

26 al 28 de agosto de 2025

Actas del I Simposio de Idealismo Alemán en conmemoración del natalicio de Hegel

Leydi Simón y
Wenner Aliaga (Eds.)



HERALDOS
EDITORES

**Actas del I Simposio de
Idealismo Alemán en conmemoración
del natalicio de Hegel**

SERIE: BIBLIOTECA DIGITAL

Actas del I Simposio de Idealismo Alemán en conmemoración del natalicio de Hegel

26 al 28 de agosto de 2025

Leydi Simón y Wenner Aliaga (Eds.)



Actas del I Simposio de Idealismo Alemán en conmemoración del natalicio de Hegel.

1° edición. Lima: Grupo Heraldos Editores, 2026.

365 pp.; 14.8 cm. x 22 cm.

Serie: Biblioteca Digital

ISBN: 978-612-99188-8-4

FILOSOFÍA / IDEALISMO ALEMÁN/ HEGEL /
DECOLONIAL / DIALÉCTICA / LÓGICA / CIENCIA/
RECONOCIMIENTO / MATERIALISMO / NEGATIVIDAD

SBD 002

© De los autores

© Grupo Heraldos Editores S.A.C.

Av. Flor de Amancaes Mz. A Lote 36, Lima 25 - Perú

Editores: Leydi Simón y Wenner Aliaga

Primera edición digital: abril de 2026

Hecho el Depósito Legal en la
Biblioteca Nacional del Perú: N° 2026-03614
ISBN: 978-612-99188-8-4

-Ventas, distribución y difusión-
www.heraldoseditores.com
www.facebook.com/heraldos.editores
ventas@heraldoseditores.com

Reservados todos los derechos. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, electrónico o físico, sin la autorización escrita de los editores.

ÍNDICE

ADVERTENCIA EDITORIAL	9
COMITÉ ORGANIZADOR	11
MIEMBROS DEL SIMPOSIO	12
PROGRAMACIÓN DE ACTOS Y AGASAJOS	13
AGRADECIMIENTOS	15
PRÓLOGO	19
INTRODUCCIÓN	25
PALABRAS DE INICIO Y PRESENTACIÓN INSTITUCIONAL DEL PROYECTO <i>CONOCER Y HACER</i>	29

I. CONFERENCIAS

“Superar a Hegel” desde la decolonialidad: entre el sabotaje y la apropiación <i>Julio Marchena</i>	35
La crítica decolonial a la dialéctica del reconocimiento: un diálogo entre Hegel y Fanon <i>Miguel Nación</i>	55
Hegel, el último gran pagano: Alcances y límites del paradigma inmanente <i>Fredy Almanza</i>	85
La noción de juicio en la “Ciencia de la Lógica” <i>Carlos Schoof</i>	111

Luces y sombras de la filosofía de Hegel	
<i>Miguel Giusti</i>	155
La negatividad como experiencia histórica del reconocimiento	
<i>Wenner Aliaga</i>	171
Hacia una crítica de la praxis: La reivindicación del trabajo en la filosofía de Hegel	
<i>Rodrigo Maruy</i>	213
Hegel y Marx: Sobre el idealismo y el materialismo en la política	
<i>Martin Valdez</i>	249

II. PONENCIAS

Hegel y la “República” de Platón: Debate filosófico sobre la justicia y libertad	
<i>Luis Burneo</i>	267
Hegel y la filosofía andina. Esbozo de una lógica andina dialéctica	
<i>Javier Hernández</i>	279
Saber y experiencia en Hegel	
<i>Jesús Tecce</i>	299
El giro realista en “El Idealismo Alemán”	
<i>Esteban Vega</i>	315
La crítica de Hegel a Kant en “Creer y saber”	
<i>Daniel Neyra</i>	343
PALABRAS FINALES	365

Advertencias editoriales

Las presentes *Actas del I Simposio de Idealismo Alemán en conmemoración del natalicio de Hegel*, celebrado en la ciudad de Lima, Perú, los días 26, 27 y 28 de agosto de 2025, incluyen exclusivamente los trabajos escritos presentados en el marco del Simposio. No se incorpora una crónica detallada —ni extensa ni sucinta— de los acontecimientos desarrollados durante las jornadas, ni de los numerosos comentarios e intercambios informales que, sin duda, permitirían ofrecer una imagen más viva del curso de las deliberaciones académicas. No obstante, corresponde dejar constancia de que las comunicaciones leídas en las sesiones particulares fueron sometidas a discusión por parte de los miembros presentes y dieron lugar, en múltiples ocasiones, a intercambios de ideas particularmente sugestivos y, en no pocos casos, de notable intensidad crítica. En diversas oportunidades, estas discusiones se prolongaron en los espacios habilitados para tal fin, así como en los horarios previstos para la reunión de los interesados en cada temática. Dado que no se realizaron registros taquigráficos de dichas conversaciones, las presentes *Actas* solo pueden consignar el contenido de las comunicaciones escritas remitidas formalmente al Simposio, las cuales constituyen el único material susceptible de fijación documental. Los miembros del Simposio estuvieron autorizados a presentar sus trabajos en su lengua materna o en cualquier otro idioma de su elección. En consecuencia, los textos aquí publicados respetan el idioma original

seleccionado por cada autor. Asimismo, todos los trabajos incluidos han sido revisados por sus respectivos autores, quienes han expresado su conformidad con las versiones que se reproducen en estas *Actas*. Finalmente, corresponde señalar que, concluidas las deliberaciones del Simposio el día 28 de agosto de 2025, tuvo lugar un acto académico de cierre organizado por las instituciones participantes. Se consigna esta información de manera sucinta, ya que, si bien excede el ámbito estrictamente deliberativo del Simposio, constituye una resonancia institucional significativa de sus debates y de su proyección académica.

Comité organizador

Aliaga, Wenner

Arellano, Josue

Delgadillo, Laura

Gamarra, Owen

López, José

Mantilla, Enrique

Miranda, Alejandro

Rivera, Alexander

Simón, Leydi

Zárate, Medaly

Miembros del simposio

* significa: Miembros que participaron mediante la convocatoria pública del Simposio.

§ significa: Autores de los discursos que se publican en estas *Actas*.

δ significa: Moderadores y/o colaboradores durante las jornadas del Simposio.

Después del nombre figura el país en la que estudia o trabaja el participante en el marco del Simposio (agosto de 2025).

Son:

§ Aliaga, Wenner ^(Perú)

§ Almanza, Fredy ^(Perú)

δ Arellano, Josue ^(Perú)

* Burneo, Luis ^(Perú)

δ Delgadillo, Laura ^(Perú)

δ Gamarra, Owen ^(Perú)

§ Giusti, Miguel ^(Perú)

* Hernández, Javier ^(Perú)

δ Huallpa, David ^(Perú)

§ Marchena, Julio ^(Perú / Alemania)

§ Maruy, Rodrigo ^(Perú / Alemania)

δ Miranda, Alejandro ^(Perú)

§ Nación, Miguel ^(Perú)

* Neyra, Daniel ^(Perú)

§ Rivera, Erick ^(Perú)

§ Schoof, Carlos ^(Perú / Estados Unidos)

§ Simón, Leydi ^(Perú)

* Teccse, Jesús ^(Perú)

* Vega, Esteban ^(Perú)

Programa de actos y agasajos

Martes 26 de agosto

<i>Hora</i>	
10.00	<i>Acto de inauguración del Ciclo de Conferencias. Presentación del Comité Organizador y de los miembros participantes del Simposio.</i>
10.30	<i>Conferencia inaugural: "Superar a Hegel" desde la decolonialidad: Entre el sabotaje y la apropiación.</i> Julio Marchena
11.30	<i>Mesa especial del Comité Organizador. Palabras de inicio y presentación institucional del proyecto Conocer y Hacer.</i> Leydi Simón
12.00	<i>Coffee break.</i>
12.30	<i>Almuerzo.</i>
15.30	<i>Hegel y la "República" de Platón, un debate filosófico sobre la justicia y la libertad.</i> Luis Burneo
16.30	<i>La relación entre la filosofía de Hegel y la filosofía andina.</i> Javier Hernández
17.30	<i>La crítica decolonial a la dialéctica del conocimiento: Un diálogo entre Hegel y Fanon.</i> Miguel Nación

Miércoles 27 de agosto

<i>Hora</i>	
10.00	<i>Hegel, el último gran pagano: Alcances y límites del paradigma inmanente.</i> Fredy Almanza
11.00	<i>Coffee break.</i>

11.10	<i>Saber y experiencia en Hegel.</i> Jesús Teccse
12.10	<i>Almuerzo.</i>

14.00	<i>La noción de juicio en la “Ciencia de la lógica”.</i> Carlos Schoof
15.30	<i>Luces y sombras de la filosofía de Hegel.</i> Miguel Giusti
17.00	<i>Mesa especial del Comité Organizador: La negatividad como experiencia histórica del reconocimiento.</i> Wenner Aliaga

Jueves 28 de agosto

<i>Hora</i>	
10.00	<i>El giro realista en el “Idealismo Alemán”.</i> Esteban Vega
11.00	<i>Coffee break.</i>
11.10	<i>La crítica de Hegel a Kant en “Creer y Saber”.</i> Daniel Neyra
12.10	<i>Almuerzo.</i>
14.00	<i>Hacia una crítica de la praxis: La reivindicación del trabajo en la filosofía de Hegel.</i> Rodrigo Maruy
17.00	<i>Hegel y Marx: Sobre el idealismo y el materialismo en política.</i> Martín Valdez
18.30	<i>Palabras finales y cierre del Ciclo de Conferencias.</i> Comité organizador

Agradecimientos

Queremos expresar nuestro agradecimiento a quienes, sin cuya participación, este proyecto no habría sido posible.

Agradecemos a todos los miembros del frente *Conocer y Hacer* por su asistencia y apoyo constante a lo largo de todo el proceso. A Josue Arellano, por su destacada labor de moderación durante el Simposio y por su disposición permanente a escuchar atentamente las conferencias y ponencias desarrolladas a lo largo de los tres días de esta extensa jornada. A Laura Delgadillo, por el diseño de los flyers con la distribución de las mesas, los cuales circularon oportunamente y contribuyeron de manera decisiva a la amplia difusión del evento. A Owen Gamarra, por su participación constante en las diversas actividades del frente y por su desempeño como moderador en el Simposio. A José López, cuya presencia e intervenciones avivaron el espíritu de discusión y crítica que el Simposio se propuso fomentar. A Enrique Mantilla, por sus generosas donaciones de libros, que contribuyeron al financiamiento del Simposio y de las presentes *Actas*. A Alejandro Miranda, quien moderó la mesa especial del Comité Organizador y estuvo presente animando las prolongadas jornadas de gestión económica que hicieron posible el proyecto. A Alexander Rivera, por su participación en el Simposio como parte de la mesa del Comité Organizador titulada

Teoría del conocimiento de Hegel, la cual, aunque no llegó a formar parte de las *Actas*, generó un notable interés por la originalidad y claridad de su exposición. Finalmente, a Medaly Zárate, cuyo ánimo, participación y capacidad de gestión hicieron posible la realización exitosa de las actividades de financiación.

Ciertamente, el presente volumen no habría alcanzado su capacidad crítica, profundidad y rigor sin el valioso aporte de los conferencistas, quienes en todo momento mostraron una disposición genuina para compartir su visión y su conocimiento. A Julio Marchena, a quien conocimos durante su dictado del Seminario de Hegel en la UNMSM y quien, tras la invitación a participar en el Simposio, manifestó plena disponibilidad. A Miguel Nación, quien, al ser invitado como conferencista, expresó un especial interés por regresar a su casa de estudios y permaneció más allá del tiempo previsto para responder con detenimiento a las preguntas del público, y cuya presentación nos complace incluir en las presentes *Actas*. A Fredy Almanza, con quien compartimos un taller sobre la *Crítica de la razón pura*, en el que expuso la sección de la Dialéctica Trascendental, demostrando además un amplio dominio del Idealismo Alemán, en particular del corpus hegeliano. A Carlos Schoof, quien llegó al auditorio principal con notable entusiasmo y entrega; su *handout* fue recibido con especial aprecio por facilitar la comprensión de su conferencia y, quien, además, tuvo la amabilidad de colaborar en la redacción de la introducción de este primer volumen, texto que se incluye en las presentes *Actas*. A Miguel Giusti, quien, pese a su apretada agenda y con el compromiso propio de quien se entrega a la labor filosófi-

ca, aceptó la invitación a participar del Simposio, siempre con la disposición de servir y la amabilidad que lo caracteriza. A Rodrigo Maruy, quien, desde Alemania y a pesar de la diferencia horaria, participó de manera virtual en el Simposio con una exposición clara y rigurosa, cuya modalidad a distancia no constituyó obstáculo alguno para el desarrollo del diálogo académico, sino que, por el contrario, permitió una presentación fluida y plenamente integrada a las dinámicas del encuentro. A Martín Valdez, cuya presentación concluyó con una ronda de preguntas particularmente estimulante, en la que se reflejó de manera ejemplar el espíritu de este Simposio.

Agradecemos asimismo a quienes participaron en la convocatoria de ponencias, cuyas investigaciones reflejan el interés sostenido que el pensamiento de Hegel continúa despertando en el ámbito del estudio filosófico. De manera especial, reconocemos a quienes llegaron a formar parte del Simposio y de las presentes *Actas*, y cuyas diversas posiciones contribuyeron a enriquecer el diálogo y la discusión: Luis Burneo, Javier Hernández, Jesús Teccse, Esteban Vega y Daniel Neyra. La pluralidad de enfoques y la seriedad con la que fueron abordados los problemas filosóficos tratados dieron lugar a un intercambio crítico fecundo.

No podía faltar un agradecimiento a los asistentes, provenientes de diversas universidades, que nos acompañaron a lo largo de las tres jornadas del Simposio, así como a los amigos y al público interesado en general, cuyo entusiasmo y participación hicieron posible que este encuentro despertara un interés sostenido y contribuyera de manera decisiva al fortalecimiento y proyección de los proyectos impulsados por *Conocer y Hacer*.

En conjunto, la articulación entre el trabajo organizativo del frente *Conocer y Hacer*, la generosidad intelectual de los conferencistas y ponentes, y la participación siempre atenta del público permitió que este Simposio se constituyera como un espacio genuino de encuentro filosófico, diálogo crítico y formación académica, cuyo espíritu queda recogido y preservado en las presentes *Actas*.

En la etapa editorial de este proyecto, que culmina con la publicación del presente volumen, expresamos nuestro agradecimiento a quienes acompañaron este proceso con dedicación y disposición constante. A Oscár Ilave, responsable de la diagramación y el diseño de la portada del volumen, quien, con paciencia frente a nuestras exigencias, logró presentar un trabajo profesional y meticulosamente elaborado, con el mínimo posible de erratas. Agradecemos, finalmente, al *Grupo Heraldos Editores*, por la confianza depositada en este proyecto y por asumir la responsabilidad de la publicación y distribución del presente volumen. Su labor editorial, así como su compromiso con la difusión del trabajo académico, ha sido decisiva para que estas *Actas* puedan circular y alcanzar a un público más amplio, contribuyendo de manera efectiva a la proyección y continuidad de la investigación filosófica que aquí se presenta.

Prólogo

El *Idealismo Alemán* constituye una configuración teórica que redefinió de manera decisiva el estatuto mismo del pensamiento filosófico. En este horizonte, la obra y el pensamiento de G. W. F. Hegel ocupan un lugar singular, en la medida en que articulan una comprensión del concepto como automovimiento, de la verdad como proceso y de la filosofía como un saber que se legitima en el despliegue de su propio contenido. Pensar desde Hegel implica, por ello, asumir una concepción de la racionalidad que, lejos de agotarse en la conciencia individual, se realiza históricamente en las formas objetivas del espíritu: el derecho, la eticidad, la cultura y las instituciones sociales.

La verdad, así entendida, no puede expresarse de manera inmediata; exige ser desplegada a través de su propio movimiento interno. Desde esta perspectiva, la posición de Hegel respecto del prólogo de una obra filosófica resulta peculiar, en la medida en que considera que, debido a las funciones que tradicionalmente se le atribuyen, este traiciona la naturaleza misma de la filosofía. Sin embargo, en el desarrollo del *Prólogo* de la *Fenomenología del espíritu* (1807), donde expone explícitamente estas funciones y formula su rechazo a ellas, Hegel termina, de manera paradójica, por cumplirlas en su totalidad. A saber:

1. justificar los motivos del autor;
2. exponer la finalidad de la obra;
3. situar el texto en relación con otros, tanto coetáneos como anteriores.

Para cumplir adecuadamente con cada uno de estos apartados, es preciso, en primer lugar, esclarecer qué se entiende por el proyecto *Conocer y Hacer*, instancia organizadora del Simposio, cuyo nombre constituye ya una declaración de principios y, por ende, una explicitación tanto de su motivación general como del sentido específico de este encuentro.

Conocer y Hacer es un frente de estudiantes de filosofía cuyos intereses se orientan a contribuir, desde una perspectiva teórica, a la divulgación de la filosofía en general y del materialismo en particular. Más que un nombre, *Conocer y Hacer* designa una toma de posición: la afirmación de una relación interna entre nuestra concepción del mundo y nuestra práctica efectiva en él. Pero, qué es “conocer” y “hacer”.

Para nosotros, esta relación expresa una tesis fundamental: conocemos porque hacemos y hacemos porque conocemos. Para hacer es preciso conocer, y todo conocer remite, en última instancia, a una forma de hacer.

Conocemos porque hacemos. A primera vista parece inconsistente desde una perspectiva estrictamente individual. Las ideas más abstractas que puedan concebirse no parecen surgir de actividades elementales inmediatas. En efecto, no se accede a tales abstracciones sino a través de otras mediaciones conceptuales previas. Considerado de

este modo, el conocimiento de un individuo no parecería nacer de lo que hace, sino de lo que ya conoce.

Sin embargo, aquello que hacemos en el mundo no lo hacemos en aislamiento: el hacer del que hablamos se realiza siempre en sociedad y es el resultado de una práctica que se ha desplegado desde mucho antes. Todo conocimiento que surge de otro conocimiento —y este, a su vez, de otro— conserva, en última instancia, la huella de aquello que los seres humanos hicieron en algún momento. Por ello, mientras nuevas ideas nacen hoy, como ayer, de la mano de nuevas prácticas, otras ideas surgen de ideas anteriores cuyo origen último se encuentra, igualmente, en la praxis.

