute.org/editorial/articles/wandering-abstraction>, consultada el 28 de agosto de 2017, n. 33

filosofía tiene la dificultad de dar razón de la realidad a pesar de las limitaciones en las capacidades del entendimiento.

La *Fenomenología*, entonces, busca dar razón de la unidad radical entre conciencia y mundo sin la implicación de que ambos términos son idénticos. Las teorías realistas en torno a nociones como la sustancia afirman, precisamente, que su existencia es independiente del hecho de ser conocida o no. Esto implica necesariamente que la realidad externa está separada del sujeto y, en consecuencia, involucra un modelo adecuacionista de la verdad: los contenidos mentales son verdaderos si y sólo si se adecuan con la realidad.

Así las cosas, parecería entonces imposible hablar de “verdad” en el sentido realista dentro del horizonte hegeliano. Si la conclusión de la obra es la negación de la realidad *externa*, no parece haber resquicios para hablar de conceptos o juicios verdaderos. Existe, además, el riesgo de solipsismo. La unidad entre conciencia y mundo parecería implicar que la totalidad de lo real sería una construcción mental.

Si restringiéramos la lectura de la *Fenomenología* a los primeros pasajes, podríamos extraer una lectura solipsista. Sin embargo, la obra no se enfoca en el desarrollo de *una* conciencia determinada. En el recorrido de la obra, la narración oscila entre estructuras abstractas⁶⁵ y ejemplos históricos concretos. La necesidad de referir a instancias concretas obedece a la historicidad constitutiva de cada conciencia:

“Esta existencia pasada es ya propiedad adquirida del espíritu universal, que constituye la substancia del individuo o su naturaleza inorgánica. En esta mirada retrospectiva, la formación

⁶⁵ Recordemos, por ejemplo, que el tercer capítulo trata acerca de *la* percepción, no de *mi* percepción. En este sentido, cualquier conciencia con capacidades cognitivas podría seguir el camino de la obra; al menos en teoría.

cultural del individuo consiste, cuando se la contempla desde el lado de éste, en que adquiriera eso que está dado, digiera dentro de sí su naturaleza inorgánica y tome posesión de ella para sí. Pero esto, igualmente, no es otra cosa sino que el espíritu universal, o la sustancia, se dé su autoconciencia; o bien, no es otra cosa que su devenir y su reflexión hacia dentro de sí. La ciencia expone tanto este movimiento formativo en su detalle y su necesidad como expone en su configuración aquello que ya ha descendido a ser momento y patrimonio del espíritu.”⁶⁶

Así pues, el desarrollo de la *Fenomenología* sigue simultáneamente el paso individual a la autoconciencia y la reflexión hacia sí del absoluto. Se trata de procesos similares en estructura, pero, evidentemente, distintos en escala. El individuo puede asumir lo que Hegel llama “naturaleza inorgánica”.⁶⁷ El absoluto —unidad orgánica— toma conciencia de sí *en* el individuo. Esto significa que el absoluto no es una conciencia separada o una mente omnisciente, sino que se materializa, por así decirlo, en el individuo.

2.3. El paso a la *Lógica*

Como he tratado de mostrar, la filosofía hegeliana depende radicalmente de la unidad entre conciencia y absoluto. En otros términos, puede considerarse que Hegel resuelve las dificultades que señalé más arriba —*i. e.*, la crítica kantiana del entendimiento y la unidad entre conciencia y realidad; o entre pensamiento y ser— por medio de una vía alterna a la filosofía crítica. Esta vía alterna no implica

⁶⁶ *PG* (Gómez), 25/XXXIV

⁶⁷ En otro pasaje, citado más abajo, Hegel refiere al absoluto como una “unidad orgánica”. Esto no significa que lo *inorgánico* sea irrelevante para la formación de la conciencia; más bien, la unidad de la experiencia depende de la integración de estos aspectos que no dependen del individuo a su explicación, o, si así se quiere, a su narración.

en sentido alguno que el idealismo rechace la validez de la obra kantiana. La *Fenomenología* hegeliana no arroja como resultado el acceso a las cosas en-sí, sino que intenta mostrar que esta aproximación es errónea: no busca una vía de acceso al noúmeno, sino que niega su existencia.

A pesar de lo anterior, la obra hegeliana no vacila al hablar de conceptos que podrían interpretarse como pre-kantianos. No es raro encontrar términos como en-sí y para-sí. La cosa-en-sí, por ejemplo, es el tema nuclear del primer capítulo de la *Fenomenología*. Parecería entonces que el sistema filosófico trata de superar el horizonte de lo fenoménico. Más todavía, el pensador intenta restaurar la posibilidad de la metafísica sin ignorar los límites del entendimiento. Para facilitar la comprensión de la discusión que entablaré en las páginas siguientes, es necesario aclarar a qué se refieren los términos “en sí”, “para sí” y “en y para sí” antes de explorar la *Ciencia de la lógica*.

Lo que Hegel llama “en sí” [*an sich*] refiere al objeto considerado en su absoluta inmediatez. Éste es el objeto que se trata de analizar en el primer capítulo de la *Fenomenología*. En este pasaje, la conciencia trata de dar razón del objeto singular sin considerar la actividad que el intelecto ejerce sobre él. Como señalé, este análisis lleva a la conclusión de que el objeto no puede ser considerado en sí, pues cualquier pensamiento al respecto está necesariamente mediado por las determinaciones conceptuales del individuo.

Así, es necesaria una consideración distinta. Esta segunda etapa se conoce como “para sí” [*für sich*]. Para seguir el ejemplo anterior, el objeto en esta fase no se considera en su existencia inmediata, sino como *mediado* por las capacidades cognitivas de la conciencia. Estamos, en cierto modo, frente a una versión de la

tesis de humildad. Esta determinación implica que no estamos frente a una cosa-en-sí, sino frente a un *objeto*;⁶⁸ algo opuesto a la conciencia.

El tercer momento es la cosa considerada en-y-para-sí [*an und für sich*]. En esta etapa se asumen las dos determinaciones previas y se encuentra, en teoría, la unidad entre la conciencia y el objeto. De nuevo, esta unidad no implica que ambos sean idénticos, sino que las dos determinaciones previas se asumen⁶⁹ en una tercera. En ella, los contenidos aparentemente contradictorios encuentran su unidad.

Uno de los ejemplos más elocuentes de este proceso se encuentra en el prólogo de la *Fenomenología*, en donde Hegel afirma:

“El capullo desaparece con la flor, y podría decirse que queda [el capullo] refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como la existencia falsa [*falsches Dasein*] de la planta, y brota como su verdad [*Wahrheit*] en lugar de aquella. Estas formas no sólo se diferencian entre sí, sino que, en tanto incompatibles, se van desplazando unas a las otras. A la vez, sin embargo, su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica [*organischen Einheit*], 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 constituir la vida del todo.”⁷⁰

⁶⁸ El término alemán *Gegenstand* está formado por las partículas “*gegen-*”, que refiere a oposición y “*stehen*”, “permanecer” o “estar”. La definición etimológica de *Gegenstand* es, entonces, aquello que se opondrá; en este caso, la oposición refiere al sujeto. La traducción de *Gegenstand* por “objeto” tiene algunas dificultades por la confusión con el término *Objekt*. En cualquier caso, a menos que indique lo contrario, traduciré ambos términos como “objeto”.