Hacemos porque conocemos. Si se apela nuevamente al individuo aislado, no se advierte con claridad la necesidad de transformación que acompaña al conocimiento. No obstante, desde un punto de vista social, esta relación se vuelve manifiesta: existe una proporción directa entre el conocimiento del mundo y su transformación. A medida que los seres humanos conocen la realidad, la transforman necesariamente, lo quieran o no. De hecho, la historia muestra que algunos se proponen explícitamente transformar el mundo, mientras que otros no; pero el efecto transformador del conocimiento se produce en ambos casos.

Nosotros nos inscribimos deliberadamente entre quienes asumen esa tarea. Queremos conocer porque queremos hacer. Hacer algo, en primer lugar, en el ámbito inmediato que nos concierne: el impacto social de la filosofía, tanto como práctica intelectual cuanto como profe-

sión; y hacerlo, de manera mediata, en el seno mismo de la sociedad.

La finalidad del Simposio y de las presentes *Actas* — más que la de constituir una mera efeméride o un ejercicio conmemorativo en sentido histórico— es generar una instancia de reflexión rigurosa en torno a la vigencia conceptual del Idealismo Alemán y, de manera central, del pensamiento de Hegel. La reunión de investigadores, docentes y estudiantes respondió así a una exigencia teórica precisa: volver a interrogar un legado filosófico cuya estructura sistemática continúa incidiendo de modo decisivo en los modos contemporáneos de pensar la racionalidad, la historia, la subjetividad y la praxis.

Las contribuciones reunidas en este volumen dan cuenta de esa complejidad. Lejos de ofrecer una lectura homogénea o doctrinaria, los trabajos aquí publicados ponen de manifiesto la pluralidad de enfoques que atraviesan hoy el estudio del idealismo alemán. La confrontación entre la dialéctica hegeliana y las críticas decoloniales, el diálogo con la tradición marxiana, la relectura de categorías fundamentales —como reconocimiento, negatividad, trabajo, juicio o experiencia—, así como la interrogación por los límites y alcances del sistema, configuran un campo de discusión que excede la mera exégesis textual y se orienta hacia problemas filosóficos de alcance histórico y político.

Estas *Actas* expresan, además, una toma de posición metodológica. El Simposio se concibió como un espacio en el que la lectura directa de los textos, el análisis conceptual preciso y la discusión argumentada constituyeran

el eje del trabajo común. La filosofía es entendida aquí como una práctica teórica exigente, que requiere disciplina conceptual y, al mismo tiempo, conciencia de su propia situación histórica. Las contribuciones reunidas en este volumen son, en este sentido, expresión de un esfuerzo colectivo por pensar con rigor, desde un contexto determinado, problemas que desbordan cualquier localismo inmediato.

En un escenario caracterizado por el acceso prácticamente irrestricto a cantidades masivas de información, el problema ya no reside en la escasez de contenidos, sino en la dificultad de discernir, evaluar y sostener procesos de investigación guiados por exigencias conceptuales internas. La racionalidad instrumental, orientada a la eficiencia, la visibilidad y el rendimiento cuantificable, tiende a desplazar el interés por el saber en cuanto tal, reduciendo la actividad académica a la circulación acelerada de resultados y a la acumulación de datos desarticulados. Frente a esta tendencia, marcada por la aceleración de los tiempos de producción intelectual, la fragmentación del conocimiento y la primacía de criterios de utilidad inmediata, las presentes *Actas* afirman la necesidad de un trabajo filosófico que preserve el tiempo propio de la lectura, del análisis y de la elaboración conceptual, sin subordinarse a la lógica de la inmediatez.

En este sentido, el volumen asume una función deliberadamente selectiva. Las contribuciones aquí reunidas buscan ofrecer un espacio de concentración y decantación del trabajo académico, en el que los estudios presentados por especialistas sean puestos a disposición de la comunidad filosófica bajo criterios de rigor, pertinencia

y coherencia temática. La selección y fijación escrita de estos trabajos responde a la convicción de que el acceso al saber no se garantiza por la mera acumulación de información, sino por la mediación crítica que permite distinguir lo conceptualmente relevante de lo contingente. Precisamente en un contexto en el que el interés por el saber por el saber mismo se vuelve cada vez más infrecuente, este tipo de ejercicio académico adquiere un valor específico: el de sostener un ámbito en el que la reflexión filosófica pueda desplegarse sin someterse a las exigencias de la urgencia ni a los imperativos de la racionalidad instrumental.

Publicar estas *Actas* implica, finalmente, afirmar la vigencia del trabajo filosófico colectivo. Frente a la fragmentación del saber y a la instrumentalización del pensamiento, este volumen da testimonio de una práctica académica orientada por la discusión crítica, el intercambio racional y la fidelidad a las exigencias internas del concepto. Conmemorar el natalicio de Hegel equivale, en este marco, a reconocer que la tarea de comprender la realidad en su totalidad sigue siendo una exigencia irrenunciable para la filosofía.

Los editores
Leydi Simón y Wenner Aliaga

Introducción

En el §396 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* Hegel aborda el desarrollo del individuo viviente. Al explicar las etapas sucesivas de la vida, desde la infancia hasta la vejez, dice que el nacimiento es un salto enorme. El motivo es que a través del nacimiento el ser vivo abandona un estado primigenio de identidad y experimenta la escisión que permanecerá como una rasgo estructural a lo largo de su vida. Casi un siglo después Otto Rank, en un manuscrito enviado a Sigmund Freud por su cumpleaños, introdujo la noción de “trauma del nacimiento”. A diferencia de la *Naturphilosophie*, el psicoanálisis describe el asunto de manera visceral. El infante llora porque es separado del vientre materno, donde formaba una unidad íntima con el organismo de su progenitora, y es arrojado a un mundo extraño que no puede dejar de atormentarlo. Rank espera poder ofrecer una interpretación de la historia humana como una longeva reproducción del trauma intrauterino. El desarrollo de la cultura, y los trastornos mentales que nos aquejan, serían una consecuencia de nuestra expulsión del paraíso.

Ahora bien, ¿acaso Hegel pensaba el nacimiento y la vida humana de manera menos visceral? En el *Differenzschrift* (1801) no es la admiración, propia de aristócratas ociosos que pueden dedicarse a la vida contemplativa, sino la conciencia de habitar un mundo roto lo que constituye la condición subjetiva para filosofar. La generación

de Hegel ha experimentado el diagnóstico de la Modernidad que ofrece Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1794): un conflicto funesto entre la sensibilidad y la razón, entre la religión y la filosofía, entre el individuo y la sociedad, entre las clases sociales, y entre las disciplinas académicas. Un año antes de su primera publicación, en una carta a Schelling del 2 de noviembre de 1800, Hegel formula su vocación filosófica. Dice que su formación comenzó por las necesidades elementales de los seres humanos, pero que, para poder intervenir correctamente en la vida humana, debe convertir su ideal de juventud en ciencia.

Como muestran sus textos posteriores, Hegel parece convencido de que el filósofo tiene una tarea específica. No puede lamentarse de la impotencia humana para conocer y actuar. No puede celebrar cínicamente los vicios de la especie a la que pertenece. No puede ser un apologeta ingenuo del estado actual de cosas. Mucho menos puede buscar atajos irracionales para satisfacer sus ansias de saber. Por el contrario, el filósofo es quien se consagra a lo que la *Fenomenología del espíritu* (1807) llama la paciencia del concepto. El filósofo es quien usa su razón para pensar las diversas formas que la escisión, esa sombra que nos acompaña desde el nacimiento, adopta en todos los estratos de la experiencia humana. Una vez que comprendamos racionalmente el mundo, y por ende a nosotros mismos, podremos encontrar la reconciliación. Pero esta reconciliación no es la paz de la que gozan los animales ni el resultado de un embrutecimiento resignado, sino el fruto de una razón que ha conquistado su libertad.

Por eso Hegel, a diferencia de algunos de sus contemporáneos, celebra la escisión. La unidad a la que aspiramos no puede ser tal si no presupone un momento de ruptura. De allí que Hegel diga, en un aforismo curioso, que “un calcetín remendado es mejor que uno roto; no así la autoconciencia” (Karl Rosenkranz, *Hegels Leben*, p. 552). Sin el momento de ruptura no habría pensamiento ni acción. La idea aparece de varias maneras a lo largo del sistema. En términos de los momentos de lo lógico de la *Enciclopedia*, sin el momento negativo o dialéctico no habría especulación filosófica. En términos de la doctrina de la trinidad expuesta en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, si Dios no se separa de sí mismo y se hace carne, no hay revelación. En término de la *Filosofía del Derecho*, si la voluntad no se particulariza, permanece en la abstracta universalidad del mero querer. Y, desde luego, si queremos pensar en la participación en la esfera pública, sin disenso no hay sabiduría y vida política posible.

El presente trabajo es una colección de conferencias y ponencias en homenaje al natalicio de Hegel. En los párrafos anteriores creo que haber esbozado lo que Hegel pensaba, si no sobre los cumpleaños, al menos sobre el nacimiento en general. Si jugamos con sus ideas podemos decir que cada cumpleaños es una actualización de nuestra ruptura originaria. El día de nuestro cumpleaños tenemos una oportunidad para considerar una serie de determinaciones enfrentadas: quiénes somos y quienes éramos; quiénes somos y quiénes queremos ser; quiénes están con nosotros y quiénes se han ido, por mencionar solo algunos ejemplos. Creo que un simposio de filosofía, como cualquier otra experiencia universitaria, deber ser

otro ritual de ruptura, pero, como también dice Hegel, con un resultado positivo. En un escenario ideal, tanto el expositor como la audiencia están dispuestos a ampliar sus horizontes y a que sus opiniones se aproximen, aunque sea un poco, a una forma más satisfactoria de conocimiento. Los ponentes aprovechan el espacio para poner a prueba argumentos, hipótesis, o hasta intuiciones, que quizás han considerado privadas o no dignas de ser transmitidas. Están dispuestos a que la interpelación del público y la recepción de los colegas permita que esas ideas crezcan o se desechen. El público aprovecha la oportunidad para descubrir que algunos esfuerzos del pensar que creían llevar en solitario en realidad forman parte de una comunidad a la que no tienen por qué permanecer ajenos.

Alegrémonos, pues, de que las ideas sigan suscitando suficiente interés y recibiendo apoyo para que la filosofía sea todavía una tarea vigente del pensar. En el caso que nos compete, el esfuerzo fue llevado a cabo por el frente de estudiantes ‘Conocer y Hacer’, dirigido por Leydi Simón y Wenner Aliaga y contó con ponencias de estudiantes, profesores, e investigadores. Este libro trata de invitar al lector a participar diferidamente de un evento donde, a propósito de Hegel, se pudo discutir sobre una amplia variedad de problemas, conceptos, y experiencias. Seguir pensándolos ya no es tarea exclusiva de quienes dialogaron presencialmente en agosto del 2025, sino a los destinatarios de este testimonio del feliz encuentro.

Carlos Schoof

Palabras de inicio y presentación institucional del proyecto *Conocer y Hacer*

En la fecha de hoy, 26 de agosto, damos inicio al I Simposio de Idealismo Alemán, cuya programación se extiende a lo largo de tres jornadas de trabajo académico. Este encuentro se inscribe en la conmemoración del natalicio de Hegel y se presenta como una ocasión propicia para afirmar la vigencia del estudio filosófico sistemático en el presente. Conviene señalar, como punto preliminar, que el idealismo alemán no constituye únicamente un capítulo de la historia de la filosofía, sino una constelación teórica cuya fecundidad se manifiesta en la forma misma en que la filosofía concibe su tarea. En este horizonte, la obra de Hegel ocupa un lugar decisivo, en la medida en que articula una comprensión del pensamiento como proceso, del concepto como movimiento y de la filosofía como *Wissenschaft*, es decir, como saber que se justifica en su propio despliegue. La noción de espíritu permite comprender esta pretensión en toda su amplitud. En ella se expresa una concepción de la racionalidad que no se agota en la subjetividad individual ni se reduce a una función meramente cognitiva. El espíritu designa, antes bien, la vida histórica del pensamiento: su realización en el lenguaje, en las instituciones, en las prácticas sociales y en las formas culturales. Pensar desde esta categoría implica asumir una perspectiva en la que la totalidad aparece como una estructura viva, internamente articulada.

Desde este punto de vista, el estudio de Hegel exige una aproximación rigurosa. Cada concepto, cada mediación, cada figura responde a una necesidad interna del sistema. La lectura hegeliana reclama tiempo, atención y una disposición a seguir el movimiento del concepto, allí donde este se despliega. Este Simposio asume deliberadamente esa exigencia. El propósito que orienta nuestras jornadas puede formularse de la siguiente manera: establecer un espacio de estudio en el que se privilegie la lectura directa de los textos, el análisis conceptual preciso y la discusión sostenida. A ello se suma la intención de situar el idealismo alemán en diálogo con problemas contemporáneos, reconociendo en sus categorías una potencia interpretativa que continúa interpelando a la filosofía actual. En este marco se inscribe el trabajo del proyecto *Conocer y Hacer*, instancia organizadora de este encuentro. Dicho proyecto parte de una comprensión específica de la relación entre teoría y práctica. La reflexión filosófica se concibe como un movimiento que surge de la experiencia y se formaliza conceptualmente, de modo que la práctica opera como horizonte de interrogación del pensamiento. La teoría, entendida así, adquiere su sentido en la medida en que logra responder a las preguntas que la realidad plantea. Este enfoque se articula en dos movimientos complementarios. Por un lado, un estudio amplio y plural de la tradición filosófica, que reconoce la diversidad de enfoques como condición del diálogo racional. Por otro, una atención concentrada en determinados autores y tradiciones que permiten estructurar el trabajo conceptual. En este segundo movimiento, Hegel ocupa un lugar central, acompañado por Marx como interlocutor privilegiado para la reflexión sobre la historia, la sociedad y la praxis.

El carácter de “frente” que asume *Conocer y Hacer* expresa una toma de posición respecto del sentido del estudio filosófico. La filosofía se entiende como una actividad rigurosa y, al mismo tiempo, situada. Las preguntas que orientan la investigación no se desprenden de abstracciones vacías, sino de la experiencia histórica concreta, de las tensiones sociales y de los problemas que atraviesan nuestra realidad. Este Simposio constituye, en este sentido, una expresión del método que se busca cultivar. No se trata únicamente de intercambiar lecturas o de conmemorar una figura canónica, sino de ensayar una forma de hacer filosofía que articule disciplina conceptual, discusión crítica y conciencia histórica. Pensar implica aquí volver sobre los conceptos heredados, examinarlos en su alcance y explorar su capacidad para iluminar problemas actuales. Abrir hoy este Simposio significa afirmar que la filosofía conserva su sentido allí donde el pensamiento se organiza, se interroga y se arriesga. Conmemorar a Hegel equivale a reconocer que un proyecto filosófico orientado a comprender la realidad en su totalidad continúa siendo una tarea necesaria.

Leydi Simón

I

Conferencias

“SUPERAR A HEGEL” DESDE LA DECOLONIALIDAD: ENTRE EL SABOTAJE Y LA APROPIACIÓN¹

Julio Marchena

En primer lugar, agradezco la amable invitación del Grupo “Conocer y Hacer” de la Escuela Profesional de Filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos para formar parte de este evento que tiene por finalidad celebrar el natalicio de Hegel.

Celebrar el natalicio de una de las figuras decisivas de la historia de la filosofía occidental es hacer efectiva su actualidad y en este ejercicio no hay nada más hegeliano a mi entender que someterlo a la negatividad de la crítica. Es por ello que el título de mi homenaje busca situar su pensamiento en el corazón de un debate contemporáneo que nos es muy cercano y que ha producido innumerables críticas al pensamiento de Hegel en su conjunto o a

¹ Texto original

algunos de sus aspectos esenciales. Me refiero a lo que se conoce como filosofía o pensamiento decolonial.

Sin embargo, la negatividad de la crítica sería auténticamente hegeliana (o realmente filosófica) si reparamos también en el sentido de dicha crítica, en sus presupuestos y en su propia consistencia. En este sentido, espero hacia el final de esta conferencia reconciliar mis críticas con el homenajeado o ‘superarlo’ en sentido hegeliano. Espero en ese marco explicar el sentido irónico del uso del término ‘sabotaje’ y del propio término en esta apropiación crítica de nuestro filósofo.

En la primera parte de esta presentación ofreceré un esquema general de algunos motivos y autores que constituyen la filosofía o pensamiento decolonial. Busco además distinguir a un par de autores en particular. El primero es africano, Olúfémi Táíwò que el año 2022 escribió un libro con un título muy provocador ‘Contra la decolonización: Tomando la agencia africana seriamente’, que es una crítica a una forma de entender el proyecto decolonizador en la academia y en el activismo político; y el segundo es un historiador peruano y sanmarquino, uno de los principales representantes del pensamiento decolonial latinoamericano, Aníbal Quijano. Por qué Quijano y qué aspectos de su obra son relevantes para esta mirada crítica a la filosofía hegeliana son cuestiones que señalaré en esta primera parte.

En la segunda parte entraré de lleno al debate a partir del análisis de la ‘colonialidad del poder’ en algunos de los textos de la obra tardía de Quijano para establecer lazos comunicantes entre su crítica decolonial y la propia com-

prensión de Hegel de la colonización (*Kolonisation*) tanto en su *Filosofía del derecho* como en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*.

Finalmente volveré al debate contemporáneo en torno a la ‘colonialidad eurocéntrica’ del pensamiento de Hegel desarrollando el concepto hegeliano de ‘superación’ (*Aufhebung*). En efecto, el término técnico sintetiza tres sentidos del verbo alemán *aufheben*: negar, mantener y elevar, que permitirían apropiarnos dialécticamente del legado hegeliano. ¿Se podrá superar de esa manera dialéctica el concepto de *colonización* o será inevitable a este respecto ‘sabotear’ al propio Hegel; o mejor aún (o peor aún) invisibilizar todo lo expuesto en torno a dicho concepto por ser anacrónico, eurocéntrico y problemático? Espero poder desarrollar una respuesta que incluya el sabotaje como momento esencial de una apropiación filosófica con sentido para nosotros que supere, a su vez, la clásica dicotomía entre la filosofía hegeliana y la filosofía decolonial.

1. ¿‘Decolonizar’ la filosofía?

En estas últimas décadas conceptos como ‘decolonización’ o ‘descolonización’, ‘contrahegemonía’, ‘eurocentrismo’, etc., han cobrado un mayor protagonismo en los diversos debates académicos y en diversas formas de activismo político, tanto en los llamados países del Sur global como en los Estados Unidos y Europa. El Grupo Hegel-PUCP del que formo parte organizó un Seminario sobre el tema hace algunos meses². La importancia de la

2 El Seminario sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel se tituló esta vez “Reconocimiento y crítica decolonial” y se llevó a cabo entre el 23 y 25 de junio del 2025

presencia de estos conceptos en el debate filosófico en general sirve —como sirvió en dicho Seminario— para pensar no solo el debate decolonial en torno a la actualidad de Hegel, sino también para problematizar a su vez nuestro propio ‘ser situado’ en el ejercicio filosófico, es decir, por ejemplo el ‘ser filósofo peruano que lee a Hegel en el 2025 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos’, como aquí pasa con nosotros. Esta conferencia es un desarrollo posterior de dicha problematización iniciada en el Seminario mencionado.

El filósofo nigeriano Olúfẹ́mi Táíwò, publicó como ya lo adelantamos el 2022 un libro titulado “Contra la decolonización: Tomando la agencia africana seriamente”³ y señala *grosso modo* lo siguiente en torno al debate decolonial: que hay dos tipos de decolonización. La primera (Decolonización 1) tiene que ver con los procesos de independencia de las excolonias africanas del poder económico y político europeos llevados a cabo a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial (y, nosotros, podríamos incluir en este tipo de decolonización los procesos independentistas de América Latina de inicios del siglo XIX). El otro tipo de decolonización (Decolonización 2) es el que ha cobrado mayor relevancia en estos tiempos y dentro del cual podríamos incluir la propuesta de nuestro autor peruano Aníbal Quijano que voy a desarrollar en esta conferencia. Se refiere Táíwò a la decolonización simbólica (o lo que Quijano abordó en su última etapa intelectual como crítica a la ‘colonialidad del poder’). El problema que encuen-

organizado por el Grupo Hegel-PUCP. Para más información del Grupo y sus actividades: <https://investigacion.pucp.edu.pe/grupos/hegel/>

3 Táíwò, Olúfẹ́mi (2022). *Against decolonisation: taking African agency seriously*. Londres: Hurst & Company, International African Institute.

tra Táíwò es que esta última decolonización que se expresa en diversos proyectos del tipo “decolonizar la mente”, “decolonizar el lenguaje”, “decolonizar la filosofía”, “decolonizar la estética”, etc., lo que hace es invisibilizar los aspectos materiales o concretos que todo proceso decolonizador debiera considerar para ser efectivo: los aspectos económico-políticos pasan a un segundo plano y con ello incluso se puede ir en contra de los procesos reales de liberación o decolonización contemporáneos que usan insumos o categorías conceptuales occidentales. Es decir, ya que lo occidental es cancelado, se limitan las posibilidades de cambios estructurales reales usando la tradición cultural de Occidente como arma conceptual para una real liberación. De ahí la preocupación de Táíwò de cierto paternalismo que no permite una auténtica agencia política y cultural africana. Algo similar sucede en Latinoamérica y en el Perú en particular, como veremos a más adelante.

Antes de pasar al desarrollo de la concepción clave en Quijano de la ‘colonialidad del poder’ señalaré rápidamente algunas ideas sobre la compleja tarea de “decolonizar la filosofía”. Hay, como sabemos, muchos autores que han exigido pensar filosóficamente desde nuestro ‘ser situado’ incluso utilizando nuevas categorías que den cuenta de nuestra particularidad como latinoamericanos. Enrique Dussel, por ejemplo, en su “filosofía de la liberación”⁴ aborda el problema en cuestión en los ámbitos ético-políticos y en cómo la filosofía europea ha invisibilizado a las víctimas de la modernidad-colonialidad; Walter Migno-

4 Cf. Dussel, Enrique (2013). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Docencia.

lo⁵ exige abrir espacios a saberes plurales y no quedarse solamente con la idea de filosofía como categoría epistémica universal y única; Nelson Maldonado-Torres⁶ va incluso más allá señalando como problema fundamental la colonialidad del ser de la filosofía occidental que legitima jerarquías ontológicas. En todos estos casos (pues no he incluido aquí al pensamiento o los saberes no escritos y transmitidos oralmente desde antes del hecho traumático de la conquista europea) hay dos aspectos que creo es necesario distinguir y que no tendrían que estar confrontados necesariamente. El primero es que definitivamente así como a nosotros que nos toca hoy día pensar en nuestro idioma y desde nuestro ‘ser situado’ la filosofía de Hegel con nuestras herramientas hermenéuticas y culturales, estos autores hablan el “idioma filosófico”, los entendemos y podemos someterlos a la crítica o ir en su defensa según nuestros intereses. El segundo aspecto es que este diálogo o debate crítico no puede pretender ignorar otras formas de acercarse a eso que nosotros llamamos “verdad”, con lo cual ese término deja de ser unívoco. No solo estamos dejando de lado los saberes del Perú precolombino, también los de Oriente, África, el mundo árabe, etc. ¿Cómo lograr entonces un diálogo en el que reconozcamos nuestras voces diversas si no es a partir de un criterio universal que sirva de marco? En otras palabras, ¿cómo criticar y exigir el reconocimiento de nuestra propia voz filosófica si no es haciendo filosofía? Esta pregunta servirá de marco en la exposición del debate que abre el pensamiento decolonial de Aníbal Quijano y que paso a presentar.

5 Cf. Mignolo, Walter (2005). *La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa

6 Cfr. Maldonado-Torres, Nelson (2008). *Against war: Views from the underside of modernity*. Durham y Londres: Duke University Press

2. Pensar, por fin, por nosotros mismos o “dejar de ser lo que no somos”⁷

Esta segunda parte la dedicaré a Aníbal Quijano, historiador y sociólogo peruano (1928-2018), uno de los intelectuales latinoamericanos más importantes e influyentes en el debate actual en torno a la decolonialidad. Quijano, sin embargo, es un autor complejo pues su vida intelectual pasó por varios momentos claramente delimitados. De sus trabajos en torno al concepto marxista de dependencia a su última fase intelectual en la que intenta desarrollar fragmentariamente el concepto de ‘colonialidad del poder’, pasando por un hecho cultural de gran impacto en torno a la polémica por la obra de Arguedas en esa memorable mesa sobre “Todas las sangres” en las que se confrontó el carácter epistémico de la novela frente a las ciencias sociales, Quijano ha sido un intelectual relevante en la discusión de la colonialidad que todavía merece ser más estudiado y reconocido.

En un artículo escrito el año 1992 en la revista *Perú Indígena* titulado justamente “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” Quijano hace una presentación histórica del problema que nos interesa aquí. “Colonialismo”, dice Quijano, “[es] una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes”⁸. Este fenómeno culminó en el siglo XIX en América Latina y en el siglo XX después de la II Guerra Mundial en África y Asia. Sin embargo, debido a la estructura colonial del poder (es decir, al orden jerárquico naturalizado en torno al concepto de “raza”),

7 Quijano 2014b: 828

8 Quijano 1992: 11

y la sistemática represión de la dominación colonial occidental se logró la “colonización del imaginario de los dominados”⁹ que, una vez eliminados sus “modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación”¹⁰, etc., interiorizaron la necesidad de la europeización cultural y “[l]a cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal”¹¹. Este fenómeno histórico-social se logró gracias al “masivo y gigantesco exterminio de los indígenas, principalmente por su uso como mano de obra desechable y de las enfermedades (...) [que tuvo como saldo] 35 millones de habitantes, en un período menor de 50 años”¹² y que fue configurando las discriminaciones raciales, étnicas, culturales, las desigualdades e inequidades actuales. A esto Quijano llama “colonialidad”:

La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. (...) Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal (Quijano 1992: 14).

La colonialidad, añade Quijano en un texto posterior es:

(...) uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en

9 Quijano 1992: 12

10 Quijano 1992: 12

11 Quijano 1992: 13

12 Quijano 1992: 13

cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social.¹³

El poder global al que asistimos en estos últimos meses (el genocidio a la población palestina por parte de Israel, el papel autoritario de los Estados Unidos alrededor del mundo, la crisis climática, la migración forzosa hacia los Estados Unidos y Europa, etc.) sería el producto —desde la visión de Quijano— de una larga historia de siglos de dominación, es decir, de ejercicio de poder que es coetáneo con la racionalidad moderna que ha configurado paulatinamente el capitalismo global existente¹⁴. En la actualidad hay varios trabajos que bajo la categoría de ‘capitalismo racial’¹⁵ desarrollan este aporte conceptual que proviene en gran medida de los estudios decoloniales de Quijano que ubican la categoría creada por Europa de “raza” como clave para el ordenamiento jerárquico del mundo.

Los aspectos esenciales en dicha racionalidad dominante es, según Quijano, “su presupuesto fundante, el conocimiento como producto de una relación sujeto-objeto”¹⁶, el “carácter individual e individualista del sujeto”¹⁷ y “[l]a radical ausencia del otro”¹⁸. Quijano va a poner un mayor énfasis en el aspecto epistémico, es decir, en la colonialidad del saber. Dicho presupuesto fundante subjetivista de resonancia cartesiana se desarrolló efectiva-

13 Quijano 2014b: 285

14 Cfr. Quijano 1992: 13

15 A este respecto pueden consultarse sobre todo a Cedric J. Robinson “Black Marxism”; Ruth Wilson Gilmore y su “Golden Gulag” y Achille Mbembe “Necropolítica”, entre otros.

16 Quijano 1992: 14

17 Quijano 1992: 15

18 Quijano 1992: 15

mente de una manera innegable con las ciencias modernas y el control paulatino de la naturaleza al criterio de la voluntad del hombre moderno. El modo en que en el plano ético-político se despliega la racionalidad moderna siguiendo estos aspectos esenciales lo representa la dinámica de la autoconciencia del individuo libre que ordena el mundo social a partir de la gestión de sus intereses egoístas con los de los otros sujetos aislados.

El proceso de colonización es un efecto lógico —a ojos de Quijano— de una racionalidad moderna que “en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico”¹⁹ constituye la primera identidad geocultural que es América Latina y el capitalismo mundial hasta nuestros días. “Con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder”²⁰.

Esta breve presentación de algunos conceptos centrales de la decolonialidad de Quijano sirve para reconstruir nuestra historia colonizada. El debate anunciado con Hegel viene a continuación.

3. ¿Es Hegel colonialista?

Puede parecer poco elegante de mi parte que, en el contexto del natalicio de Hegel, comparta algunas citas de su obra que reflejan su pensamiento en torno a nosotros que, como sabemos, podrían causar malestar e indignación.

19 Quijano 2014b: 286

20 Quijano 2014b: 286

Podría enfrentar dichos comentarios sobre nuestra nula presencia en la historia universal eurocéntrica, o aquellos comentarios que parten de un desconocimiento del desarrollo de nuestras culturas ancestrales (como la azteca y la incaica, por ejemplo) e intentar superarlos negándolos (o cancelándolos) en tanto parten del prejuicio eurocéntrico y decimonónico de nuestro filósofo. Sin embargo, la pregunta que más nos cuestiona en tanto lectores respetuosos de la obra de un filósofo decisivo de la historia de Occidente es si acaso estos comentarios prejuiciosos se siguen de su sistema filosófico.

Me pregunto entonces si la filosofía de Hegel es colonialista en alguno de los sentidos que la decolonialidad contemporánea enfrenta. Es decir, si más allá de lo que explícitamente señala como el problema de la colonización del mundo moderno, podría ser un interlocutor que nos dé luces sobre los problemas de la colonialidad que enfrentamos ahora.

Antes de citar algunos párrafos sobre la colonización en la *Filosofía del derecho* que me permitirán ilustrar el sentido filosófico de nuestro concepto, reconstruiré brevemente el contexto filosófico-histórico en el que se aborda: estamos en el segundo momento de la Eticidad, en la sociedad civil, cuando el miembro de la familia ingresa como individuo o ciudadano burgués al sistema de las necesidades o al sistema capitalista en el que pierde la unidad sustancial. Cito este pasaje hegeliano un poco extenso:

(...) los momentos ligados en la unidad de la familia, en cuanto ésta es la unidad ética tal como se encuentra aún en su con-

cepto, deben ser separados de él para que alcancen una realidad independiente; de este modo se constituye el estadio de la *diferencia*. Expresado al principio de una manera abstracta, esto produce la determinación de la *particularidad*, que se relaciona por cierto con la *universalidad*, pero de manera tal que constituye su fundamento aún sólo interior y por lo tanto, sólo aparece en lo particular de modo formal. Esta relación reflexiva muestra, en primer lugar, la pérdida de la eticidad, o puesto que ella en cuanto esencia es necesariamente aparente (...), constituye el mundo fenoménico de lo ético, la sociedad civil ²¹.

Esta cita me permite subrayar algunas cuestiones generales básicas antes de entrar de lleno al concepto de colonización. En este oscuro pasaje nuestro autor utiliza términos técnicos que remiten a la *Ciencia de la Lógica*, en la que desarrolla entre otros, el concepto del concepto²². En la *Filosofía del derecho* el concepto es la voluntad libre que va desplegando sus tres determinaciones (universalidad, particularidad y singularidad) a medida que el texto avanza. El concepto de libertad pasa, pues, de la universalidad del Derecho Abstracto a la particularidad de la Moralidad y se desplegará en su singularidad en las figuras de la familia, la sociedad civil y finalmente el Estado, figuras de la Eticidad.

El paso o tránsito de la familia a la sociedad civil implica, sin embargo, una “pérdida de la eticidad” o de la vida ética. Digamos que en el desarrollo del concepto de voluntad libre, se pasa de la unidad ética de la familia, la del bienestar de los miembros de una familia unidos por

²¹ FD § 181

²² Cfr. Hegel 2015: 125-ss.

el sentimiento del amor, a un ámbito de la lucha por la sobrevivencia en la exterioridad de la sociedad civil o del mercado. Aquí se pierden los lazos éticos, se llega a la mayoría de edad y se experimenta la lucha por la sobrevivencia. En efecto, la sociedad civil es la sociedad capitalista o del sistema de las necesidades en la que la libertad de los individuos busca satisfacer sus intereses egoístas y de su subsistencia; se crea el mercado y se configura una “eticidad” que debe ser regulada por sus evidentes peligros deshumanizantes o irracionales. Uno de ellos es la consecuencia socio-económica que Hegel observó en su tiempo en la sociedad industrial moderna: el surgimiento de una clase social paupérrima a la que se llamó “plebe” (*Pöbel*) y que significó tanto un gran problema moral del capitalismo como un asunto político serio. Este es el contexto en el que surge el concepto de colonización. Leemos en el párrafo 248 de la *Filosofía del derecho* lo siguiente:

Esta ampliación de relaciones ofrece también el medio de la colonización [*Kolonisation*], a la cual —en forma esporádica o sistemática— tiende la sociedad civil avanzada [*ausgebildete bürgerliche Gesellschaft*]²³.

Está hablando Hegel aquí de una sociedad civil “desarrollada”, “formada”. La palabra *Bildung* resuena claramente en la cita y permite ubicar nuestro concepto en el marco de una interpretación civilizatoria de la colonización. Hegel menciona dos formas de colonización: la esporádica y la sistemática. La primera “se desarrolla principalmente en Alemania. Los colonos parten hacia América, hacia

23 FD § 248. “Dieser erweiterte Zusammenhang bietet auch das Mittel der Kolonisation, zu welcher -einer sporadischen oder systematischen- die ausgebildete bürgerliche Gesellschaft getrieben wird”.

Rusia, y pierden toda conexión con su patria, a la que no le dejan por lo tanto ningún beneficio” (FD, § 258, Z). La sistemática, que es la más importante para nosotros es:

[la colonización] dispuesta por el Estado, que mantiene una regulación consciente sobre los modos convenientes de ejecución. Este tipo de colonización aparece con frecuencia entre los antiguos, especialmente entre los griegos, donde el trabajo pesado no era realizado por los ciudadanos, cuya actividad se dirigía por el contrario a las cosas públicas. Cuando la población crecía hasta el punto de crear dificultades para su mantenimiento, se enviaba a los jóvenes a una nueva comarca, que a veces era especialmente elegida y a veces dependía de la casualidad del descubrimiento. En épocas más modernas no se han concedido a las colonias los mismos derechos que a los habitantes de la metrópolis, situación que ha dado lugar a guerras y finalmente a la independencia de las colonias, tal como lo muestra la historia de las colonias inglesas y españolas²⁴.

Esta comparación entre la colonización antigua y la moderna permite entender la justificación político-económica de la creación de colonias. En ambos contextos sociales, aunque en mayor medida en el moderno, Hegel observa una crisis del sistema de las necesidades o del funcionamiento del sistema capitalista, del mercado. La particularización de la libertad hace casi imposible que desde la propia sociedad civil —más allá de las instituciones que en su seno buscan gestionar las crisis socio-económicas— se logre cierta estabilidad. Surge la colonización que “[p]or su intermedio la sociedad proporciona a una parte de su población un retorno al principio familiar

24 FD, § 258, Z

en otra tierra, y se da a sí misma una nueva demanda y un nuevo campo para su trabajo” (FD, § 258).

La colonización como momento necesario en el desarrollo de la sociedad civil nace, no lo olvidemos, de la crisis espiritual de la pérdida de la eticidad, un aspecto de la negatividad de la propia sociedad civil que debe ser superado (es decir, nuevamente negado) por el Estado.