⁶⁹ Utilizaré el término “asunción” y sus derivados para referirme al término hegeliano *Aufhebung*.

⁷⁰ PG (Gómez), III-IV/10*

La filosofía hegeliana no busca concentrarse en los momentos determinados, sino que busca explicar la unidad. La totalidad —a la que Hegel llama “absoluto”—, por tanto, no está determinada: no es una *cosa*. De ahí la desconcertante afirmación hegeliana:

“Que lo verdadero sólo en cuanto sistema es efectivamente real [*wirklich*], o bien, que la substancia es esencialmente sujeto, queda expresado en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*: el más sublime de los conceptos [...]. Únicamente lo espiritual es lo efectivamente real [*das Wirkliche*]; es la esencia o lo que es *en sí*”.⁷¹

El término “sujeto” puede entenderse en dos sentidos: como un individuo consciente y activo o como el elemento de un juicio. Evidentemente, la totalidad como absoluto no puede referirse al segundo sentido, pues esto implicaría una escisión del sujeto con *otra cosa* a la cual se une por medio de la cópula. Esta unidad es profundamente problemática.⁷²

La afirmación de que el absoluto se comprenda como un sujeto al modo en el que se conciben a los individuos conscientes tampoco está libre de controversia. La *Fenomenología* describe un proceso de despliegue conceptual en el que la conciencia termina —por lo menos en teoría— por reconocerse a sí misma como espíritu absoluto. En los primeros capítulos, lo verdadero para la conciencia es lo *otro*; el mundo externo. Posteriormente, a partir del surgimiento de la autoconciencia, lo verdadero es la conciencia misma y su actividad

⁷¹ PG (Gómez), XXVIII/22

⁷² Entre otras razones, la unidad de los elementos del juicio es problemática por la asimetría que parece implicar la cópula. En el enunciado “S es P” no necesariamente se afirma la identidad del sujeto y el predicado. Decir, por ejemplo, “Schiller es poeta” no implica que todo poeta sea Schiller o que el término “poeta” refiera necesariamente a este autor. Más adelante trataré de mostrar cómo esa unidad predicativa —o, si así se quiere, categorial— se articula en términos ontológicos.

determinante. El mundo externo, por así decirlo, se convierte en un elemento pasivo de la actividad cognitiva.

El argumento de la *Fenomenología*, entonces, aspira a mostrar que la conciencia y el mundo están unidos. Esto no implica que la conciencia individual *sea* el mundo o los objetos externos, sino que la esencia total es el absoluto. Cuando la mente se hace consciente de esta unidad —*i. e.*, cuando se vuelve *autoconciencia*—, también apercibe su propia actividad determinante sobre el mundo externo. Este desarrollo permite que coexistan la unidad de la experiencia con la multiplicidad de objetos posibles. Además, bajo este esquema es posible dar razón de los posibles errores cognitivos de la conciencia individual.

La actividad del entendimiento, por tanto, es eminentemente negativa. El objeto externo se puede considerar como un objeto “en-sí”; opuesto a la conciencia. Sin embargo, el concepto del objeto existe *para* la conciencia. Esto no implica que el concepto sólo exista en quien lo piensa, sino que, dada la unidad entre mente y mundo, el concepto puede tenerse como verdadero en-y-para-sí.

Así pues, “autoconciencia y ser son la *misma* esencia; la *misma*, no como una comparación, sino en y para sí. Sólo un mal idealismo unilateral hace que esta unidad vuelva a ponerse en un lado como conciencia, y le pone en frente un *en-sí*.”⁷³ Dada esta unidad, es posible el paso a la *Lógica*, en la que se discute, en primer lugar, el estatuto de los conceptos puros. En segundo lugar, la obra despliega los conceptos desde su versión más pura hasta desembocar en la determinación concreta de la naturaleza.

“El espíritu sólo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Él no es ese poder como lo positivo que aparta los ojos de lo negativo, como cuando

⁷³ *PG* (Gómez), 167/134*

decimos de algo que no es nada o que es falso y, liquidado eso, nos alejamos de ello y pasamos a otra cosa; sino que sólo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser.—Tal fuerza es lo mismo que más arriba se ha llamado sujeto[...].”⁷⁴

⁷⁴ *PG* (Gómez), XXXVIII/27*

3. Conceptos puros y categorías

3.1. ¿Qué es una Ciencia de la lógica?

Como he señalado anteriormente, la *Fenomenología del espíritu* aspira a llevar al lector a la conclusión de la unidad entre la conciencia determinada y el absoluto:

“La desigualdad que tiene lugar en la conciencia entre el yo y la substancia que es su objeto es la diferencia de ambos, lo *negativo* en general. A esto último puede considerárselo como *deficiencia* de los dos, pero es su alma, o lo que mueve a uno y otra [...]. El ser está mediado absolutamente: es contenido substancial, que igualmente es inmediatamente propiedad del yo, tiene la cualidad del sí-mismo, o es el concepto. Con esto se concluye la Fenomenología el Espíritu. Lo que el espíritu se depara en ella es el elemento del saber. En éste se expanden ahora los momentos del espíritu en la forma de la simplicidad que sabe a su objeto como siendo ella misma. Esos momentos no están ya disociados en la oposición de ser y saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero y su diversidad es sólo diversidad del contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *Lógica* o *filosofía especulativa*.”⁷⁵

Entre las consecuencias de la *Fenomenología*, destaca el resultado de la identidad del pensamiento con su objeto. No se trata, empero, de que todos los contenidos de la conciencia individual sean verdaderos. La *Fenomenología* es, más bien, el punto de acceso a la *filosofía especulativa* para la conciencia ordinaria. El carácter

⁷⁵ PG (Gómez), 29, XLIV*. Nótese que Hegel no refiere a la *Fenomenología* como una obra, sino que en este pasaje toma el papel de un elemento del sistema.

especulativo de la filosofía está relacionado con la noción de metafísica; es decir, con la indagación en torno a conceptos más allá de la estructura interna de la conciencia; es decir, conceptos con peso ontológico real y no meras construcciones mentales.