Hasta aquí vemos, en efecto, una correspondencia entre la reconstrucción filosófico-histórica del proceso colonizador (o civilizatorio) por parte de Hegel con la crítica de la colonialidad del poder establecida por Quijano. En ambos casos se presenta el proceso de colonización como momento necesario del despliegue de la racionalidad moderna. Pero también se subraya el contexto crítico del desarrollo espiritual en el que surge este proceso histórico; de ahí su ambigüedad en la exposición hegeliana: por un lado se debe superar para retomar la unidad ética perdida, pero por otro lado, ha servido de experiencia formadora el choque cultural que ha constituido también nuestra propia identidad que guarda en sí el trauma de la violencia de nuestro origen y de nuestra inserción en la historia de Occidente. ¿Qué hacer con este diagnóstico trágico de nuestra historia? ¿Qué se puede rescatar de la exposición dialéctica en la que Hegel nos ha presentado la necesidad de la violencia colonizadora?

Para responder estas preguntas tendré que dar un paso atrás en la exposición de la *Filosofía del derecho* (hacia la familia, ahí donde se vive la primera unidad espiritual) para establecer el lazo esencial con la exposición del pleno reconocimiento mutuo de la *Fenomenología del espíritu*.

En el § 158 de la *Filosofía del derecho* dice Hegel:

La familia, en cuanto sustancialidad inmediata del espíritu, tiene como determinación suya el amor, (*die Liebe*) la unidad en que el espíritu se siente (*sich empfindende Einheit*), de modo que la disposición (*Gesinnung*) es poseer la autoconciencia de su individualidad en esta unidad como esencialidad que es en sí [y] para sí, para ser en ella no como una persona para sí, sino como miembro (Hegel, 2010: 121).

El amor (*Liebe*) es un concepto que en los escritos de juventud de Hegel constituye el germen de lo que vendrá a ser luego el concepto de espíritu (*Geist*). También en su obra temprana y en relación con el amor se comienza a abordar el concepto de reconocimiento que se retoma luego en la sección Autoconciencia de la *Fenomenología del espíritu* en donde Hegel ofrece “este puro concepto del reconocimiento” (Hegel 1967: 115) y retoma la dinámica del reconocimiento mutuo de tal forma que se logra por su mediación lo que la autoconciencia busca que es su autonomía e identidad. Cito a Hegel:

Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente (Hegel 1967: 114-115).

Si ya en la perspectiva de la filosofía de la conciencia se retoma la noción de reconocimiento, con mayor razón se puede utilizar ese concepto como telón de fondo en la reconstrucción de las figuras sustanciales de la eticidad que más adelante desarrollará Hegel, como la familia, la

sociedad civil y el Estado. Digamos que en lo que respecta al lugar del concepto de colonización podemos señalar que es el escenario en el que predomina sólo la lucha por el reconocimiento, con toda la violencia que produce el deseo por que el otro reconozca mi propia identidad, sin llegar todavía al momento de la eticidad del reconocimiento mutuo y pleno.

4. Conclusión

El título de esta charla (“Superar a Hegel”) hace referencia al concepto de *Aufhebung*. Este concepto ha tenido diversas interpretaciones. La llamada hermenéutica-filológica que presta atención a la ambivalencia semántica, representada por autores como Jean Hyppolite, señala que este término significa estas tres cosas “negar, conservar, elevar”. La *Aufhebung* expresa el proceso de la negatividad determinada que es el corazón de la dialéctica hegeliana. Esto se evidencia entre otros procesos en la exposición de la experiencia de la conciencia en su *Fenomenología del espíritu*. Vemos que la *Aufhebung* permite el paso de una figura de la conciencia a otra superior que no niega del todo lo negado previamente, sino que también lo conserva y eleva (lo asume), siempre en un constante desarrollo. Esta es, sin embargo, solo una posible interpretación, la interpretación clásica que ha recibido como principal crítica el exceso hegeliano de conciliación.

Propongo, pues, una lucha por el reconocimiento hermenéutico de las distintas aproximaciones a la obra de Hegel y a sus aspectos más problemáticos como el de la colonización. La interpretación decolonial de la *Aufhebung* iría

en contraposición a la interpretación clásica ya expuesta pues subraya el problema de la asimilación como resultado de un falso ‘reconocimiento’, una victoria de la visión eurocéntrica de la filosofía que nos mantendría en un lugar de subalternidad.

De esta forma replanteamos el problema en torno a la colonización ya no enfrentándonos a Hegel y a lo que desde su contexto particular del siglo XIX pudo haber afirmado, y más bien actualizamos su pensamiento en el debate entre las diversas interpretaciones que entre el sabotaje y la apropiación le dan sentido al pensamiento de uno de los filósofos más importantes de la historia de la humanidad.

Bibliografía

Filosofía del Derecho de Hegel:

HEGEL, G.W.F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Tomo VII. (Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt/M: Suhrkamp (Theorie-Werkausgabe).

HEGEL, G.W.F. (1988). *Principios de la filosofía del derecho*. (Trad.: Juan Luis Vermal) (2ª. ed.). Barcelona: Edhasa.

Bibliografía secundaria:

Amengual, Gabriel (2021). *La libertad en su realización. La Filosofía del Derecho de Hegel*. Granada: Editorial Comares.

Dussel, Enrique (2013). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Docencia.

Hegel, G.W.F. (2015). *Ciencia de la Lógica. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto* (1816). [Trad.: Félix Duque]. Madrid: Abada Editores.

Maldonado-Torres, Nelson (2008). *Against war: Views from the underside of modernity*. Durham y Londres: Duke University Press.

Mignolo, Walter (2000). “Diferencia colonial y razón postoccidental”, pp. 3-28. En: Castro-Gómez, Santiago (ed.) *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Universidad Javeriana.

Mignolo, Walter (2005). *La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.

Quijano, Aníbal (2014a). “Colonialidad del poder y clasificación social”, pp. 285-327. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso.

Quijano, Aníbal (2014b). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, pp. 777-828. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso

Quijano, Aníbal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, pp. 11-20. En: *Perú Indígena* 13 (29).

Táíwò, Olúfẹ́mi (2022). *Against decolonisation: taking African agency seriously*. Londres: Hurst & Company, International African Institute.

LA CRÍTICA DECOLONIAL A LA DIALÉCTICA DEL RECONOCIMIENTO: UN DIÁLOGO ENTRE HEGEL Y FANON¹

Miguel Nación

Introducción

El concepto de reconocimiento ocupa un lugar central en la filosofía de Hegel y ha sido releído críticamente por autores contemporáneos como Habermas y Honneth. Para Hegel el reconocimiento tiene un papel fundamental en la constitución de la autoconciencia desde el momento en que, en la *Fenomenología del Espíritu*, llega a la conclusión que la determinación de la autoconciencia solo se realiza en un proceso dialéctico, donde el sujeto necesita ser reconocido por otro sujeto para afirmarse y validar su condición de ser autosuficiente. De este modo, la estructura formal del reconocimiento es una relación intersubjetiva. No obstante, históricamente la intersubjetividad deviene en una relación desigual y jerárquica entre auto-

¹ Texto original

conciencias, lo que impide una validación mutua. Esto se ejemplifica en la dialéctica entre el señor y el siervo.

En tiempos más recientes, Habermas incorpora la noción de reconocimiento a su Teoría de la Acción Comunicativa. En este marco, plantea que el diálogo racional y democrático es el medio para validar las pretensiones e intereses de los grupos sociales, y construir la esfera social pública como espacio intersubjetivo de validación mutua entre ciudadanos libres e iguales. Tiempo después, Honneth recupera el tema de la intersubjetividad para subrayar el papel que tiene de principio normativo y empíricamente observable en el sostenimiento de la justicia y la formación de la identidad personal. A través de la lucha por el reconocimiento en esferas como el amor, el derecho y la solidaridad, los sujetos buscan formarse como individuos plenos y libres.

En el debate contemporáneo el concepto de reconocimiento es crucial para pensar la identidad, la libertad y la intersubjetividad dentro de la tradición filosófica occidental. En el caso de la identidad, el concepto cumple la función de mediador para el logro de una identidad auténtica construida intersubjetivamente. Esto tiene una implicancia para la libertad. Ella ya no puede ser mera autonomía individual, sino que demanda la participación en relaciones de reconocimiento recíproco. En este sentido, la intersubjetividad se convierte en el tejido normativo y comunicativo donde se configuran los sujetos libres y sus relaciones sociales.

A pesar del valor del concepto de reconocimiento en la Teoría Crítica y en el debate actual sobre la libertad y

la justicia, el alcance del concepto está fuertemente enmarcado dentro de los límites de la historia europea. En consecuencia, su alcance crítico se ve limitado frente a condiciones históricas no-europeas o postcoloniales. En las sociedades con un pasado de dominio colonial, las relaciones se forman a partir de una oposición radical entre el sujeto colonizado y el sujeto colonizador. Esta oposición impide que asumamos algún tipo de igualdad entre ambos, tal como la que existe entre los sujetos que pretenden reconocimiento mutuo. Esta oposición radical se materializa en identidades coloniales racializadas que determinan un orden jerárquico entre sujetos radicalmente diferentes.

Desde el contexto postcolonial, Frantz Fanon describe el desencuentro radical entre el colonizado y el colonizador en sus obras *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la Tierra*. De acuerdo con Fanon, desde la mirada del colonizador el colonizado no es un sujeto, sino otro objeto en el que se materializan todos los prejuicios que delinean la frontera de la humanidad. Por eso, la identidad racializada para el colonizado se experimenta como un sufrimiento alienante que lo deshumaniza.

La desigualdad entre el colonizado y el colonizador aparentemente se asemeja a la desigualdad entre el sirvo y el señor. En ambas relaciones el poder se distribuye desigualmente y esto se vive como una relación jerárquica. Aquí, para Hegel, el sentido de la lucha lo da el ideal del reconocimiento recíproco, que subyace a la determinación de la libertad individual. No obstante, con Fanon podemos criticar la respuesta hegeliana sobre la base del contexto postcolonial. En este sentido, nos preguntamos:

¿puede la dialéctica del reconocimiento hegeliana —basada en el trabajo y la reciprocidad— satisfacer las condiciones de autodeterminación de las identidades coloniales y racializadas? Siguiendo lo dicho por Fanon, se sostiene que la experiencia postcolonial y el sufrimiento de la identidad racializada revela los límites del modelo hegeliano y lleva a plantear ideales como la descolonización antes que el reconocimiento.

El artículo desarrolla, primero, la dialéctica hegeliana del reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*; luego, pasa a abordar la identidad del colonizado en Fanon a partir de su obra *Piel negra, máscaras blancas*; para finalizar con las críticas decoloniales al reconocimiento y señalar los límites de este. De este modo, se apuesta a que el diálogo entre Hegel y Fanon permita comprender cómo las estructuras del orden colonial desbordan el marco del concepto de reconocimiento y exigen repensar la libertad desde una perspectiva decolonial

Asimismo, el enfoque del trabajo es filosófico-hermenéutico y crítico-comparativo. Su objetivo es la reconstrucción conceptual de dos tradiciones de pensamiento —la dialéctica hegeliana y la crítica decolonial fanoniana— para examinar los límites del reconocimiento como categoría normativa en contextos poscoloniales. Metodológicamente, el análisis sigue tres momentos articulados: primero, la exposición reconstructiva de la dialéctica del reconocimiento entre señor y siervo, donde se busca precisar los supuestos ontológicos y normativos que sustentan la noción hegeliana de autoconciencia y libertad. Segundo, la interpretación crítica de la experiencia del sujeto colonizado como un límite de la teoría hegeliana,

donde Fanon traslada el problema del reconocimiento del plano intersubjetivo al plano ontológico. Y tercero, se contrastan las perspectivas hegeliana y fanoniana para evidenciar la insuficiencia del modelo del reconocimiento y proponer la descolonización como horizonte alternativo de libertad y subjetividad.

1. El reconocimiento entre señor y siervo: La autodeterminación por el trabajo

El concepto de reconocimiento constituye uno de los aportes principales de Hegel a la reflexión contemporánea sobre la identidad personal, la intersubjetividad y la estructura normativa de la sociedad. Por ejemplo, Habermas ha destacado que la autoconciencia en Hegel no es una unidad reflexiva pura, sino una relación intersubjetiva basada en el reconocimiento recíproco. Sobre la base de ella interactúan lenguaje, trabajo y normas jurídicas para la formación del Espíritu autoconsciente. Solidario con esta idea es Honneth, quien vincula la relación de reconocimiento con tres principios: amor, igualdad jurídica y solidaridad. En ellos los sujetos buscan ser reconocidos superando las patologías que lo impiden, para alcanzar niveles más maduros de integración social.

Se puede ubicar los orígenes del concepto de reconocimiento en los primeros intentos por sistematizar la vida ética, en los escritos de Jena (1802/03), y luego, en la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y la *Filosofía del Derecho* (1821). En el caso de la *Fenomenología* el reconocimiento estructura la formación de la conciencia, que desarrolla el camino de la experiencia, desde la singularidad sensible

hasta el saber absoluto. Esto lo hace como resultado de un proceso en el que se conectan simétricamente reflexividad e intersubjetividad. En la transición del capítulo de la *Conciencia* a la *Autoconciencia* Hegel señala que el reconocimiento unilateral es insuficiente para los propósitos del sujeto: la autodeterminación. La autoconciencia necesita de otra autoconciencia para que se niegue a sí misma (niegue su propia voluntad), de modo tal, que otorgue legitimidad a las pretensiones de la autoconciencia. Esta relación entre ambas autoconciencias es mutuo y simultáneo, y constituye el concepto de Espíritu. Sin embargo, la experiencia del reconocimiento está marcada por la unilateralidad y la desigualdad, impidiendo así, la reciprocidad necesaria. La relación entre el señor y el siervo es el ejemplo de ello y, de ahí, su fracaso. Y, a pesar de ello, de esta experiencia fracasada se obtiene alguna forma de reconocimiento: la que ofrece la experiencia del trabajo, en donde el trabajador, el ser dependiente, se reconoce a sí mismo en su propia obra.

En la *Fenomenología del Espíritu*, el capítulo de la *Verdad de la certeza de sí mismo* presenta el problema de la determinación de la autoconciencia enfrentada a otra autoconciencia: ¿cómo la conciencia puede dar cuenta de sí en relación con el otro?, o, ¿qué tipo de relación debe la conciencia establecer con el otro para así poder justificar su condición de tal? Hegel plantea posibilidades de esa relación. El deseo o la apetencia es la primera forma de relación con el otro. Sin embargo, el deseo como relación fracasa al determinar a la conciencia como un sujeto orgánico o biológico, pero no diferente a la naturaleza. La mediación que se requiere debe implicar la autodetermi-

nación del género específico de la conciencia. Por eso, Hegel llega a un contexto nuevo. El fracaso del deseo implica una transición hacia el escenario donde la conciencia tendrá en frente a otro que es también conciencia. “En cuanto, una autoconciencia es el objeto, este es tanto yo como objeto. Aquí ya está presente para nosotros el concepto de Espíritu” (Hegel, 2010, p. 113).

De esta forma, el problema de la determinación de la conciencia se convierte en el problema de la intersubjetividad. La determinación de la conciencia se transforma en autodeterminación de sí a través de otro que es también una autoconciencia que busca autodeterminarse. En la autodeterminación de las autoconciencias se transita a un nivel diferente que determina el género específico de la realidad humana. “Más tarde vendrá para la conciencia lo que el Espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo” (Hegel, 2010, p. 113). Entonces, la pregunta del capítulo queda así: ¿qué relación intersubjetiva implica la posibilidad de la autodeterminación de la autoconciencia en el nivel de la realidad humana?

Ambas conciencias se toman como tales, por eso se afirman como autoconciencias y buscan que el otro valide esta afirmación. Hegel presenta el modelo de esta relación: el reconocimiento mutuo, que permita tanto la autodeterminación de sí como autoconciencia y, a la vez, la autodeterminación de sí en el otro. Esta relación solo será posible en un doble movimiento: “El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas

autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, solo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo (...)" (Hegel, 2010, p. 114). La relación de reconocimiento consiste en la mutua determinación de cada autoconciencia por la otra. En esta mutua determinación cada autoconciencia es a la vez el medio y el extremo de la relación de reconocimiento. La búsqueda de autodeterminación de la autoconciencia se realiza a través de la otra autoconciencia; de modo que, el movimiento pasa de un extremo al otro para volver al punto de partida: la autoconciencia, pero determinada como tal para sí y en el otro. "Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediate que es para sí, pero que, al mismo tiempo, solo es para sí a través de la mediación. Se reconocen como reconociéndose mutuamente" (Hegel, 2010, p. 115).

El encuentro entre autoconciencias está signado por la mutua relación de tomarse a sí misma como una singularidad desvinculada del otro. Ambas autoconciencias se toman a sí mismas como desvinculadas de todo lo que está determinado por otro, ya que se asumen independientes. Cada una de ellas toma al otro como dependiente y a sí misma como independiente. Por eso, la acción hacia el otro implica la muerte de éste mientras que para sí implica arriesgar la propia vida. Es decir, el encuentro entre autoconciencias independientes implica la lucha a muerte. Solo con la lucha a muerte la certeza de sí, la independencia de la autoconciencia, se confirma como verdad para sí y en la otra. No obstante, la muerte del otro no genera

mediación posible y, por eso, no realiza la certeza de sí en la verdad de la autoconciencia.

Pero, con ello (el desprecio por la vida), desaparece del juego del cambio el momento esencial, consistente en desintegrarse en extremos de determinabilidades contrapuestas; y el término medio coincide con una unidad muerta, que se desintegra en extremos muertos, que simplemente son y no son contrapuestos; y los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la conciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas. (Hegel, 2010, p. 117)

La conclusión del encuentro de las autoconciencias independientes es que la vida es esencial para la autoconciencia tanto como la certeza de sí, vale decir, su independencia. A partir de aquí Hegel señala el desdoblamiento de la autoconciencia en dos formas. La primera es la forma pura de la autoconciencia que se expresa en su independencia pura; y la segunda es una forma de coseidad que no es para sí sino para otra. Ambas son esenciales y contrapuestas: “una es la conciencia independiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo” (Hegel, 2010, pp. 117).

El señor es una autoconciencia o la conciencia para sí al relacionarse en forma inmediata con el objeto de la apetencia (deseo) y con la conciencia que tiene a la coseidad como esencia. A su vez, se relaciona en forma mediata con la otra conciencia a través del objeto, y con el objeto a través de la otra conciencia. El objeto en tanto cosa es independiente del señor, mientras que la otra conciencia en

tanto ser viviente para otro es dependiente. Sobre ambos se levanta el señorío: sobre el objeto como deseo de consumirlo; y sobre la otra conciencia como autoconciencia pura. Por otro lado, el siervo es la mediación por la cual el señor se relaciona con el objeto. La relación entre el siervo y el objeto es la de una autoconciencia frente al objeto, pero a diferencia del señor, el siervo no busca consumir el objeto, sino que lo transforma, y, gracias eso, el señor puede consumirlo.

El señor alcanza reconocimiento en la relación de goce del objeto y a través del siervo en tanto ser dependiente. Asimismo, en la transformación del objeto como en la relación de dependencia, el siervo alcanza su ser para sí, vale decir, reconocimiento. Ambos, señor y siervo, actúan sobre el otro, donde el otro es mediación del reconocimiento y, por eso, extremo opuesto del otro: el siervo respecto del señor, y el objeto respecto del siervo. En este sentido, ambos son autoconciencias, no obstante, el señor es una autoconciencia pura que no acepta vínculos de dependencia, mientras que el siervo es una autoconciencia lastrada por la dependencia al objeto. Hegel apunta que a ambos les falta pasar por el momento donde el señor haga contra sí mismo lo que ha hecho contra el otro, y el siervo haga contra el otro lo que ha hecho contra sí mismo; vale decir, que el señor limite su goce frente al otro mientras que el siervo limite el goce del otro al igual que él limitó el suyo. Por eso, este momento es un reconocimiento unilateral y desigual.

El reconocimiento incompleto entre señor y siervo lleva al primero a una conclusión opuesta a la verdad del concepto de señorío. El objeto que media entre el concepto

del señor y su certeza de sí es el siervo. Así, la verdad de la absoluta independencia es la dependencia del objeto. Es decir, la relación del señorío con el objeto no es el goce absoluto, sino la transformación del objeto, de modo tal, que el objeto no es negado por completo, sino que muestra independencia. En el caso del siervo también sucede una inversión de lo que es. Inicialmente el siervo era lo opuesto de la autoconciencia, vale decir, tenía la forma de la coseidad y era dependiente del objeto. Pero, el reconocimiento mediado por la relación con el señor lleva al siervo a la autoconciencia, o, como lo afirma Hegel, a retornar “sobre sí misma como conciencia repelida sobre sí misma”. Y aquí ya hay una forma de independencia del objeto.

La autoconciencia alcanzada en la servidumbre mantiene al señorío como la verdad del ser para sí de la autoconciencia. El señorío no deja ser la independencia absoluta y, por eso, no puede identificarse con la independencia del siervo. O, como dice Hegel, aún la verdad de la autoconciencia, que es para la autoconciencia servil, no es todavía en ella. Y no obstante esto, la conciencia servil ha experimentado el señorío a través del miedo a la muerte. A través del miedo a la muerte el señor determinó la dependencia del siervo y realiza su servidumbre en el trabajo, lo cual lleva al siervo a superar la mera existencia natural (Hegel, 2010).

En la relación del trabajo, el siervo experimenta la independencia del objeto; mientras que el señor se relaciona con el objeto por medio de la apetencia o deseo que consume al objeto por completo. Al consumir el objeto la mediación del señor desaparece, porque desaparece el objeto del deseo; en cambio en el trabajo el objeto de la

autoconciencia servil permanece, ya que el trabajo, al ser deseo reprimido o desaparición contenida, mantiene la independencia del objeto. Es aquí donde Hegel señala el papel formativo del trabajo: la subsistencia del objeto en el trabajo hace del objeto el término medio por el cual el siervo alcanza su ser para sí. Solo en la conciencia del siervo el objeto de su trabajo puede confirmar su independencia.

La dialéctica del señor y el siervo expresa el fracaso del reconocimiento unilateral porque no satisface la mediación recíproca entre autoconciencias, y, por ello, es incapaz de superar las tendencias egoístas y alcanzar la universalidad, vale decir, una integración de perspectivas teóricas y prácticas más amplias. Superar la unilateralidad supone el perdón mutuo y el reconocimiento simultáneo de que ambas partes son iguales en su diferencia. Esto se lleva a cabo en forma dinámica, como un proceso continuo que requiere mantenimiento, crítica y reafirmación constante, de modo tal que exprese el movimiento del Espíritu hacia la libertad de la autoconciencia pasando por los diversos momentos de integración y ruptura. Lo que comienza con la fracasada relación entre señor y siervo avanza desde el estoicismo y el escepticismo hacia la integración de lo eterno y lo pasajero en la razón. El momento culminante de este movimiento es la reconciliación que supera la oposición entre el bien y el mal, y se realiza en el marco ético y religioso de una comunidad, donde “Dios se manifiesta en la comunidad humana en el mismo momento en que la posibilidad del mal es aceptada y quien incurre en él es perdonado.”

El reconocimiento mutuo entre autoconciencias es esencial para la constitución de la ética intersubjetiva,

donde cada autoconciencia se reconoce como un “yo” que confirma su independencia en el otro. De este modo, aseguran su libertad y se evitan mutuamente la imposición unilateral de la identidad. A través del trabajo el esclavo logra superar inicialmente la unilateralidad de la relación de dominación para alcanzar cierta autoconciencia de su propia racionalidad y libertad; pero este proceso no culminará hasta que la razón consciente de sí se reconozca en la vida de un pueblo, donde el individuo se identifica con el Espíritu universal y las leyes de la comunidad.

La norma ética implicada en el reconocimiento recíproco es la autorrealización. Esto significa que uno solo puede autorrealizarse en tanto sucede el reconocimiento recíproco del otro. No reconocer al otro implica frustrar mi propia expectativa normativa, porque una autoconciencia solo deviene tal en el reconocimiento recíproco. Por eso, el criterio normativo de la autorrealización tiene un carácter recíproco e intersubjetivo, y, por eso, solo puede efectuarse en la interacción con el otro.

Después del reconocimiento fracasado entre el señor y el siervo Hegel nos lleva al lenguaje de la confesión y el perdón, en donde se puede consolidar el reconocimiento recíproco constituyéndose el sí mismo y el otro en un movimiento dialéctico de ruptura y encuentro. A través del lenguaje de la confesión la autoconciencia se relaciona con la universalidad en tanto reconoce su mal y abre el camino hacia el perdón y el encuentro con el otro. Lo que no significa el fin del movimiento dialéctico, sino la apertura a nuevas formas de estar con el otro, acogiendo la fractura y la diferencia.

2. La identidad del colonizado: el otro opuesto del sujeto

En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon describe la identidad del sujeto colonizado como una imposición externa desde la mirada del sujeto colonizador. Para Fanon el colonizado y el colonizador son el negro y el blanco, respectivamente. En este sentido, la mirada del blanco actúa sobre el negro imponiendo una imagen distorsionada que lo define y lo limita. El blanco como sujeto colonizador observa al negro para clasificarlo, juzgarlo y reducirlo a la condición de objeto. De esta forma, la mirada del colonizador despoja de la subjetividad y de la humanidad al colonizado.

La mirada del colonizador fija, define y encierra en un esquema racial y corporal ajeno al colonizado. En otros términos, la mirada del blanco produce al negro; y este vive esa identidad racializada como una imposición degradante de su humanidad. Desde el momento mismo del nacimiento ser negro implica ser objeto frente a un sujeto blanco. La relación entre negro y blanco es una relación colonial, donde la identidad de ambos está mediada por el otro. El negro vive su identidad desde la absoluta diferencia de ser objeto frente a un sujeto. Por eso, no es otro sujeto, sino un otro absoluto, vale decir, la otredad del sujeto colonizador blanco. De ahí que entre negros y blancos no haya un medio para el reconocimiento mutuo.

En una sociedad racializada la relación entre negros y blancos es entre diferentes, opuestos, y, además, desiguales; porque la imposición de la identidad colonizada se hace desde la perspectiva dominante. El dominio colonial

como relación entre desiguales despoja de la subjetividad al negro. De este modo, éste no tiene agencia en la definición de su identidad y asume una posición pasiva sobre la cual el único sujeto, el colonizador blanco, lo define, lo clasifica y lo juzga. Al respecto, Fanon señala: “El Negro no tiene más ser que el de la relación con el Blanco. Algunos mencionan que la relación entre ambos es siempre de doble sentido. Yo respondo que es falso. El Negro no tiene existencia ontológica a los ojos del Blanco” (F. Fanon, 2009, p. 109). En una sociedad donde la relación colonial esté abolida, el negro se relacionaría con el blanco desde su propia capacidad de afirmación; pero al no ser esa la situación, la relación entre ambos solo sirve de medio de dominación para confirmar la objetivación y pérdida de autonomía del sujeto colonizado.

Fanon llama a la experiencia de la identidad colonial del negro una sobredeterminación externa. El negro vive su identidad sobredeterminada como negación de su capacidad subjetiva de afirmarse. Solo el blanco tiene esta capacidad ya que es el único sujeto en la relación colonial. Entonces, la identidad del negro es definida desde el otro, vale decir, desde el blanco. Es así que los prejuicios y estereotipos raciales se convierten en la identidad del negro. Así, la sobredeterminación de la identidad consiste en la formación de una apariencia sustentada en la negación de la subjetividad del sujeto colonizado. En esta línea Fanon señala: “No soy esclavo de la ‘idea’ que los otros tienen de mí, sino de mi apariencia” (F. Fanon, 2009, p. 110). Esta apariencia del negro construida desde la dominación colonial se materializa en descripciones como: ser negro es ser inferior o ser bárbaro, o, ser tomado como una latente amenaza a todo lo civilizado y al progreso.

La consecuencia de la identidad sobredeterminada es el sentimiento de inexistencia y de inferioridad del sujeto colonizado. A través de su identidad, el negro es consciente de su cuerpo en una forma negativa. El cuerpo es percibido como un objeto extraño y amenazante que, en lugar de ayudar a formar una identidad integral, se aliena del sujeto colonizado. Este experimenta su propio cuerpo como un esquema epidérmico-racial. Esto significa que su identidad ya no se define por su humanidad o por su ser integral, sino por su piel y los estereotipos raciales asociados a ella. Fanon enfatiza que la perspectiva dominante de la sociedad colonial es una mirada racializadora que deshumaniza el cuerpo del colonizado para convertirlo en un símbolo racial cargado de los prejuicios del colonizador.

Junto con la alienación de su cuerpo convertido en un esquema epidérmico-racial, el negro experimenta la fragmentación de su ser. Aquí Fanon habla en primera persona para explicar cómo la vivencia de ser negro implica la pérdida de su individualidad para convertirse en un símbolo y/o representante de su raza. “Yo era a la vez responsable de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis ancestros. Me recorría con una mirada objetiva, descubría mi negrura, mis caracteres étnicos, y me machacaban los oídos la antropofagia, el retraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y sobre todo, sobre todo, aquel negrito del África tropical” (F. Fanon, 2009, p. 113). Así, la fragmentación del ser para el negro significa perder su individualidad y experimentar una forma de alienación: la experiencia de su identidad racial como una imposición de su piel y desde el pasado sedimentada de su raza.

La vivencia de la identidad racializada en el sujeto colonizado se experimenta como una lucha interna, en la que se busca reconciliar el deseo de afirmar su humanidad con la imagen que se le impone desde afuera. Otra vez Fanon habla en primera persona de esta vivencia:

Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos. (...) Quería ser hombre y nada más que hombre. Algunos me relacionaban con mis ancestros, esclavizados, linchados: decidí asumirlo. A través del plan universal del intelecto comprendí ese parentesco interno; yo era nieto de esclavos por la misma razón que el presidente Lebrun lo era de campesinos dúctiles y sumisos. (F. Fanon, 2009, p. 113)

Sin embargo, la sociedad colonial demanda del sujeto colonizado que actúe de acuerdo con los patrones dominantes. Esto puede significar dos sentidos diferentes, pero ambos negativos para la afirmación de la subjetividad del negro. En un sentido, la demanda es actuar de acuerdo con la identidad sobredeterminada del negro, es decir, reproducir los estereotipos y prejuicios dominantes. En el otro sentido, la demanda es actuar de acuerdo con los patrones de vida del sujeto dominante, vale decir, vivir imitando al blanco. En ambos casos no existe una salida viable para la identidad del sujeto colonizado, ya que ser negro es asumir la negación de su subjetividad e implica el rechazo de los negros que imitan la vida del blanco. Mientras que vivir imitando al blanco implica el rechazo de su ser negro profundizando la fragmentación y la lucha internas. De este modo, la experiencia de la identidad del negro se caracteriza por el aislamiento y la desesperación.

En el negro el deseo de afirmar su humanidad termina siendo contraproducente. Este deseo lo lleva a asumir patrones de la sociedad dominante, como costumbres, valores y formas de vida del blanco; y, en un grado máximo de alienación, incluso a rechazar y odiar la identidad negra. En este sentido, la aspiración máxima es acercarse lo más posible a ser blanco casándose con blancos y lograr que los hijos vayan diluyendo su raza negra. Como consecuencia del deseo del sujeto colonizado se pierde la solidaridad racial y cultural que sostiene las posibilidades de resistir el dominio colonial. En resumen, los negros no quieren ser negros. Más bien, aspiran a pasar por blancos; y, por eso, rechazan cualquier vínculo que los identifique con su raza. Fanon vive esta experiencia de su identidad como una lucha interna. Por un lado, desea afirmarse como negro y reivindicar su identidad racial, mientras se enfrenta al dolor de ser rechazado por aquellos que comparten su experiencia de opresión. Este conflicto lo lleva a cuestionar su lugar en el mundo y a sentirse atrapado en un círculo de exclusión. Así lo expresa:

La vergüenza. La vergüenza y el desprecio de mí mismo. La náusea. Cuando se me quiere, se me dice que es a pesar de mi color. Cuando se me odia, se añade que no es por mi color... Aquí o ahí soy prisionero de un círculo infernal. Doy la espalda a esos escrutadores de antes del diluvio y me aferro a mis hermanos, negros como yo. Horror, ellos me rechazan. Ellos son casi blancos. Y además quieren casarse con una blanca. Tendrán niños ligeramente morenos... Quien sabe, poco a poco, quizá. (F. Fanon, 2009, p. 116)

La identidad alienada del negro es un síntoma de la incapacidad del sujeto colonizado por afirmar su ser. Esto

implica carecer de los medios de expresión para resistir el lenguaje de la dominación. Así, la identidad del colonizado descansa sobre la destrucción de las estructuras culturales, sociales y espirituales que podrían permitirle al colonizado construir su ser desde su propia cosmovisión. De este modo, el mundo colonial se sustenta en la imposibilidad de la afirmación ontológica del sujeto colonizado. No es posible ninguna afirmación del ser para el negro dentro del mundo colonial. Ambos son excluyentes, porque el mundo colonial implica una cosmovisión que vacía de sentido al sujeto colonizado, constantemente escindido entre su deseo de afirmar su humanidad y el rechazo de su identidad.

La oposición entre racionalidad e irracionalidad ejemplifica bien la exclusión mutua entre el mundo colonial y el sujeto colonizado. En la sociedad colonial el negro no tiene posibilidad alguna de expresarse a través del lenguaje racional. El lenguaje racional entendido como el sistema de pensamiento lógico y universal es una herramienta de dominación que clasifica y separa a su opuesto: lo irracional. Esta clasificación es también una jerarquía porque subordina lo irracional a lo racional. En la sociedad colonial el hombre blanco se expresa a través de la razón. En ella encuentra el medio de identidad y relega al negro a lo irracional, a lo salvaje y bárbaro. Y, no obstante, el lenguaje racional es caracterizado como rasgo universal de todo ser humano sin distinción de razas. Por eso el hombre negro es teóricamente un ser humano, pero en la práctica se le niega la posibilidad de participar plenamente en el mundo racional.

Sin embargo, el negro ha sabido hacer de la marginación un espacio de resistencia. La irracionalidad desde la

perspectiva de la resistencia anticolonial no es lo opuesto de la razón, sino lo diferente. El negro encuentra en la irracionalidad una forma de ruptura con los sistemas de pensamiento impuestos por el hombre blanco. Así, este espacio de ruptura y diferencia permite al hombre negro afirmar su identidad y su humanidad sin estar sujeto a las normas de la racionalidad blanca. Además, le permite resistir a las demandas de adaptación a la cultura dominante, pero, sobre todo, recurrir a su propia cultura, historia y espiritualidad como el ritmo, la emoción y la conexión con la naturaleza. En la irracionalidad el negro se descubre diferente al blanco, no como un inferior.

3. Las críticas decoloniales al reconocimiento hegeliano

Desde la experiencia de la identidad del sujeto colonizado descrita por Fanon, se puede criticar la pertinencia de la dialéctica del reconocimiento entre señor y siervo para entender los contextos postcoloniales. El señor y el siervo son sujetos, por eso, la relación entre ambos es intersubjetiva. En cambio, la relación entre el colonizador y el colonizado consiste en una relación entre un sujeto y un objeto. El colonizador cumple el papel de sujeto que impone su mirada sobre el colonizado. Esta mirada produce un objeto que no puede cumplir ninguna función de agente, ni puede dar sentido a su propia acción.

En Hegel, la relación entre señor y siervo es el resultado del encuentro de dos autoconciencias que buscan la autodeterminación para confirmar su autosuficiencia respecto del otro. La posibilidad de que esta confirmación se realice supone el reconocimiento del otro. No obstan-

te, este ideal normativo se ve frustrado porque el encuentro entre ambas autoconciencias consiste en una lucha a muerte que concluye en una relación desigual: el señor y el siervo. Entonces, queda el ideal ético-político del reconocimiento mutuo como orientador para corregir las relaciones desiguales.

Para Fanon el problema de la desigualdad en los contextos poscoloniales no puede entenderse en los términos hegelianos. La desigualdad entre el colonizado y el colonizador es producida por la mirada que éste impone sobre el primero. La mirada del colonizador produce al otro de la relación y lo clasifica como su opuesto absoluto. Es decir, lo define como objeto frente a un sujeto. Entonces, la relación de desigualdad entre colonizador y colonizado no es carácter ético-política, sino ontológica. El colonizador y el colonizado no son iguales por un encuentro histórico, sino por el mundo colonial donde existen y son definidos en una relación desigual y de subordinación.