El camino que recorre la *Fenomenología* inicia con las posibilidades y límites de las capacidades cognitivas. Este desarrollo ocurre en los primeros tres capítulos: “Certeza sensible”, “Percepción” y “Entendimiento”. Los capítulos, a su vez, pertenecen a la primera sección de la obra, intitulada “(A) Conciencia”. Varios comentaristas han señalado el paralelismo entre esta sección y el esquema kantiano de la actividad del entendimiento.⁷⁶ Esta actividad es, eminentemente, la síntesis que resulta en el *reconocimiento* de un concepto.⁷⁷

Para Kant, el resultado de la síntesis implica necesariamente la capacidad de adscripción de juicios autoconscientes. El filósofo afirma:

“El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición* [*Anschauung*]. Por consiguiente, todo múltiple [*Mannigfaltige*] de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra.”⁷⁸

⁷⁶ Véase, por ejemplo el prólogo de Manuel Jiménez a su traducción de la *Fenomenología*. Aunque esta edición de la obra es sumamente controversial, me parece que el traductor acierta en señalar el paralelismo. Dicho sea de paso, el traductor afirma que esta estructura replica, a su vez, el transcurso del *Teeteto* de Platón. Este segundo paralelismo, empero, no me parece claro. Cf. *PG* (Jiménez), p. 955-958, nota 1 al primer capítulo. Cf. *Etiam*, Philip Kain, *op. cit.*, 28ss

⁷⁷ Cf. *KrV*, A103

⁷⁸ *KrV*, B132, *ed. cit.*

El pasaje indica que en toda representación hay una necesaria relación autoconsciente: el reconocimiento de un concepto implica, de acuerdo con Kant, que esté acompañado del *Yo pienso*; por lo menos potencialmente. Es decir, la afirmación “*P*” y “yo pienso *P*” pueden ser, bajo este esquema, equivalentes.⁷⁹ Ahora bien, esta equivalencia parece dirigir hacia la consecuencia de que todo juicio tiene un carácter inevitablemente subjetivo. Si todo pronunciamiento acerca de la realidad está acompañado del *Yo pienso*, no hay elementos para evaluar la adecuación del juicio con la realidad. Es decir, bajo este esquema, la verdad —entendida en sentido clásico— de un juicio es indecidible.

Aunque Hegel concede la tesis de humildad, lo hace bajo un esquema en el que la concesión no implica una capitulación ante la crítica kantiana. Es cierto que las capacidades cognitivas humanas tienen límites y, por tanto, no tenemos acceso teórico al contenido nouménico. Sería ingenuo pensar lo contrario si se admite la distinción entre fenómeno y noúmeno. No obstante, para Hegel este procedimiento es, aunque correcto, incompleto.

La estrategia hegeliana para subvertir la tesis de humildad consiste en, en primer lugar, mostrar la insuficiencia de la crítica kantiana para dar razón de la unidad de la experiencia:

“La *crítica de las formas del entendimiento* ha tenido el resultado mencionado de que esas formas no tengan ninguna *aplicación a las cosas en sí*. —Esto no puede tener más sentido que el de que estas formas son, en ellas mismas, algo no verdadero. Sólo que, al ser

⁷⁹ Sebastian Rödl afirma que el “yo pienso” en la proposición no es algo añadido, sino interno a la proposición *P*. Así, todo juicio está intrínsecamente unido a la conciencia que lo piensa o emite. El juicio, piensa Rödl, es objetivo en tanto que existe conciencia de su validez; en tanto que es autoconsciente. Haré algunas notas acerca de la noción de objetividad más adelante. RÖDL: *The Power*, borrador presentado en la conferencia *Revolutions in the Concept of Form*, The University of Chicago, Neubauer Collegium (Octubre, 2015)

tenidas como válidas para la razón subjetiva y para la experiencia, se ve que la crítica no efectúa ninguna alteración en ellas, sino que las deja valer para el sujeto con la misma figura para el Objeto. [...] Si no pueden ser determinaciones de la cosa en sí, menos aún pueden ser determinaciones del entendimiento, al cual debiera concedérsele por lo menos la dignidad de cosa en sí. En el mismo antagonismo están las determinaciones de lo finito y lo infinito, ya vengan aplicadas al espacio y al tiempo, al mundo, o sean determinaciones interiores al espíritu; así, igual de bien dan negro y blanco un color gris si están entremezclados en una pared que si lo están aún en la paleta; si nuestra representación del mundo se disuelve en cuanto se le transfieren las determinaciones de lo infinito y lo finito, más aún será entonces el espíritu mismo, que contiene dentro de sí a ambas, algo contradictorio dentro de sí mismo y que se disuelve.—”⁸⁰

El pasaje anterior es, a mi parecer, una de las críticas más radicales a la aproximación kantiana. En particular, Hegel cuestiona la pertinencia de una noción como la de cosa en sí. Si se acepta tal noción —*i. e.*, si se distingue entre fenómeno y noúmeno—, la exposición de las formas del entendimiento se vuelve imposible. De haber tal distinción, no hay recursos suficientes para sostener la objetividad del entendimiento o de sus estructuras.

Ciertas lecturas —en particular la de Pippin— se han esforzado por mostrar la continuidad entre el idealismo trascendental y el idealismo absoluto. En efecto, dada la humildad implícita en la distinción entre fenómeno y noúmeno, la unidad de la conciencia es condición de posibilidad, pero no una realidad objetiva. O

⁸⁰ *WL* (Duque), 11.18

por lo menos no es posible sostenerla como tal con los recursos de la primera *Crítica*.

De nuevo: la crítica hegeliana no desdeña la tesis de humildad, sino que la subvierte. En el sistema de la ciencia, el entendimiento juega un papel crucial: es la vía de acceso a la realidad para el pensamiento humano. Pero este pensamiento sólo se da en un contexto que lo abarca. La conciencia está determinada histórica, social, biológica y lingüísticamente. Todas estas determinaciones, en efecto, limitan las posibilidades de su actividad cognitiva.

Dados esos límites, si seguimos a Kant, la razón teórica no puede acceder a los contenidos de la metafísica. Sin embargo, la primera *Crítica* permite el acceso a conceptos puros por medio de la deducción trascendental. Estos conceptos se distinguen de los empíricos por su estructura formal; es decir, cumplen la función de *dar forma* a las intuiciones sensibles, pero ellos mismos carecen de contenido sensible.

Robert Pippin lee la filosofía hegeliana como la continuación de este afán sistemático de Kant.⁸¹ De acuerdo con la reconstrucción de Pippin, la unidad de la experiencia depende de las categorías; las categorías, a su vez, están fundamentadas en la unidad trascendental de la apercepción. Lecturas como la anterior han llevado a autores como Houlgate a interpretar la *Lógica* como un tratado acerca de las categorías fundamentales del pensamiento.

Explico brevemente esta interpretación. La *Lógica* está dividida en dos partes principales: la lógica objetiva y la lógica subjetiva. La primera parte, a su vez, se divide en la doctrina del ser y la doctrina de la esencia. La lógica subjetiva se compone de la doctrina del concepto. Hasta aquí la estructura explícita de la obra.

⁸¹ Esta postura ha sido sumamente cuestionada. Véanse las obras citadas de Slavoj Žižek y Adrian Johnston.

Ahora bien, la distinción entre lógica objetiva y subjetiva estriba en que los conceptos⁸² que se desarrollan en la primera sección pertenecen, por así decir, a las *cosas*. Quizá no es demasiado objetable la afirmación de que las esencias, si acaso existen, pertenecen a las cosas. Las esencias, en tanto conocidas, pertenecen a un sujeto.