La desigualdad ontológica entre colonizador y colonizado sirve para impugnar el carácter mediador del trabajo en la relación entre el señor y el siervo en los contextos postcoloniales. Para Hegel el trabajo es la relación que caracteriza al siervo. A través del trabajo, el siervo se relaciona con el señor y aprende a limitar su deseo a la vez que impone su dominio sobre el objeto. Así, el siervo aprende los elementos básicos de la relación de interdependencia: limitar su deseo para ser libre. No obstante, el siervo aún permanece dentro de la relación de subordinación y desigualdad, por lo que la libertad que reconoce aún está esencialmente en el señor. El papel que juega el trabajo consiste en dar un paso más en el camino de des-

cubrimiento del significado práctico de la libertad, y para ello, aún tiene que llegar a la realidad ética del Espíritu objetivo.

Dentro del proceso de reconocimiento mutuo el trabajo tiene un papel mediador del aprendizaje en la práctica de la libertad. No es su punto culminante, pero sí es un nivel donde el sujeto aprende a contenerse por temor, pero a la vez a imponer su dominio sobre la naturaleza. De este modo, para Hegel el trabajo es el primer nivel donde el siervo pueda distinguirse de la cosa. A partir del trabajo se concretiza la diferencia entre objeto-naturaleza y sujeto-trabajador. Desde aquí se levanta el mundo simbólico-cultural donde la autoconciencia puede pensar la libertad, practicarla y validarla a través de razones.

Desde la experiencia postcolonial, Fanon impugna este rol del trabajo como mediador e iniciador en la determinación de la libertad. En contextos postcoloniales el trabajo funciona como un medio que determina la subordinación y la posición ontológicamente desigual del colonizado frente al colonizador. Como trabajador el colonizado experimenta la imposición de una serie de prejuicios que deforman y niegan su humanidad para identificarlo con lo opuesto al mundo del colonizador. Esto se produce porque el concepto de trabajo va de la mano con el concepto de raza. La raza materializa la diferencia entre el colonizador y el colonizado, y así, justifica la deshumanización del trabajador. El trabajador racializado deviene el otro opuesto al colonizador, es decir, un otro objeto al cual solo se le puede dominar y explotar.

El dominio del colonizador sobre el trabajador racializado no implica para este último experimentar el dominio

sobre el objeto, sino más bien, el rechazo de la propia identidad. Los colonizados no quieren que se los identifique como trabajadores racializados, por eso, buscan imitar los hábitos y prácticas del colonizador. Fanon lo describe de forma contundente: buscan blanquearse. Aquellos que no pueden hacerlo o no tienen esa aspiración no tienen una mejor opción: solo les queda realizar el estigma de la identidad del colonizado, es decir, ejemplificar lo irracional y bárbaro.

La identidad del trabajador racializado se experimenta como una alienación entre sus aspiraciones de humanidad y sus prácticas. Por eso, en los contextos postcoloniales, en lugar de que el trabajo funcione como el soporte desde el cual emerge la cultura, más bien, confirma el prejuicio del colonizador exponiendo la vida irracional del trabajador racializado. Hegel no pudo dar cuenta del papel deshumanizante del trabajo porque él no concibió que éste pueda estar asociado a la raza. Menos aún, Hegel no pudo anticipar que el binomio trabajo-raza sirva para excluir de la afirmación simbólica al trabajador racializado. En este sentido, la mediación del trabajo no describe ninguna vía para su autodeterminación.

Por otro lado, la dialéctica del señor y el siervo en la *Fenomenología* supone un razonamiento eurocéntrico porque la lucha por el reconocimiento históricamente ubicable se toma como un rasgo universal de la subjetividad. Al momento del encuentro de las dos autoconciencias el deseo de la autodeterminación como ser autosuficiente es planteado por Hegel como el deseo que distingue a todo sujeto. Así, este deseo se convierte en un a priori de la relación de reconocimiento históricamente desarrolla-

da. Por eso, la lucha por el reconocimiento aparece como la consecuencia necesaria en la búsqueda de la determinación de la libertad. La historia del sujeto es la historia universal de la formación de las relaciones de interdependencia que permiten el ejercicio de la libertad individual. Esta historia tiene implicancias sociales, políticas, culturas e incluso religiosas. Todas ellas vinculadas con la formación institucional de europea-occidental, o lo que también se podría llamarse Espíritu objetivo.

Por otro lado, el pensamiento decolonial crítica la historia universal de la autodeterminación individual. La afirmación de la libertad individual aparece en la historia europea como parte de un proceso más amplio de cambio estructurales a nivel económico, político y social. Autores como Aníbal Quijano afirman que la historia no es un proceso unívoco de afirmación de la libertad individual, sino un proceso complejo de relaciones de poder, donde desde los albores de la modernidad, por lo menos se pueden distinguir una nueva clasificación colonial del poder basada en la categoría de raza. La categoría de raza implicó la deshumanización del otro no-occidental. Esto significó una separación de relaciones sociales. Los no occidentales vivían dentro de relaciones donde se les trataba bajo criterios raciales y deshumanizadores; mientras que los occidentales vivían en relaciones modernas caracterizadas por la interdependencia entre individuos (A. Quijano, 2000). En esa misma línea Fanon muestra como el sujeto abstraído de su contexto y colocado en el plano teórico se contradice con las relaciones históricas que han constituido el orden colonial, donde la categoría raza permite la deshumanización del sujeto colonizado.

De acuerdo con Fanon la categoría raza funciona como un esquema epidérmico que sobredetermina la identidad del sujeto colonizado. Es decir, el sujeto colonizado vive su identidad como la materialización de los prejuicios del sujeto colonial. Por eso, a pesar que en un plano teórico y abstracto se afirme la igualdad de la especie humana, en la práctica las relaciones coloniales clasifican quienes son los humanos y quienes son ejemplos de deshumanización. En este sentido, la raza del colonizado le impide asumirse como individuo moderno. Dentro del mundo colonial para ser un individuo moderno y llevar a cabo una lucha por la autodeterminación, el sujeto colonizado tiene que dejar de ser quien es y asumir la identidad dominante del sujeto colonial. Entonces, inicia el sufrimiento de la alienación de su propia identidad y la tensión de, o, tratar de imitar una identidad opresora, o, resignarse a ser ejemplo de barbarie y vivir estigmatizado por la sociedad colonial en su conjunto.

En consecuencia, en el mundo colonial la categoría raza aparece como lo opuesto a la categoría individuo. Esto no puede verse desde la lucha por el reconocimiento hegeliano, porque la lucha ahí es entre dos sujetos o dos autoconciencias dentro de la determinación de relaciones humanas. En ningún momento alguna de la conciencia servil experimentó la deshumanización o tuvo que enfrentarla. Su lucha tiene como objetivo validar su presunción de autoconciencia, es decir, de autosuficiencia, no de humanidad.

En consecuencia, el objetivo de la lucha en los contextos post-coloniales no debe ser el reconocimiento, sino la descolonización. Para Hegel el ideal del reconocimiento expresa la autodeterminación de la libertad individual

dentro de relaciones de interdependencia. Al momento que la autoconciencia descubre que la naturaleza no puede ser el género al que pertenece y los objetos no pueden ser los medios del reconocimiento de su autosuficiencia, llega a la conclusión que solo otra autoconciencia puede mediar y validar su condición de autoconciencia. Así, el reconocimiento ideal consiste en determinar relaciones con los otros que afirmen la libertad individual. Estas relaciones cambian en el tiempo porque la afirmación individual exige la reevaluación constante de las relaciones intersubjetivas.

Sin embargo, el ideal del reconocimiento asume la humanidad de los sujetos involucrados y su lucha por su actualización, lo que en los contextos poscoloniales está en cuestión. Fanon en *Los Condenados de la Tierra* la lucha implica una transformación completa, donde se involucra la subjetividad, la identidad y la estructura social. A esto le llamó descolonización. El objetivo de la descolonización es una revolución ontológica, por la cual el sujeto colonizado no sólo se libera dominio externo, sino también, se rehace a sí mismo como un sujeto autónomo y auténtico. Solo a través de la lucha por la descolonización, el sujeto colonizado puede escapar del estado de no-ser, que es el estado de deshumanización y negación estructural impuesto por la violencia del orden colonial.

La revolución ontológica de la descolonización implica una violencia liberadora de la dominación colonial, que sea capaz de reconstruir la autoestima del sujeto colonizado. Por eso, su violencia trae consigo no solo una destrucción material sino también simbólica del orden colonial. Esto significa la destrucción de las estructuras mentales

coloniales, el racismo y los estereotipos que incapacitan al colonizado para pensarse libre y plenamente. En resumen, la revolución ontológica trae consigo la descolonización de la mente que libera de las máscaras blancas y las falsas identidades impuestas.

4. Conclusiones

El artículo ha propuesto un diálogo entre la dialéctica del reconocimiento de Hegel y la experiencia del sujeto colonizado según Fanon, para mostrar los límites del concepto de reconocimiento cuando se aplica a contextos postcoloniales. A partir de la lectura de la *Fenomenología del Espíritu*, se expuso cómo Hegel concibe el reconocimiento como una relación intersubjetiva que permite la autodeterminación de la conciencia, especialmente en la figura del siervo que se transforma a través del trabajo.

Sin embargo, la dialéctica del reconocimiento, aunque útil en contextos europeos, no puede aplicarse directamente a las relaciones coloniales, debido a la radical desigualdad entre colonizador y colonizado. Fanon, desde su obra *Piel negra, máscaras blancas*, muestra que el sujeto colonizado vive una identidad sobredeterminada, impuesta desde la mirada del colonizador, lo que genera alienación, fragmentación del ser y sufrimiento ontológico.

En la dialéctica del reconocimiento de Hegel el trabajo es la mediación que permite al siervo alcanzar autoconciencia y libertad: al transformar el objeto, se reconoce en su obra y supera su dependencia. Sin embargo, en el contexto postcolonial esta mediación fracasa. El sujeto

colonizado no trabaja para afirmarse, sino se aliena bajo estructuras que lo deshumanizan y lo definen como objeto. No hay posibilidad de reconocimiento mutuo porque el colonizador no ve al colonizado como sujeto, sino como una cosa racializada. Así, el trabajo no libera ni forma identidad, más bien, reproduce la servidumbre y refuerza la alienación.

Fanon traslada el problema del reconocimiento al plano ontológico. Para él, el sujeto colonizado no solo carece de reconocimiento: carece de ser. Su identidad está sobredeterminada por la mirada del colonizador, que lo reduce a una apariencia racial cargada de prejuicios. Esta imposición fragmenta su ser, aliena su cuerpo y lo convierte en símbolo de una raza negada. El colonizado no puede afirmarse dentro del mundo colonial porque ese mundo excluye su humanidad.

Por eso, a pesar que para Hegel la libertad y la identidad se constituyen en relaciones de reconocimiento mutuo, este modelo fracasa en contextos postcoloniales, donde la relación entre colonizador y colonizado no es simétrica ni recíproca. En lugar de reconocimiento, Fanon propone la descolonización como el horizonte ético y político en los contextos postcoloniales. Esto significa transformar radicalmente las estructuras postcoloniales para que el sujeto colonizado pueda afirmarse desde su propia subjetividad y cosmovisión; y así, pueda reconstruir su ser.

En suma, el diálogo entre Hegel y Fanon revela que el reconocimiento, tal como lo concibe la tradición filosófica occidental, no puede responder a las condiciones de subjetividad impuestas por el colonialismo. La experiencia

del sujeto racializado no se resuelve en la reciprocidad, sino que exige una transformación ontológica y política más radical: la descolonización del ser. Esta crítica no solo cuestiona los límites del reconocimiento, sino que obliga a repensar la libertad, la identidad y la justicia desde una perspectiva que parta de la fractura colonial y no la oculte bajo el ideal de simetría intersubjetiva.

Bibliografía

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (P. Moleón Alonso, I. Álvarez Moreno, & A. Useros Martín, Trad.). Akal. (Obra original publicada en 1952)

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la Tierra* (J. Campos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1961)

Hegel, G. W. F. (1967). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1807)

Habermas, J. (2018). *Teoría de la acción comunicativa* (T. McCarthy, Trad.). Trotta.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580.

HEGEL, EL ÚLTIMO GRAN PAGANO: ALCANCES Y LÍMITES DEL PARADIGMA INMANENTE¹

Fredy Almanza

La única cuestión consiste en cómo empezar para mostrar que algo comienza por sí mismo o, más bien, cómo poder unir que lo infinito procede de otro y que ahí procede solamente de sí mismo. (Hegel, LPED, 318).

En la *Célula originaria*, libro que preludia a la *Estrella de la redención* (Rosenzweig, 1989, p. 21), el filósofo y teólogo judío Franz Rosenzweig se refirió a Hegel como “el último filósofo, el último cerebro pagano”, una denominación del todo atípica que merece una explicación. ¿A qué se refería Rosenzweig con “el último cerebro pagano”? ¿Era acaso Hegel un pagano? Cualquier acercamiento, por superficial que sea, a la vida y a la filosofía de Hegel, se percatará en seguida de lo impropio que sería caracterizarlo así. Hegel era un devoto luterano, y en su filosofía podemos ver plasmada esta convicción suya, baste recordar el lugar privilegiado que le concedió a la religión revelada tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, al igual que los elogios que dispensó

¹ Texto original.

la teología cristiana en los primeros párrafos de su *Enciclopedia*. Así pues, cuando Rosenzweig, y nosotros con él, decimos que Hegel es el último gran pagano, no nos referimos a sus particulares convicciones religiosas, sino a algo más amplio y hondo a la vez. Nos referimos a su adhesión a un cierto paradigma espiritual de gran envergadura en la historia, el paradigma inmanente, que acusa una cierta disposición del espíritu humano a integrarse en una realidad mayor, una realidad que comprende unitariamente a la totalidad como un entramado de co-relaciones secuenciales e intransitivas en donde, para decirlo con Anaximandro, todos “se dan mutuamente justa retribución”, una realidad en la que no hay lugar para dualismos, cuya concreción pretende ser plena y sin rastros de heterogeneidad que se le oponga, Lo Uno sabio de Heráclito pero también el *hen kai pan* de los románticos alemanes, la sustancia spinoziana pero también la emanación del bien a partir del Uno neoplatónico, en resumen, el absoluto que está *bei sich* (cabe sí), para decirlo con Hegel, aquel que “solo [es inmanente] con respecto a sí mismo, y a partir de ahí lo abarca todo, absorbe el Todo-Uno, y no permite que subsista nada con respecto a lo cual podría ser inmanente”, según dice Deleuze, y que lejos de ser un simple concepto, es un ideal que ebulle en lo más hondo del espíritu humano.

Hegel es el último gran pagano porque es un gran heraldo de la inmanencia, y poco importan sus convicciones religiosas cuando su orientación filosófica y espiritual lo evidencian. De Jonia a Jena, para decirlo una vez más con Rosenzweig, la filosofía se ha adscrito a este paradigma salvo unas contadas excepciones, y la metafísica misma

es la expresión más álgida y desesperada por recuperar esta participación en la inmanencia por medio de la búsqueda de los primeros principios y las primeras causas. Ahora bien, nótese que no decimos que Hegel es el último gran pagano por su lugar en la historia, ya que después de él podemos constatar aún la vigencia del paradigma inmanente en muchas propuestas filosóficas contemporáneas. Hegel es el último gran pagano porque con él se consumaron las pretensiones últimas de la inmanencia, su pretensión monista de comprenderlo todo a través de relaciones continuas e intransitivas, y su pretensión autofundante de ser el punto arquimédico de toda la realidad, la unidad del ser y del pensar que vienen a coincidir en “lo mismo”, como ya había vaticinado Parménides, y que alcanza finalmente la dignidad de ser tanto el principio *essendi* como el *cognoscendi* de toda la realidad de la mano de Hegel.

Si tomamos en cuenta esto, comprenderemos que una crítica a esta propuesta filosófica de Hegel, que además es el corazón de toda su propuesta filosófica, tiene un alcance mucho mayor que el de refutar ciertas filosofemas suyos. En juego está la vigencia de todo un paradigma espiritual en curso, y con él, la vigencia de la idea misma de la filosofía, al menos de aquella que se forjó sobre los cimientos de los presocráticos, de Aristóteles y de Platón. Tengamos, pues, como dice Rosenzweig, la “impertinencia de filosofar a la todopoderosa filosofía” (Rosenzweig, 1989, p. 23), y hagámoslo de la mano de Hegel no para barruntar sobre sus pareceres, sino para pensar desde y hacia la negatividad que cae fuera de su pensamiento asumiendo el trabajo paulatino del concepto. Consideramos

que no hay mejor modo de rendirle honras por su natalicio que haciendo justamente esto, cosa que él, estamos seguro, habría aprobado.

1. ¿Cuándo se originó la inmanencia?

Así planteada, esta pregunta solo puede ser o absurda o imposible.

Absurda, porque la inmanencia no puede haber iniciado en ningún momento, y esto por derecho propio, por definición. Hagamos el ejercicio intelectual de estipular un inicio cualquiera para la inmanencia, tan pronto como este es asentado notaremos que la inmanencia saldrá a su encuentro asumiéndolo en su voraz negatividad como algo aparente o accidental, y lo tomará en lo sucesivo como una simple excusa para dar rienda suelta a la ciencia, como el primer escalón del sistema. ¿Qué podemos esperar después? El necesario despliegue entrópico de lo que ya había sido presupuesto antes, confirmando así las enigmáticas palabras de Novalis (2007, p. 34): “Sucede lo que ya es”: el devenir “puro” de la inmanencia.

Hegel expresó esto muy adecuadamente en el párrafo 17 de la *Enciclopedia*: “el comienzo solo se refiere al sujeto en tanto éste quiere decidirse a filosofar, pero no a la ciencia en cuanto tal” (Enz, §17). En efecto, ¿qué puede ser más accidental que creer iniciar así? Iniciar tan solo por querer iniciar y entonces, tan pronto como tomamos conciencia de la inmanencia, descubrir que no habíamos iniciado nunca, pues como dijo Heráclito: “indiferente es principio y fin en el contorno de un círculo” (DK 22 B103).

Así pues, sobre la ciencia misma, sobre la inmanencia, no se puede estipular ningún inicio, pues a diferencia de nosotros no es algo accesorio o accidental.

Sin embargo, podríamos pensar que la inmanencia, en cuanto ciencia consumada, debería tener un inicio en vista de su sistematicidad, pues por alguna parte hay que empezar a leer. Ese inicio podría ser, por ejemplo, el ser puro y abstracto con el que inicia la *Ciencia de la lógica*, o tal vez la *Fenomenología del espíritu* como camino que debe recorrer la conciencia para asentarse plenamente en la inmanencia, en el saber absoluto. Nótese que estos dos posibles inicios no serían propiamente el inicio de la ciencia, sino que ya serían la ciencia misma; de hecho, incluso la *Fenomenología del espíritu* ya es ciencia según lo señaló muy agudamente Hegel (Phä, GW 9: 61). Pese a todo, si encontrásemos un inicio, el verdadero inicio de la inmanencia, entonces nos habríamos hecho acreedores de un gran mérito, de un mérito eterno (nunca mejor dicho). Mas no nos decepcionemos si entonces la inmanencia se esfuma ante nuestras narices, pues la inmanencia no puede iniciar; si algo inicia tiene que ser, como dice Hegel, algo tan accidental como nosotros mismos que, por eso mismo, queremos iniciar. Y así, como por un acto de magia, la pregunta de cuándo se originó la inmanencia pierde sentido tan pronto como es respondida, descubriéndose como lo que en realidad es: una cuestión del todo imposible.

Como vimos, el planteamiento de la pregunta por el inicio de la inmanencia se torna absurdo e imposible tan pronto como es planteado, pues la naturaleza misma de la inmanencia disuelve la posibilidad de preguntar por ella.

Hegel lo dice explícitamente en la *Fenomenología de espíritu* a propósito de la cuestión sobre el origen de la vida infinita: “no necesitamos preguntar ni menos aún considerar como filosofía el tormento de semejante pregunta” (Phä, GW 9: 100). Considerando esto, es difícil no darle la razón a Kierkegaard cuando sentencia lo siguiente: “si la filosofía hegeliana está libre de todo postulado, ha llegado a conseguirlo con un disparatado postulado: el comienzo del pensamiento puro” (2010, pp. 311-312).

Así, la pregunta por el origen de la inmanencia está destinada al fracaso, un fracaso que, sin embargo, no solo se debió a la naturaleza de la inmanencia, sino también a nosotros que planteamos dicha pregunta desde el punto de llegada, es decir, desde la efectiva vigencia de la inmanencia, en donde toda pregunta ya ha sido respondida mucho antes de haber sido planteada, o lo que es lo mismo, en donde no hay lugar para preguntar. Si realmente queremos preguntar, tendríamos que hacerlo antes de que se haya instaurado la inmanencia, aún si este “antes” fuese descubierto luego como una vana ilusión. Pero, ¿Tenemos acaso el derecho de estipular ese “antes” como algo dado? Evidentemente no, pero he aquí el asunto: no lo estamos estipulado como algo dado, sino como un apoyo hipotético para poder preguntar; su valor dependerá de si permitirá o no que nuestra interrogación llegue a buen puerto, cosa que bien podría no suceder. Partamos pues, de una manera hipotética, desde ese “antes” como condición necesaria para poder preguntar.

Pero, ¿en qué términos vamos a plantear la pregunta?, ¿qué pregunta tendrá la capacidad de sustraerse de la inmanencia quedándose todo lo posible como pregunta,

evadiendo, pues, su respuesta? Propongo de una manera puramente heurística y de ninguna manera esencial, que para lograr este fin atendamos a uno de los productos más humildes que nos ha legado el pensamiento filosófico a lo largo de toda su historia: el escepticismo.

Si hay alguna propuesta filosófica que deja en suspenso el resultado del filosofar y se centra fundamentalmente en el proceso previo, ese es el escepticismo, y como tal resulta apropiado para intentar preguntar por el origen de la inmanencia antes de su establecimiento.

Ahora bien, de entre los muchos razonamientos escepticos que podemos envainar para preguntar por los orígenes de la inmanencia, hay uno que es mucho más adecuado que el resto, ya que cuestiona directamente la pretensión autofundante de la inmanencia: nos referimos al trilema de Agripa.

Compuesto por tres razonamientos consecutivos, el trilema de Agripa ha sido rescatado en el siglo XX por el filósofo popperiano Hans Albert, quien lo rebautizó con el nombre del trilema de Munchhausen en su obra titulada *Tratado sobre la razón crítica*. No obstante, este continúa siendo esencialmente el mismo que consta tanto en la obra de Diogenes Laercio como en los *Esbozos pirrónicos* de Sexto Empírico, consistiendo en el siguiente razonamiento:

Cualquier tesis a la que pretendamos fundamentar de manera exhaustiva incurrirá en alguno de estos tres tópicos:

1. Una petición de principio.
2. Un regreso infinito.
3. Un círculo vicioso.

Dentro de los llamados tropos de Enesidemo, estos vendrían a ser los tropos cuarto, quinto y segundo respectivamente, y a todas luces constituyen el escollo escéptico más grande al que la filosofía se ha tenido que enfrentar para poder legitimar sus intenciones fundacionales, sean cuales sean estas y vengan de la tradición filosófica que vengan. Así pues, la idea de la inmanencia, que no es otra cosa que la completa subsunción de lo real en un principio supremo y totalizador, se ve interpelada por este trilema de manera directa, y su establecimiento pasará necesariamente por la superación de este trilema, de manera que podamos ver, en ese proceso, su verdadera génesis.

Hegel no fue ajeno al escepticismo, pues lo incorporó prontamente a su sistema como el aliciente negativo que disuelve las finitudes superándolas de manera inherente y progresiva. Dicha concepción del escepticismo se remonta a la *Fenomenología de espíritu*, pero una vez más no nos es útil porque se erige desde el interior del sistema, falseando así lo más característico del escepticismo que es el quedarse suspendido, el no “pasar a...”. El texto al que debemos prestar atención es, más bien, uno de su época en Jena, que lejos de adoptar la forma dialéctico-especulativa del sistema consumado, procede mediante ese examen racionante tan denostado por el propio Hegel pero tan irónicamente necesario para introducirnos en la inmanencia. El texto en cuestión se titula *Relación del escepticismo con la filosofía*, y trata de manera frontal, aunque asistemática, el trilema de Agripa.

Según el diagnóstico hegeliano, el trilema parte desde los supuestos del entendimiento erigidos sobre el principio de identidad y la validez de la disyunción estricta. Nó-

tese, por ejemplo, cómo el cuarto tropo de Enesidemo, es decir, el de la petición de principio, supone que la tesis a fundamentar es esa y no otra, producto de lo cual el trilema viene raudamente a objetar que tan arbitrariamente puede ser supuesta esa tesis como arbitrariamente podemos suponer su contraria. En cuanto al regreso infinito, sucede igualmente que la tesis necesita de otro distinto a ella que la fundamente, y así sucesivamente hasta llegar al círculo vicioso, donde dos tesis distintas incurren en la artimaña falaz de fundamentarse mutuamente acabando implícitamente en una petición de principio, y así sucesivamente.

Según Hegel, el trilema de Agripa funciona fundamentalmente porque el entendimiento “pone algo finito, algo afectado con una oposición” (Hegel, 2006, p. 78), lo cual sugiere que los tres tropos de Enesidemo que conforman el trilema de agripa, se sostienen en última instancia sobre el tercer tropo, el tropo de relación, que señala que la tesis del entendimiento “tiene una referencia a lo excluido por él y solo es por y en esta referencia a lo otro, por lo tanto no es absoluto” (Hegel, 2006, p. 78). Mientras sigamos atrapados en el punto de vista del entendimiento y en su mecánica predilecta, la reflexión, nunca podremos superar el trilema y la filosofía nunca podrá dejar de ser amor al saber para llegar a ser saber efectivo.

Este diagnóstico es completamente correcto, pero desesperanzador si suponemos, como naturalmente nos lo enseña el sano sentido común, que una cosa solo puede ser ella misma y no otra distinta, que no es lo mismo una cosa y su opuesta, pues entonces nada tendría un sentido determinado y el menor de nuestros problemas sería

superar el trilema de agripa, pues el remedio habría sido mucho peor que la enfermedad.

Sin embargo, esto es precisamente lo que ocurre cuando arribamos a la inmanencia, pues esta no tiene una alteridad estricta, toda alteridad o finitud se encuentra comprendida en su vorágine lógica, en su idealidad, y sus parcelas participan festivamente de esta mutua referencialidad logrando ser así lo que Hegel entiendo por libres. Así pues, y en palabras de Hegel, “como para la razón no hay ningún otro frente a otro, estos tropos pierden su razón de ser” (Hegel, 2006, p. 78), de modo que es la superación de la otredad la forma en la que la inmanencia supera el trilema de Agripa y se erige con todo derecho como el único y verdadero principio del pensamiento y de la realidad.

Pero volvamos a nuestra pregunta original: ¿cuándo se instauró la vigencia de la inmanencia? Según lo que hemos visto, ocurre tan pronto como la razón supera el tropo de la diversidad, es decir, tan pronto como deja de tener una otredad ante él, cuando la alteridad pasa a formar parte del sistema por medio de la sublimación ideal en su concepto. Ahora entendemos cabalmente lo que ya presentíamos la primera vez que planteamos la pregunta. El origen de la inmanencia no puede ser cuestionado desde la inmanencia porque ella no tiene ningún otro, pero es juntamente este “no tener ningún otro” lo que marca el origen de la inmanencia, un origen que ella está obligada a olvidar tan pronto como toma el poder, semejante a lo que pasa con la escalera de Wittgenstein.

Así pues, la inmanencia está atravesada por un olvido de sí misma, y ella solo puede ser en tanto que ya ha eje-

cutado este olvido en un tiempo que no puede recuperar, más acá de su feliz contemporaneidad. Su máxima implícita, *ex nihilo nihil fit*, únicamente es válida *a posteriori*, pues sobre la inmanencia cabe decir que se encuentra subrepticamente afectada por lo que Jacobi sostuvo que es el mayor escándalo para la filosofía: “el Todopoderoso lo quiso y el mundo se hizo” *ex nihilo* (Jacobi, 1996, p. 161). ¿No será verdad, pues, lo que ya había sido dicho por Jacobi, que “todas las filosofías, sin excepción, son afectadas por un milagro”? Pero, ¿dónde está el milagro? ¿Ellas mismas son el milagro! Qué decir, entonces, del rechazo de Spinoza hacia los milagros, sino que su filosofía misma es un milagro, y que en su capacidad para olvidar que es un milagro se tasa, irónicamente, su mayor idoneidad como propuesta filosófica.

2. ¿Cómo se originó la inmanencia?

Ahora que sabemos cuándo ocurrió, debemos descubrir cómo, cuestión sobre la que Hegel tampoco es especialmente claro e indulgente para quien tiene la impertinencia de preguntar antes que especular.

Dado que la inmanencia ha olvidado su origen, también es de esperar que haya olvidado cómo se ha efectuado dicho origen, lo cual, sin dejar de ser correcto, comporta una importante diferencia con respecto a la pregunta anterior. Previamente vimos que la pregunta por el cuándo no tenía ninguna cabida al interior de la inmanencia, es la nada de la inmanencia pero no como una nada determinada, sino como una nada privativa, el “infundamento” del que hablaba Schelling (1989, p. 281) como principio de

Dios anterior incluso a la propia esencia de Dios. En cambio, la cuestión de cómo se ha originado la inmanencia no puede estar más presente, pues la inmanencia adquiere legitimidad a través de exhibir ese cómo a cada instante y en todo respecto.

La conciencia filosófica experimenta ese cómo en los dos sentidos del término alemán *Erfahrung*, como experiencia en tanto estar volcado ante la efectiva presencia de un ser, y como experiencia en tanto recorrido que conserva el valor ganado. Ambos sentidos del término “experiencia” se coimplican en la filosofía hegeliana, pues el camino de la experiencia deriva de la certeza del ser en tanto universal concreto, y este solo es en cuanto mediado por la conciencia que hace experiencia de su deriva lógica. En medio de este quiasma lógico se erige el cómo de la inmanencia, ya que es la superación de la finitud lo que hace posible el entrelazamiento de la experiencia en sus dos acepciones antes vistas. Es por esto que el cómo de la inmanencia está presente o, mejor aún, es la presencia misma al interior de la inmanencia, razón por la cual tampoco es sencillo preguntar por él, su certeza ofusca a la razón.

Ilustremos mejor esta enceguecedora presencia del cómo mediante el siguiente ejemplo.

Imaginen que estuviésemos apasionadamente interesados en preguntar cómo es que crece el césped y nos detuviésemos a mirar con toda la atención posible este proceso. Con paternal indulgencia por este ridículo interés, Hegel nos diría que tan pronto como intentamos ver el crecimiento del césped este ya ha crecido, es decir, se

nos ha esfumado a un tiempo pretérito irrecuperable, a un constante y necesario olvido precisamente por estar demasiado presente; además, si tanto interés tenemos, basta con tomar nota, con experimentar el crecimiento del césped como algo que ocurre, o ¿no vemos acaso a cada instante cómo crece el cespced? ¿No vemos la exuberancia de los jardines y al jardinero cortar cada tanto tiempo este silencioso avance de la vegetación? ¿Qué prueba más necesitamos? ¿Por qué hay que detenernos en esto si la construcción del sistema nos espera con ansias? Esta sería la respuesta de la inmanencia, una respuesta del todo correcta pues sería impropio para un adulto responder detenida y apasionadamente a las preguntas de un niño a menos que sea un orate, antes bien debe eludirlas con madura autosuficiencia y con la certeza de que, con el tiempo, el niño también lo entenderá...

En el doceavo párrafo de su *Enciclopedia* Hegel elude la pregunta por cómo se originó la inmanencia de una manera sutil. Ahí se aborda la pregunta, íntimamente relacionada con la nuestra, de cómo surge la filosofía, a lo cual Hegel responde esquivamente diciendo que es menester que surja dada el ansia de satisfacción que debe obtener nuestra razón, lo cual actúa como un excitante que resulta ser suficiente para que la razón se eleve sobre la conciencia natural y se sumerja “en el elemento sin mezcla de sí mismo” (Hegel, Enz §12).

El que el ansia de satisfacción de la razón ya siempre haya estado presente como un excitante, y que este sea suficiente para arribar a la razón, es una explicación que en realidad no da cuenta del origen de la filosofía, sino que lo presupone como algo eternamente ya dado, como un

hecho oculto que solo necesita un motivo accidental para darse a conocer. Esta respuesta es tan deficiente como si, al preguntar por el origen de la aparición de un fenómeno meteorológico, por ejemplo un arcoíris, se nos dijera que era menester que ocurriera dada su preexistencia en las condiciones materiales del mundo, una explicación que, pretendiendo explicarlo todo, no explica absolutamente nada. En la cita que consignamos del párrafo 12 de la *Enciclopedia*, Hegel utiliza la palabra alemana *Bedürfnis* para caracterizar la necesidad de que surja la filosofía. Aquí *Bedürfnis* no se refiere a una necesidad lógica como se expresa en *Notwendigkeit*, sino a aquella necesidad que enunciamos cuando decimos cosas como “es necesario comer”, o “necesitamos apagar ese incendio”, etc. Esta necesidad, que se suele traducir mejor por menesterosidad, da cuenta de la preexistencia de la razón y de la disolución de la pregunta por cómo se originó la filosofía; y así, la “astuta razón” da una respuesta elusiva a una pregunta que ya había disuelto y que se convierte en nada más que la excusa para reafirmar su presencia, para investirse con el poder que ya había usurpado hace mucho tiempo, tanto que, por el bien de la inmanencia, no puede ni debe recordar.

Para que se de origen a la inmanencia, esta debe poder ser capaz de volatilizar en su interior cada parcela de finitud a cada instante y en todo elemento; en clave heraclítea, para legitimar al *logos*, todo tiene que participar del frenético juego del *pólemos*, cuya vorágine es tanto más vehemente cuanto más se olvida cuándo se originó dicha vorágine. Esto trae como consecuencia que el “cuándo” y el “cómo” del origen de la inmanencia se encuentren en

una relación inversamente proporcional, donde a mayor olvido del cuándo se da una mayor presencia del cómo; y así, mientras el cuándo es depuesto en un oscuro pasado inmemorial, el cómo es depuesto en un luminoso presente enceguedor. Semejante relación se asemeja al fenómeno de la inflación monetaria, donde se pierde cada vez más el valor de una moneda en función la desmedida emisión de la misma en el mercado, un fenómeno que ocurre igualmente con el valor de las palabras, según lo señalado por Gabriel Marcel, pero también con el de las preguntas por la inmanencia, de acuerdo a lo visto por nosotros. Tal es la propia devaluación que ocurre al interior de la inmanencia toda vez que su sistema se entroniza como un constructo omnipotente. Pero esta falencia suya es precisamente lo que nos permitirá criticar este “cómo” desde el interior del sistema hegeliano, y más aún desde sus estructuras lógicas más importantes.

3. El paso de lo finito a lo infinito

Si adoptamos la terminología hegeliana, podemos caracterizar el proceso de superación de la otredad y el arribo a la inmanencia como el paso de lo finito a lo infinito, de manera que la pregunta por cómo se originó la inmanencia puede ser entendida hegelianamente como la pregunta por cómo se opera el paso de lo finito hacia lo infinito; ambas cuestiones vienen a ser lo mismo.

El paso de lo finito a lo infinito es un tópico recurrente a lo largo de toda la filosofía del Idealismo Alemán, y dentro del *corpus* hegeliano podemos caracterizarlo de tres maneras distintas dependiendo del marco lógico en el que

se inserta. Si nos encontramos en la lógica del ser, el paso en cuestión viene a ser un tránsito entre determinaciones cualitativamente distintas, otredades puras. Si nos encontramos en la lógica de la esencia, el paso es un aparecer recíproco, lo finito en lo infinito y lo infinito en lo finito. Si, finalmente, nos encontramos en la lógica del concepto, el paso sería un despliegue inmanente de lo finito y lo infinito a partir de su unidad ideal. La pregunta es, ¿cuál de estas tres caracterizaciones es la más adecuada para preguntar por cómo se originó la inmanencia? Evidentemente la primera, y esto por una cuestión muy sencilla. Ya que preguntar por el origen de la inmanencia implica enfrentar a esta con una alteridad pura, la relación que entablarán ambos componentes de la pregunta tendrá un carácter cualitativo propio de la lógica del ser. De hecho, la relación entre la inmanencia y su origen es la relación paradigmáticamente cualitativa, pues es una relación impensable desde el interior de la propia inmanencia.