Por esta razón, Houlgate afirma que la *Lógica* desarrolla categorías del entendimiento.⁸³ Esta interpretación no es del todo equivocada, pero sí falla en atender la intención sistemática de la filosofía hegeliana y también desdeña algunas afirmaciones explícitas del autor acerca de su propia obra:

“Según el contenido, la *lógica objetiva* correspondería en parte a aquello que en Kant es la *lógica trascendental*. Kant distingue entre ésta y lo que él llama *lógica general*, o sea lo que habitualmente es llamado *lógica sin más*, del siguiente modo: aquella consideraría los conceptos que se refieren *a priori* a objetos [...]. El pensamiento capital de Kant es el de reivindicar las categorías para la autoconciencia, entendida como *Yo subjetivo*. Por consiguiente, del lado del sentimiento y la intuición [*i. e.*, de la intuición sensible], habla todavía en particular de objetos, o sea de algo que no está puesto ni determinado por la autoconciencia.”⁸⁴

⁸² Aunque también podría ser válido el término “categorías”.

⁸³ Cf. Stephen HOULGATE: *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, primera edición, Indiana: Purdue University Press, 2006, p. 9ss. El término preciso que utiliza el autor es “categorías del pensamiento”; sin embargo, me parece que Houlgate entiende por “pensamiento” la actividad de una conciencia determinada y no necesariamente la del absoluto.

⁸⁴ *WL* (Duque), 21.31. Nótese que aquí Hegel reitera la crítica a Kant que señalé más arriba: la tensión entre atribuir objetividad a las categorías del entendimiento y, al mismo tiempo, negar la posibilidad de que haya conocimiento *objetivo*.

En efecto, *una parte* de la *Lógica* tiene que ver con las categorías del pensamiento: la lógica objetiva. En ella se estudian los conceptos fundamentales que operan en la intelección de objetos: “la lógica objetiva pasa a ocupar con esto, en general, el puesto de la *metafísica* de antaño.”⁸⁵ Pero esto sólo es el caso en la segunda sección de la obra. El inicio de la *Lógica* —precisamente el pasaje que Houlgate comenta— toma un curso completamente distinto.

Hegel intenta que las determinaciones adoptadas por el objeto de estudio de la *Lógica* surjan del objeto mismo y no de la actividad del entendimiento sobre el objeto. Quizá en este sentido sea más apropiado el término “conceptos puros” que “categorías” para designar las determinaciones que adopta el objeto de estudio. El término “categorías” sólo es adecuado en la medida en que se consideren como conceptos del pensamiento absoluto y no del entendimiento individual; es decir, no en el sentido kantiano.

Hasta aquí, quizá, queda claro cuál *no* es el tema de la *Lógica* hegeliana. No obstante, todavía no he aclarado cuál o qué es el objeto de estudio de la obra. El texto tiene, en efecto, una relación sumamente cercana con el intento kantiano por anclar la actividad del entendimiento en conceptos ontológicamente sólidos. Además, la obra depende en una medida sumamente importante de la *Fenomenología*. En los pasajes que he citado y su respectiva discusión puede verse esta correspondencia.

Recordemos, entonces, la conclusión de la *Fenomenología*. Después del complicado desarrollo de la conciencia, Hegel muestra que sus determinaciones están más allá de ella misma. Es decir, la conciencia está determinada por sus capacidades cognitivas, pero también por su posición en el devenir histórico, su

⁸⁵ *WL* (Duque), 21.32

sociedad, las relaciones familiares, las leyes de su entorno, etcétera.⁸⁶ La obra, empero, no termina en este aspecto social o histórico. Hegel concluye que estas determinaciones sólo son posibles en el contexto del absoluto. Esto significa que la *Fenomenología* puede leerse como un argumento trascendental sumamente extenso en el que se muestra que sólo el absoluto puede dar razón de la unidad de la experiencia. De ahí la caracterización de la obra como “ciencia de la experiencia de la conciencia”.

La experiencia de la conciencia; *i. e.*, el despliegue de la vida misma, depende, por tanto, de su unidad con la totalidad. Si insistimos en leer la *Lógica* como un tratado sobre las categorías del pensamiento, tendríamos que adoptar la perspectiva del absoluto. No estoy seguro de que la conciencia individual sea capaz de esto. Hegel, además, hace una afirmación problemática, aunque esclarecedora al inicio de la obra:

“[L]a lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad misma, tal como es sin velos *en y para sí misma*; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.”⁸⁷

La dimensión teológica de esta afirmación está más allá de mis capacidades. Aún así, el pasaje es particularmente esclarecedor en la medida en que se tiene en mente la terminología hegeliana. El término “en y para sí misma” implica el tercer paso en un proceso dialéctico. Como señalé algunas páginas más arriba, las etapas

⁸⁶ Tanto Pippin (en su *Hegel's Idealism*.) como Pinkard (*Op. Cit.*) han insistido en la importancia del aspecto social e intersubjetivo para las determinaciones de la conciencia individual. La intersubjetividad conduce necesariamente a que la razón no sea del todo autodeterminada, sino que en una medida importante se determina por su contexto y su actividad dentro de él.

⁸⁷ *WL* (Duque), 21.21. Énfasis añadido.

“en sí”, “para sí” y “en y para sí” reflejan el proceso de despliegue del análisis hegeliano. Esta estructura está presente en los distintos capítulos de la *Fenomenología* y permea el resto del sistema hegeliano; o, por lo menos, la intención del sistema.

La *Lógica*, por tanto, trata acerca de la verdad misma revelada en su totalidad. Esta verdad, empero, no parece accesible a la conciencia ordinaria. No se trata de un concepto que pueda encontrar su correlato en el mundo externo, como sí ocurre con los conceptos empíricos ordinarios. Para saber si mi concepto de un edificio determinado es adecuado me basta con estudiarlo en el mundo. Esto no es el caso para conceptos como “ser”, “nada” o devenir, a pesar de que estos conceptos permean todos los entes de la realidad.

Así las cosas, ¿cómo podrá hacerse claro el contenido de la razón pura? En efecto, no hay correlato directo en el mundo externo de los conceptos puros. Por otra parte, no me parece que una deducción trascendental baste para partir del ser en el despliegue de los conceptos puros: bien podríamos partir de la esencia, los conceptos empíricos o algún otro.

Hegel es consciente de este problema. Por ello lo desarrolla en una sección específica, intitulada “¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?”. El texto responde inmediatamente:

“Partiendo de la Fenomenología del espíritu o de la ciencia de la conciencia, en cuanto ciencia del espíritu que aparece,⁸⁸ se presupone que lo resultante de ella es el saber puro como verdad

⁸⁸ Nótese aquí que Hegel parece hacer un juego de palabras. La etimología de “fenómeno”, como señalé, refiere a lo que es mostrado.

última, absoluta de aquél. La *lógica* es la *ciencia* pura, el saber puro en su extensión y su despliegue.”⁸⁹

Esta idea, no obstante, es problemática. Hegel prosigue y afirma que el inicio de la ciencia no puede tener presuposiciones; debe ser inmediato en el sentido etimológico de la palabra: sin mediación. Esto explica la elección del *ser puro* como punto de partida. Pero me parece que esta inmediatez debe entenderse en un sentido sumamente específico. No se trata de un contenido inmediatamente accesible para la conciencia, como si se pudiera tener noticia del ser en una forma intuitiva.⁹⁰

En este punto es crucial remarcar que la *Lógica* es una continuación de la *Fenomenología*. Esto no sólo significa que una obra se deba leer después de la otra, sino que los contenidos de la *Lógica* son accesibles gracias al desarrollo de la primera obra. De otro modo, el punto de partida parece completamente arbitrario. Hegel, además, no se permitiría caer en el mismo error del que acusa a Schelling implícitamente en el prólogo de la *Fenomenología*, a saber, presumir el absoluto como punto de partida.

Ahora bien, es cierto que el afán sistemático de la filosofía idealista implica el ideal de un sistema de la ciencia cerrado. La estructura completa del sistema está esbozada más claramente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. De la *Fenomenología del espíritu* sigue la *Ciencia de la lógica*. Ésta conduce a la filosofía de la naturaleza. Los tres elementos de la ciencia están radicalmente interconectados. Esto da pie, por ejemplo, a que la conciencia individual tenga determinaciones biológicas.

⁸⁹ *WL* (Duque), 21.33

⁹⁰ Digo “intuitiva” en el sentido coloquial del término: como un contenido disponible a la conciencia sin que ésta tenga necesidad de dar razón de su origen.

Dado el afán sistemático, en teoría, la investigación filosófica podría partir de cualquiera de estas etapas y, eventualmente, volvería a ella. Por supuesto, esto sólo podría ocurrir con un sistema completo y consistente. Aún así, el inicio de la *Fenomenología* —*i. e.*, la certeza sensible— parecería ser un punto de partida aceptable. Incluso aunque se pueda poner en duda la verdad de las intuiciones sensibles, parecería poco sensato dudar de su experiencia.⁹¹

Además de lo anterior, es importante recordar que la filosofía hegeliana intenta responder a la crítica kantiana a las capacidades del entendimiento. ¿Cómo se podría hacer metafísica si la crítica es pertinente? La respuesta de Hegel, como he tratado de mostrar, es circunvenir la crítica y colocar a la conciencia en el contexto del absoluto. De ahí la necesidad de las conclusiones de la *Fenomenología* para acceder a los contenidos de la *Lógica*.

Así pues, la *Lógica* no está libre de presuposiciones. En realidad, el despliegue de sus contenidos es inmediato en el sentido de que se trata de conceptos puros. Los conceptos empíricos, en cambio, están mediados por la actividad del entendimiento. Pero los conceptos puros no pueden estar mediados; si lo estuvieran, no podríamos llamarlos puros.

Se podría leer la *Lógica* directamente como un tratado de ontología. Sin embargo, no es posible hablar de conceptos puros sin distinguirlos de los conceptos empíricos. Las condiciones de posibilidad del pensamiento puro —*i. e.*, el pensamiento que se ocupa de sí mismo— son accesibles una vez que la conciencia se hace cargo de sus propias determinaciones. La *Fenomenología* se encarga de mostrar este paso de la conciencia hacia la autoconciencia. Aunque se

⁹¹ Una postura extrema como la de un solipsismo absoluto en el que toda percepción sensible fuera la construcción artificial de una mente singular no podría negar que esa mente tiene, por lo menos, una experiencia de percepción sensible. Independientemente de las objeciones pertinentes para una postura de esta clase, admitir esa experiencia —o incluso únicamente su posibilidad— parece abrir la puerta para el despliegue de la *Fenomenología*.

podría leer ambas obras como si fuesen independientes, no habría que olvidar que se trata de partes complementarias de un sistema.

Consideraciones finales

En el primer capítulo de esta investigación referí al dispositivo kantiano de la deducción trascendental para mostrar la necesidad de conceptos puros. Un argumento trascendental, entonces, tiene por conclusión las condiciones necesarias para la existencia de un elemento; en este caso, de las categorías del pensamiento.

Una muy breve recapitulación de lo que he dicho hasta ahora. En el horizonte del idealismo alemán clásico —particularmente en su iteración hegeliana— la postura en torno a estructuras ontológicas o conceptos puros depende crucialmente del acceso a ellos. De ahí la copiosa discusión en torno a la sistematicidad de la filosofía de Hegel y la clausura del sistema. El problema sobre el estatuto de la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, podría limitar toda posibilidad de discusión en torno al contenido de la *Lógica*.

Por otro lado, si estoy en lo correcto, se podría deducir los conceptos puros del mismo modo que hace Kant, *i. e.*, por medio de una deducción trascendental. Si la figura lógica del argumento es rigurosa y sólida, como parece que lo es, la conclusión también tendría que serlo. En efecto, las categorías kantianas tienen un enorme poder explicativo para dar razón de la unidad de la experiencia. Sin embargo, este procedimiento se vuelve profundamente problemático cuando tratamos de extraer las implicaciones ontológicas de las categorías.

Esta dificultad de articular las implicaciones se vuelve evidente al tomar en cuenta las limitaciones impuestas por la crítica kantiana. Dado que el entendimiento únicamente tiene acceso a los fenómenos *a través* de su actividad formativa, cualquier pronunciamiento acerca de la ontología de sus objetos estará

necesariamente condicionada por este límite. La anterior es una crítica sumamente pertinente si se acepta tal distinción.

Además de la miríada de argumentos que Hegel esgrime directamente contra Kant, el extenso desarrollo de la *Fenomenología* pretende brindar el acceso vedado a los conceptos de la metafísica por medio de una vía alterna. Así, la crítica a las formas del entendimiento se torna hacia el reconocimiento de su actividad conceptual; es decir, hacia la autoconciencia. Como he tratado de mostrar, aquí se encuentra la clave interpretativa para hablar de conceptos puros. A través de la autoconciencia es posible proceder hacia figuras más complejas en las que, por así decir, la conciencia *ocurre*.

De lo anterior se deriva la aparente obviedad de que la conciencia *ocurre, es o existe* en una realidad que la abarca y determina. Sin embargo, incluso cuando la conciencia individual llega a esta conclusión, la estructura de esas determinaciones no queda del todo clara. De ahí la afirmación hegeliana de que la *Lógica*:

“es el reino de las sombras, el mundo de las esencialidades simples, liberadas de toda concreción sensible. El estudio de esta ciencia, la permanencia y trabajo en este reino de las sombras constituye la formación y disciplina absolutas de la conciencia. Allí emprende la conciencia un quehacer alejado de fines sensibles, de sentimientos, del mundo de la representación, el cual es cosa de mera opinión.”⁹²

Con esta idea en mente, Hegel parece seguir una tradición desde los predecesores de Kant según la cual la lógica está subordinada a la ontología. La lógica general es la disciplina de *cierto* tipo de ser: el entendimiento. La ontología, en cambio,

⁹² *WL* (Duque), 11.29

estudia al ser en general. Por tanto, como señala Tolley,⁹³ lo que Kant llama “lógica trascendental” *podría* sustituir a la ontología, toda vez que se trata del estudio de las formas del entendimiento. Esta facultad, por tanto, está determinada por las categorías que informan todo aquello que pueda ser objeto de cognición.

Quizá en términos kantianos sea más adecuado decir que la lógica trascendental se ocupa de objetos susceptibles de intuición sensible en general. Si acaso fuera posible concebir los objetos como son por sí mismos, esto sería un acto del entendimiento que, por tanto, cae de nuevo en la paradoja que señalé anteriormente. Es decir, que el entendimiento adquiera conciencia de sus propios límites es un acto del entendimiento mismo; por tanto, esta misma conquista está delimitada por sus propias capacidades.

Hasta ahora el ataque hegeliano a Kant se había ceñido a las implicaciones epistemológicas de la crítica a las formas del entendimiento —*i. e.*, la búsqueda de vías alternas para el acceso a los objetos de la metafísica en la *Fenomenología*—. La *Lógica*, en cambio, lleva este despliegue de las figuras de la conciencia a su esfera ontológica. De nuevo, parecería que Hegel daría continuidad a la preocupación por hacer de la lógica un reemplazo de la ontología. Sin embargo, no se trata del estudio de las formas del entendimiento particular, sino de la conciencia en tanto poseedora del acceso al saber absoluto.

Lo anterior, empero, no implica que la conciencia individual —o sea, el lector de la *Fenomenología*— se encuentre ahora en el punto de vista del absoluto. Más bien, gracias a la estructura de la autoconciencia, la conciencia *sabe* que tal postura es posible. Como señalé algunas páginas más arriba, la unidad fundamental de la

⁹³ Cf. Clinton TOLLEY: “The Relation Between Ontology and Logic in Kant”, en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, no. 12 (2016): §3-4

filosofía hegeliana no es atómica: es la totalidad. Si queremos expresar el objeto de la *Lógica* en términos kantianos, se trataría de las categorías del entendimiento del absoluto.⁹⁴

La *Lógica*, por tanto, inicia con el concepto más libre de consideración sensible: el ser. La formulación “Ser, puro ser.”, como señala Carson,⁹⁵ es un anacoluto para señalar la absoluta inmediatez del ser. Es decir, si este concepto ha de estar libre de toda determinación sensible y de toda mediación, ningún verbo se puede aplicar a él. No se podría decir, por ejemplo, “el ser es”, *so pena* de introducir una mediación en el concepto por medio de la cual se pueda unir con alguna otra cosa por medio de la cópula.

Carlson explica que la posibilidad de pensar en conceptos absolutamente inmediatos —*i. e.*, sin mediación— estriba en que la presencia, por así decir, del objeto a lo que estos conceptos refieren es inefable. El hecho de que podamos hablar de conceptos indeterminados implica que no hay presencia de su objeto como tal. Articular los conceptos en un juicio por medio de la cópula significa la unión de dos extremos *para la mente*. El juicio, por tanto, tiene connotaciones ontológicas problemáticas.

La idea de que se pueda *hablar* de conceptos puros introduce el problema de que el lenguaje mismo implica una mediación entre el objeto y la palabra. De ahí que el ser, el concepto absolutamente indeterminado, sea equivalente a la nada. Este segundo concepto tampoco admite mediación ni presencia de determinaciones.

⁹⁴ Como señalé anteriormente, Houlgate parece compartir esta interpretación sin necesariamente aclarar si se trata de las categorías que determinan el entendimiento de una conciencia individual o del absoluto.

⁹⁵ Cf. David Gray CARLSON: *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Hampshire: Palgrave MacMillan (2007), cap. 1

Carlson comenta, no sin un dejo de misticismo, que los individuos no podrían estar frente a la presencia, por así decir, del ser puro: serían obliterados. En efecto, nada hay fuera del ser; y dentro del ser puro no puede haber entes determinados. Queda entonces por aclarar la paradoja de hablar de semejantes conceptos si su pureza depende, precisamente, de que no sean conceptualizados por conciencias individuales. Parecería, por tanto, que estamos frente a entidades inefables.

Más todavía, el paso posterior a la identidad entre ser y nada da pie al surgimiento del devenir. El devenir es, esencialmente, movimiento. Esto implica que el devenir cabe en conceptos empíricos. Esa, no obstante, no es la pretensión de la *Lógica*. El despliegue de los conceptos en la obra es la explicación en términos temporales de los conceptos que existen simultáneamente.

En otros términos, no es el caso que *primero* exista el ser y *después* se convierta en la nada. La identidad entre ambos conceptos ocurre de forma atemporal precisamente porque el cambio medible en el tiempo implica un marco de referencia externo. Para lo que compete a la estructura de la lógica —es decir, las doctrinas del ser, de la esencia y del concepto—, esto significa que las esencias y los conceptos son ontológicamente posteriores al ser, pero no cronológicamente. El paso posterior a la existencia determinada, por tanto, depende de diferentes estructuras cualitativas:

“El ser está *por lo pronto* determinado frente a otro; *en segundo lugar*, está determinado en el interior de sí mismo; *en tercer lugar*, retorna a sí a partir del determinar, desecha este carácter provisional de

la división y se establece en esa indeterminación e inmediatez en la que él puede ser el inicio.”⁹⁶

La existencia determinada surge hasta el segundo momento; es decir, en la doctrina de la esencia:

“El ser es una abstracción absoluta; esta negatividad no le es una cosa exterior, sino que sólo como esta negatividad absoluta él es el ser, y nada más que ser. [...] Pero este ser en que la esencia se convierte es el *ser esencial, la existencia*; un ser que ha surgido [*Herausgegangeneseyn*]. [...] La esencialidad que ha llegado a en su avance a hacerse inmediatez, es por lo pronto *existencia*, y algo existente, o sea *cosa* en cuanto indiferenciada unidad de la esencia con su inmediatez.”⁹⁷

Es notable la cantidad de páginas que transcurren entre una cita y la otra. A pesar de esa distancia textual, puede verse la prevalencia del primer concepto y que los términos son similares. Esto obedece a la simultaneidad que señalé más arriba: la existencia es ser en cuanto esencia, pero no hay existencia sin ser. Hegel va todavía más lejos: “*Todo lo que es tiene un fundamento, o sea, es algo puesto, mediado*, así habría que establecer también un principio de existencia y expresarlo así: *Todo lo que es existe*. La verdad del ser no es la de ser un primer inmediato, sino la esencia brotada a inmediatez.”⁹⁸

La aparentemente nueva identidad entre ser y existencia obedece a que el segundo concepto está necesariamente contenido en el primero. De nuevo: dada la simultaneidad del entrelazamiento conceptual, ambos conceptos no sólo se implican, sino que son condición mutua de posibilidad. Así como el absoluto es

⁹⁶ *WL* (Duque), 11.41*

⁹⁷ *WL* (Duque), 11.323*

⁹⁸ *WL* (Duque), 11. 324

la condición de posibilidad de la unidad de la conciencia, la total indeterminación de los conceptos es necesaria para su determinación ulterior.

Como señalé líneas más arriba, Hegel reprocha a Schelling la presunción del fundamento para la totalidad. En el sistema hegeliano, entonces, el fundamento se muestra por medio de la circularidad del sistema y, en teoría, se podría llegar a él a partir de cualquiera de sus partes. Si hubiera una filosofía de la naturaleza completa en el sistema, cualquiera de sus elementos también podría ser un punto de partida adecuado.

Dado el fallo por parte del filósofo alemán para proveernos con una filosofía de la naturaleza congruente, habría que preguntar por la posibilidad de un sistema cuando falta una tercera parte. Aunque no estoy preparado para proveer una filosofía de la naturaleza, me parece que existen algunas vías de salida para esta objeción.

Cualquier conciencia tiene, en efecto, determinaciones materiales, biológicas, psicológicas, sociales, históricas y, en términos hegelianos, espirituales. Este hecho se manifiesta constantemente a lo largo de la *Fenomenología* y sería un sinsentido ignorarlo. Si la intención que señalé en el primer capítulo de esta investigación —*i. e.*, construir un sistema de la ciencia a pesar de los límites del entendimiento y la aparente disociación entre mente y realidad— es posible, las partes que sí están presentes deberían ser capaces de sostenerlo o, por lo menos, dar lugar a investigaciones futuras complementarias.

Algunos esfuerzos⁹⁹ relativamente recientes intentan mostrar cierta continuidad entre las ideas de Hegel y los descubrimientos de las disciplinas especializadas

⁹⁹ Cf. Slavoj Žižek: *Less than Nothing...*; Carlson: *op. cit.* Incluso autores no especializados como Deepak Chopra invocan a Hegel para mostrar una supuesta relación entre sus ideas y algunos descubrimientos de la ciencia contemporánea. No estoy particularmente interesado en

como las neurociencias o las teorías en física cuántica. La interpretación de estos esfuerzos está más allá de mi entrenamiento profesional. De cualquier modo, no estoy del todo seguro de que tales esfuerzos sean necesarios para dar pie a la indagación metafísica.

Como he tratado de mostrar, tanto la *Fenomenología* como la *Lógica* pueden leerse como obras complementarias. Interpretaciones anteriores como las de Kojève o Hyppolite, por el contrario, suelen decantarse por considerarlas como completamente independientes. Esta aproximación, en efecto, nos liberaría de la carga de mostrar la circularidad del sistema, pero ignoran que (1) Hegel explícitamente menciona la interdependencia entre ambas y que (2) la conclusión de las obras sería completamente insatisfactoria.

La perspectiva del absoluto no es accesible al entendimiento ordinario. Del mismo modo que frente a la presencia, por así decir, del ser en estado puro, la conciencia quedaría completamente aniquilada. Hablamos aquí de conceptos que contienen todas las determinaciones posibles, pero que ellos mismos dependen de ellas. En otros términos, el absoluto sólo *es* —o también valdría decir que *existe*— en la medida en que los entes determinados *son*. Pero, del mismo modo, los entes determinados —esencialmente contingentes— dependen de la totalidad como su fundamento.

Del desarrollo anterior se deriva la conclusión que anuncié desde las primeras páginas de esta investigación: la existencia determinada es, esencialmente, proceso. Esto significa que toda existencia determinada se da en, valga la redundancia, entes determinados. Estos últimos ocurren en una realidad que los abarca y determina. Por último, la realidad depende de una totalidad. Podemos

confrontar esta clase de interpretaciones. Para mis propósitos me basta con mostrar este afán contemporáneo por encontrar fundamentos hegelianos para interpretar las ciencias.

ubicar esta unidad fundamental en el absoluto o en el ser. Pero, en teoría, si Hegel está en lo correcto, el adecuado análisis de cualquier ente determinado puede dar pie al despliegue de esa unidad fundamental o de esa totalidad.

Por último, las disciplinas especializadas definitivamente expanden el conocimiento del mundo con una precisión cada vez mayor. Si la metafísica puede agregar algo a estas investigaciones, seguramente ahondará en profundidad de las explicaciones más que en exactitud. Estamos, ante todo, frente a una disciplina que juega en terrenos distintos y, por tanto, opera con reglas diferentes.

Consideraciones marginales

La idea de una totalidad que abarca y determina a los entes individuales no es del todo nueva. En algunas versiones del judaísmo, por ejemplo, se explica la existencia de seres distintos a la divinidad por medio de un acto de contracción primordial [*tzimtzum*]. La divinidad contrae su propio espacio ontológico —por así decirlo— para permitir la existencia de seres contingentes.

La noción hegeliana de que la conciencia se determina por vía de su propia negatividad no está tan lejos. Precisamente la posibilidad de articular conceptos aparentemente distintos en un juicio ocurre cuando se *niega* la diferencia entre ellos. El juicio “*s* es *p*” no implica necesariamente que *p* sea *s*. Con la articulación de juicios, entonces, afirma la unidad de conceptos al mismo tiempo que se mantiene la diferencia entre ambos.

En la presente investigación referí varias veces al carácter social de la conciencia. Aunque no pude desarrollar el tema con la extensión necesaria, me gustaría decir algunas cosas al respecto. En primer lugar, como señala Pippin, la actividad primordial de la conciencia, la racionalidad, no es únicamente una *facultad* de cierto tipo de entes. En la *Fenomenología*, el capítulo dedicado a la razón toma una gran cantidad de aparentes digresiones para dar razón de su sociabilidad e historicidad.

Lo que llamamos racionalidad, en este contexto, no se limita a la unidad de la actividad del intelecto con la voluntad. Esta unidad existe, pero haríamos mal en limitar lo que bien podría ser la esencia de lo humano a meras facultades cognitivas. Así pues, en la conciencia individual se entrecruza ontológicamente la racionalidad —de nuevo, histórica y social— con su propia formación.

El objeto de la *Fenomenología* no es únicamente este absoluto, sino la experiencia de la conciencia. Su despliegue concluye en la necesidad de un sustrato activo: el

absoluto. La actividad del espíritu —o bien podríamos decir “su subjetividad— sólo puede ocurrir en entes determinados, pues lo absoluto no tiene una determinación concreta. Es decir, el absoluto existe *en-y-para-sí* por medio de las conciencias individuales y la articulación entre ellas.

La autoconciencia consiste en que la conciencia se conoce a sí misma como determinada. En su dimensión epistémica, la autoconciencia sabe que la unidad de su experiencia proviene de la actividad conceptual. Pero la filosofía hegeliana no se limita a dar razón de la epistemología de la conciencia. La *Fenomenología* va más allá y muestra cómo la actividad del intelecto está determinada por una totalidad.

El absoluto, como he tratado de mostrar, no es un ente determinado. Si lo fuera, no sería absoluto. Del mismo modo, el ser puro no admite determinación alguna salvo su negatividad. Las aparentes paradojas de la ontología hegeliana se resuelven en la unidad de todos los entes: todo ente determinado, con sus necesarias interacciones, está en una unidad ontológica con la totalidad.

Ciertas lecturas¹⁰⁰ de la obra hegeliana concluyen que, dado el idealismo absoluto con el que tratamos aquí, todos los elementos de la realidad son construcciones conceptuales. Así, por ejemplo, si fuera posible hablar de la divinidad, ésta sería una proyección conceptual de la conciencia individual. Queda claro, empero, que tal interpretación sólo sería posible bajo una lectura solipsista de la *Fenomenología*. Los partidarios de estas exégesis, empero, ignoran la unidad fundamental entre la conciencia y la realidad. La conciencia no es sólo determinada por la totalidad, sino que también es determinante. En su actividad —*i. e.*, en el despliegue de sus facultades y su desenvolvimiento social—, la conciencia también determina al

¹⁰⁰ Refiero aquí, por ejemplo, a la interpretación de Kain (cf. *Op. Cit.*) y a la posterior apropiación del hegelianismo efectuada por Feuerbach.

entorno que lo rodea. Esta actividad se manifiesta en su acción sobre las estructuras sociales inmediatas y, en algunos casos, puede tener efectos más extensos.

Uno de los postulados básicos de la posmodernidad consiste en que el carácter de las estructuras sociales es eminentemente *artificial*. Esto se interpreta como el hecho de que un fenómeno social es el resultado de la actividad humana y por tanto no es *natural* o real. Aunque este no es el tema central de la investigación presente, me parece que la comprensión hegeliana de la actividad de la conciencia puede dar nuevas interpretaciones al carácter problemático de las instituciones sociales.

Como señalé más arriba, la sociabilidad de la razón es una de las actividades fundamentales de la conciencia. Las instituciones creadas por esta actividad son, entonces, reales y necesarias en el sentido de que surgen del desenvolvimiento de los individuos y las colectividades. Puede verse, entonces, cómo las cuestiones metafísicas pueden tener una injerencia relevante en aspectos políticos y sociales.

Finalmente, el entrelazamiento de conceptos metafísicos con el despliegue y desenvolvimiento de la realidad efectiva sólo es posible por la unidad entre ambos. Al mismo tiempo, los procesos históricos, incluyendo la realidad material, sólo son explicables a través de la indagación metafísica. Es debatible si Hegel logró o no su cometido de formar un sistema completo. Sin embargo, es claro que el idealismo alemán clásico puede contribuir a los debates contemporáneos.

Referencias

a. Obras de Hegel

1. *Ciencia de la lógica*, tomo 1: la lógica objetiva, trad. Félix DUQUE, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Abada, 2011
2. *Ciencia de la lógica*, tomo 2: la lógica subjetiva, trad. Félix DUQUE, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Abada, 2016
3. *Fenomenología del espíritu*, trad. Antonio GÓMEZ RAMOS, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid/Abada, 2010
4. *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel JIMÉNEZ REDONDO, segunda edición revisada, Valencia: Pre-Textos, 2009
5. *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao ROCES, México: Fondo de Cultura Económica, 1966
6. *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao ROCES, nueva edición y traducción revisada por Gustavo LEYVA, México: Fondo de Cultura Económica, 2017
7. *La ciencia de la lógica*, trads. Augusta y Rodolfo MONDOLFO, Buenos Aires: Solar, 1982
8. *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, vol. 9, Hamburgo: Felix Meiner, 1988
9. *Sämtliche Werke*, tomo II: *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig: Felix Meiner, 1944
10. *Sämtliche Werke*, tomo IV: *Wissenschaft der Logik*, Leipzig: Felix Meiner, 1923
11. *Wissenschaft der Logik*, en *Gesammelte Werke*, vols. 11, 12, 21, Hamburgo: Felix Meiner, 1979, 1981, 1985

b. Obras primarias

1. KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*, trad. Mario CAIMI, México: Fondo de Cultura Económica, 2009
2. SCHELLING, F. W. J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. Helena CORTÉS y Arturo LEYTE, Barcelona: Anthropos, 2004

c. Obras sobre Hegel

1. CARLSON, David Gray: *A Commentary to Hegel's Science of Logic*, Hampshire: Palgrave MacMillan, 2007

2. COMAY, Rebecca: *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*, Stanford: Stanford University Press, 2011
3. FISCHBACH, Franck: *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*. Paris: Vrin, 1999
4. FORSTER, Michael: "Hegel's Dialectical Method" en *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993
5. HOULGATE, Stephen: *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, primera edición, Indiana: Purdue University Press, 2006
6. HYPOLITE, Jean: *Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit"*, trads. Samuel CHERNIAK; John HECKMAN, Evanston: Northwestern University Press, 1974
7. JOHNSTON, Adrian: "Where to Start?: Robert Pippin, Slavok Žižek, and the True Beginning(s) of Hegel's System", en *Crisis and Critique*, vol. 3, no. 3, noviembre de 2016
8. KAIN, Philip: *Hegel and the Other. A Study on the Phenomenology of Spirit*, Primera edición, Albany: State University of New York Press, 2005
9. KOJÈVE, Alexander: *La idea de la muerte en Hegel*, trad. Juan José SEBRELI, Buenos Aires: Leviatán, 2006
10. LAZOS, Efraín: *El espíritu perdido en la traducción*, en *Dianoia*, volumen LIII, número 60, mayo de 2006
11. PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge UP, 1996
12. PIPPIN, Robert: "Back to Hegel?" en *Mediations*, 26.2, verano de 2012
13. PIPPIN, Robert: "The Significance of Logic in Idealist Theories of Logic", en *Meeting of the Aristotelian Society held at Senate House*, vol. CXIV, parte 2, Londres: University of London, 21 de enero de 2014
14. PIPPIN, Robert: *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge UP, 1989
15. PIPPIN, Robert: reseña de Adrian JOHNSTON: *A New German Idealism: Hegel, Žižek, and Dialectical Materialism*, Nueva York: Columbia University Press, 2018 en *The Notre Dame Philosophical Reviews*, 5 de Agosto de 2018
16. REDDING, Paul: *Analytical Philosophy and the Return of Hegelian Thought* Cambridge Cambridge University Press, 2007

17. REYES, Jorge Armando: “Hegel: Prolegómenos para una consideración de su filosofía de la naturaleza” en Javier BALLADARES, Yared ELGUERA, Fernando HUESCA, Zaida OLVERA (comps.) *Hegel: ontología, estética y política*, México: Fides Ediciones, 2017
18. ŽIŽEK, Slavoj: *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Londres: Verso, 2014
19. ŽIŽEK, Slavoj: *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres: Verso, 2012

d. Obras secundarias

1. BOYLE, Matthew: *Kant's Hylomorphism*, borrador de trabajo, 2011
2. BRASSIER, Ray: “Wandering Abstraction” en *Mute*, <http://www.metamute.org/editorial/articles/wandering-abstraction>,
3. LANGTON, Rae: *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford UP, 2001
4. RÖDL, Sebastian: *The Power*, borrador presentado en la conferencia *Revolutions in the Concept of Form*, The University of Chicago, Neubauer Collegium, Octubre, 2015
5. TOLLEY, Clinton: “The Relation Between Ontology and Logic in Kant”, en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 12, 2016