Hegel describe la mutua determinación cualitativa entre lo finito y lo infinito de la siguiente manera:

Lo finito está, como estar real, enfrentado a lo infinito en su negación. Ambos se limitan a estar en referencia mutua; lo finito no está aún de verdad asumido, sino que sigue estando enfrentado al mismo: de igual manera, lo infinito, inmediatamente, no ha asumido de verdad en sí a lo finito, sino que lo tiene fuera de sí. (Hegel, WdL I, 79)

Hegel sostiene que esta caracterización yerra en la medida en que no considera el carácter intrínsecamente negativo de lo finito que lo insta a superarse constantemente, al igual que la naturaleza omniabarcante de lo infinito

que no podría ser tal si tuviera a otro como estando fuera de él. Así pues, ambas determinaciones, tanto lo finito como lo infinito, se implican mutuamente, y esta es precisamente la solución de la pregunta por el mentado “paso”, un paso que en realidad no es ningún paso pues nunca ocurre, ya ha ocurrido desde siempre. La consecuencia natural de esta solución se resume en el siguiente párrafo de las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*:

Lo infinito es la afirmación de la finitud que se supera a sí misma, el negar de la negación, lo mediado, pero lo mediado por medio de la superación de la mediación. Con ello ya se ha dicho incluso que lo infinito es la simple relación consigo y esta identidad abstracta es también lo que se llama ser. (Hegel, LPED: 220)

La verdad es que lo infinito es una pura relación consigo mismo, pues actúa de manera inmanente en lo finito para que se supere a sí mismo y arribe a la infinitud. Es un puro referirse a sí a partir de algo relativamente otro, es un ser para sí, pero no como algo que llega a ser, sino como algo que ya siempre ha sido, desde siempre. Es por esto que la categoría lógica fundamental de toda la metafísica hegeliana es el ser para sí, verdadero principio inmemorial de todas las demás determinaciones y de los tránsitos dialécticos y especulativos entre estas. De hecho, si atendemos a la última parte del párrafo antes citado, notaremos que Hegel menciona que esta identidad de lo infinito como autorelación simple puede ser llamado ser, y el ser es el primer escalón de la *Ciencia de la lógica*, con lo cual queda más que probado que verdaderamente el ser para sí es la causa incausada de toda la metafísica hegeliana.

He aquí una ironía en el sistema hegeliano. El ser para sí, que propicia todos los tránsitos en la medida en que propicia el tránsito fundamental al interior de la inmanencia, no es una categoría que en sí misma llega a ser (pese a las apariencias), sino que ya siempre es *sub especie aeterni*, o en términos de Hegel, es un concepto abstracto. En otras palabras, el motor que vivifica las interminables mediaciones lógicas en la inmanencia no es móvil, pues cuando se trata de comprender cuándo y cómo ha de iniciar simplemente se nos dice que “ya siempre ha iniciado”, y ¿qué respuesta es esta?, ¿no es lo mismo que decir que nunca lo ha hecho? Y si este es el caso, ¿dónde queda el devenir al interior de la inmanencia, supuesta prueba fehaciente de la veracidad de la misma? La respuesta es que nunca deviene, que todo el movimiento lógico es solo un movimiento ficticio semejante a una espiral impresa que parece estar en movimiento cuando en realidad no lo está, o como Diógenes que mueve su tonel de un lugar a otro en medio del asedio a Corinto solo para simular que él también está muy ocupado como lo están todos los demás. ¿No le daremos entonces la razón a Kierkegaard cuando caracteriza al sistema hegeliano como una “brillante tautología” (Kierkegaard, 2007, p. 86)? Tampoco le falta razón cuando menciona que “tendría que haberse respondido en la Lógica qué quería decir paso, en lugar de ponerse a escribir tres volúmenes donde se demostraba el paso en determinaciones categóricas” (Kierkegaard, 2007, p. 86).

Pero, ¿será verdad que lo finito no ofrece resistencia alguna ante la “brillante tautología” de la inmanencia?, ¿acaso su sublime exaltación eidética la encandila tanto

que, como el toro de falaris, no puede emitir un lastimero quejido que no sea escuchado *eo ipso* como una encantadora melodía sistemática? Si este fuera el caso, entonces nuestras preguntas por la inmanencia junto con el hipotético punto de inicio pre-sistemático que estipulamos para poder preguntar serían, como sostiene Hegel, vanos experimentos mentales sin ningún valor filosófico, y entonces ya no cabría preguntar, ya no cabría, incluso, filosofar.

Aquí, en el acto de identificar y sopesar la resistencia que opone lo finito ante la inmanencia, se juega, pues, la legitimidad tanto de nuestra hipótesis como del sistema hegeliano que, a estas alturas, resulta ser también una hipótesis. Afortunadamente Hegel enunció de manera clara y reiterada aquel momento lógico que estamos buscando, el cual no es otro que el llamado “mal infinito”.

¿Qué es el mal infinito? En palabras de Hegel, nada más que un subterfugio del entendimiento que, en su intento por mantener agónicamente las determinaciones fijas que había estipulado como válidas para lo finito y para lo infinito, posterga indefinidamente la determinación recíproca de estos dos conceptos mediante un deber ser. Este consiste en la repetición constante de la superación intrínseca de lo finito que da como resultado tan solo otra finitud, una progresión matemática de lo mismo que solo da la apariencia de estar superándose cuando en realidad no lo hace, dejando su paso hacia lo infinito como una tarea inacabable, de ahí el término de “deber ser”.

La mala infinitud es lo mismo que el perenne deber ser; es verdad que ella es la negación de lo finito, pero es incapaz de liberarse en verdad de él; éste vuelve a ponerse en ella misma

de relieve, como su otro, porque este infinito solo es dentro de la referencia a lo finito, el cual es otro que él. Por consiguiente, el progreso a lo infinito no es sino la uniformidad que se repite, una y la misma tediosa alternancia de este finito e infinito. (Hegel, WdL I, 81)

El mal infinito constituye el último bastión de la finitud, y no por casualidad. Bajo su particular talante lógico se guarecen todos aquellos fenómenos característicos de lo finito que evidencian sus limitaciones propias, desde los intentos humanos por superar el temor ante la muerte, hasta las inconsistencias lógicas de los sistemas axiomáticos cerrados, sin contar, claro, la experiencia creatural del hombre religioso e incluso la filosofía como aquello que Hegel denosta, es decir, como amor al saber antes que saber efectivo. Lo que para el absoluto es un hecho, para el hombre es solo una promesa, y en esto estriba justamente el mal infinito, verdadera marca distintiva de todo lo que no es *sub specie aeterni*.

¿Cómo logra conquistar Hegel este último bastión de la finitud? ¿Cómo logra detener la aparentemente interminable progresión infinita del entendimiento? No parece una empresa sencilla. Hegel sostiene que el entendimiento debería caer en cuenta de que cada determinación implica su contraria y, por lo tanto, se refiere a sí misma como una infinita unidad negativa, como un ser para sí. Veamos esto en términos del progreso infinito cuantitativo, pues la categoría de cantidad es la más apropiada para estudiar el progreso infinito.

El infinito, pues, que en el progreso infinito tiene solamente la vacía significación de un no ser, de un más allá, no es de

hecho otra cosa que cualidad. El cuanto es límite indiferente; se sobrepasa a sí mismo al infinito; con ello no busca otra cosa que el ser-determinado-en-sí, el momento cualitativo. Pero este momento cualitativo no es un más allá de sí: se halla dentro de él mismo. Pues es justamente este sobrepasarse mismo o el más allá, la negación de sí, lo que convierte al cuanto en cuanto; este sobrepasar es su determinidad en sí. (Hegel, WdL, I, 153)

Parece correcto decir que lo finito (en el ejemplo antes citado, el cuanto) busca ser determinado en sí de manera cualitativa, es decir, llegar a ser infinito, y por eso progresa indefinidamente. Correcto es también decir que este impulso es propio de lo finito mismo, pero nada de esto implica que dicho impulso deba llegar a ser cumplido, o que ese impulso sea suficiente, no solo para que lo finito busque su determinación en lo que está más allá de él, sino para que sea ese más allá. El salto lógico que aquí se opera es gratuito, pues entre la pretensión y su culminación media una serie de pasos, en este caso infinitos, que no se pueden obviar tan fácilmente como en los cuentos infantiles, que para ahorrarse una larga narración dicen con candidez: “y vivieron felices para siempre”.

¿Por qué, sin embargo, esto sí funciona al interior de la inmanencia? ¿Será acaso porque en la inmanencia rige la actualidad pura, haciendo del “llegar a ser” un mero trámite que se da por descontado? En efecto, esta mediación inabarcable en términos puramente lógicos, comporta una figura lógica imposible de concebir al interior de la inmanencia: la potencialidad pura, ¿y cuál es la expresión más palpable de esta potencialidad pura? El tiempo, que es solo un perpetuo “estar llegando a ser”. ¿No hay, pues,

tiempo al interior de la inmanencia? No lo hay, y esta es su ventaja al momento de superar el mal infinito, que no tiene nada que superar pues bajo su prisma ya ha sido superado.

Sin embargo, esto es solo una exigencia de la inmanencia, casi un reproche ante la tozuda repetición del entendimiento finito. Tan pronto como Hegel se enfrenta ante un mal infinito, exhorta a la conciencia a comprender que el paso tan afanosamente buscado hacia la infinitud ya se ha dado, y toda la legitimidad de la inmanencia estriba en si aceptamos cumplir o no esa exigencia, hacer como si ya hubiésemos terminado la tarea, en pocas palabras, alzarnos hacia la eternidad de la inmanencia en suspensión mística. Es aquí donde flaquea el método dialectico-especulativo hegeliano que se precia de ser inherente al contenido del concepto; lejos de barruntar por los caminos de la reflexión (que va hacia el mal infinito), la exhorta desde lejos para que haga de cuenta de que ya ha terminado de progresar indefinidamente, con lo cual no solo no supera de manera inherente a la finitud del entendimiento, sino que también incurre en un deber ser pues, ¿qué es esa exhortación sino un deber ser, un “ya debiste haber cumplido tu cometido, y si no, haz de cuenta que ya lo cumpliste, pues de lo contrario no podremos seguir progresando en el sistema”?

En la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, texto que constituye un verdadero discurso del método hegeliano, se enuncian las dos condiciones necesarias y suficientes del filosofar. La primera es lo absoluto, el objetivo buscado, el cual ya debe estar presente pues, de lo contrario, no podría ser buscado. La segunda

es la escisión de lo absoluto en dicotomías que en última instancia son contradicciones, la mayor de las cuales y la que resumen todas las demás es la de lo finito y lo infinito (Hegel, Diff, GW 4: 15). Si esto es así, la asunción de lo finito en el ser para sí no constituiría una comprensión conjunta de estos dos presupuestos como pretende Hegel, sino la disolución del segundo presupuesto en el primero, dando como resultado un proceder filosófico que, cual equilibrista, se precia de ejecutar toda suerte de piruetas temerarias para asombro del público, solo que con el secreto y fraudulento detalle de que, bajo sus pies, no se encuentra la tierra, sino una red de contención. Así mismo sería la dialéctica hegeliana, que puede ejecutar todas las maniobras lógicas que quiera con las determinaciones conceptuales gracias a que las encuentra sublimadas y prestas para su disolución, no le ofrecen resistencia, pues esa resistencia, que es lo finito mismo, ya ha sido despachada desde siempre.

Muy distinta es la situación con el mal infinito, pues sin anular la distintividad cualitativa tanto de lo finito como de lo infinito, logra relacionarlos en una síntesis que verdadera y legítimamente da lugar a una nueva categoría, la de la progresión indefinida. Aquí es donde ambos tópicos realmente pueden encontrarse, y tal encuentro deberá ser atestiguado, no por el *logos* que nada sabe de lo que ocurre más allá de su vorágine inmanente, sino por otros medios que el ser humano tiene a su alcance, estéticos, religiosos y lúdicos como propuso el romanticismo alemán, pero sobre todo filosóficos, aunque eso sí, en un sentido muy alejado al hegeliano y mucho más cercano al socrático.

He aquí que debemos darle la razón a Fichte por sobre Hegel, pues fue el primero quien estableció la naturaleza de las relaciones cualitativamente dialécticas al señalar como imposible la derivación inmanente del no Yo a partir del Yo (Fichte, FW. I, p. 144), dando como resultado un entramado sistemático realmente dialéctico en donde la progresión infinita cumple un papel fundamental, siendo esto mucho más dialéctico que la prosaica tautología hegeliana.

También debemos darle la razón a Schelling por sobre Hegel, pues en la frase originalmente acuñada por él que reza “Todo lo racional es real y todo lo real es racional”, Schelling añadió con gran tino un “En relación con el absoluto” (Schelling, 2002, p. 83), acotando así la validez de tal enunciado solo al interior de la inmanencia y no por fuera de la misma, que es lo nosotros quisimos argumentar también.

Ya para finalizar, dejemos que tome la palabra Lessing, aquel teólogo y dramaturgo alemán tan admirado por la generación venidera y tan incomprendido al mismo tiempo, pues en sus dichos resuenan poderosamente los derechos posteriormente usurpados de lo finito que, lejos de anquilosar a la razón como pensaba Hegel, la exalta hasta cumbres tan altas que, en virtud del vértigo y la paradoja, decide darse presa, y ese darse presa constituye precisamente el fondo de legitimidad filosófica de la fe:

Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda el único impulso que mueve a ella, y me dijera: «¡Elige!», yo caería, aun en el supuesto de que me equivocase siempre y eternamente, en su mano izquierda, y le diría: «¡Dámela, Padre! ¡La verdad pura es únicamente para ti! (Lessing, 2002, p. 69)

Bibliografía

Cornavaca, R. (2008). *Filósofos presocráticos. Fragmentos I*. Losada.

Fichte, J. (2005). *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (Trad. J. Cruz; 1^{ra} ed.). EUNSA.

Hegel, G. W. F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (trad. M. Paredes; 1^{ra} ed.). Tecnos.

Hegel, G. W. F. (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía* (trad. M. Paredes; 1^{ra} ed.). Biblioteca Nueva.

Hegel, G. W. F. (2010). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (trad. R. Valls; 1^{ra} ed.). Alianza.

Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva* (trad. F. Duque; 1^{ra} ed.). Abada.

Hegel, G. W. F. (2018). *Fenomenología del espíritu* (trad. A. Gómez; 2^{da} ed.). Abada.

Jacobi, F. H. (1996). *Cartas a Mendelssohn y otros textos* (trad. J. Villacañas; 1^{ra} ed.). Círculo de lectores.

Kierkegaard, S. (2007). *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (trad. R. Larrañeta; 5^{ta} ed.). Trotta.

Kierkegaard, S. (2008). *Johannes Climacus, o De todo hay que dudar* (trad. J. Teira; 1^{ra} ed.). ALBA.

Kierkegaard, S. (2010). *Post scriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*. (trad. J. Teira y N. Legarreta; 1^{ra} ed.). Sígueme.

Lessing, G. (2002). *Acerca de la verdad*. En: Agapito, M. (comp.) (2002). *¿Qué es la ilustración?* (67-69). Tecnos.

Novalis. (2007). *Estudios sobre Fichte y otros escritos* (trad. R. Carner-Liese; 1^{ra} ed.). Akal.

Rosenzweig, F. (1989). *El nuevo pensamiento* (trad. I. Reguera; 1^{ra} ed.). Visor.

Rosenzweig, F. (2006). *La estrella de la redención* (trad. M. García-Baró; 2^{da} ed.). Sígueme.

Schelling, F. W. J. (2002). *Bruno o sobre el principio divino y natural de todas las cosas* (trad. F. Pereña; 1^{ra} ed.). Folio.

LA NOCIÓN DE JUICIO EN LA “CIENCIA DE LA LÓGICA”¹

Carlos Schoof

En la presente conferencia ofrezco una reconstrucción del capítulo ‘El juicio’ de la *Ciencia de la Lógica* (1816). Aunque una conferencia debería ser una oportunidad para presentar un argumento propio, tengo razones para ofrecer una mera exégesis. En primer lugar, hace un par de años un grupo de estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos me preguntó si podía dictar un taller de lectura sobre el libro. Dado que me fue imposible satisfacer su demanda, esta conferencia es una manera de responder a dicha petición. En segundo lugar, no hay suficientes textos exegéticos en español sobre la *Ciencia de la Lógica*. El libro de Aragüés (2021) es un intento de remediar su escasez, pero su reconstrucción de ‘El juicio’ es deliberadamente concisa. Otros textos que abordan di-

¹ Texto original.

cho capítulo lo hacen de manera tangencial o poco pedagógica.² En tercer lugar, la sospecha de que la *Ciencia de la Lógica* (1811-1816) es una obra no solo histórica, sino filosóficamente relevante, parece convertirse en una certeza.³ ‘El concepto’, ‘El juicio’, y ‘El silogismo’ son capítulos que vienen desempeñando un rol significativo en el diálogo creciente entre dicha obra y la filosofía contemporánea.⁴ Creo que un ejercicio de lectura directa puede motivar su exploración en nuestro medio.

Mi conferencia tiene dos partes. La primera parte trata de ofrecer una comprensión preliminar de la noción hegeliana de juicio. Mi punto de partida son la revisión de tres hitos en la historia del concepto de juicio: Aristóteles, Port Royal, y Kant. Mi tratamiento de dichas figuras obedece menos a un interés historiográfico que a mi deseo de iluminar la interpretación de Hegel. Después de dicha revisión, pretendo clarificar la definición de juicio de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1831). Dado que Hegel define al juicio en términos de lo que llama el

2 Me refiero a textos originales en español. Por ejemplo, el volumen colectivo sobre la *Ciencia de la Lógica* editado por Maragat (2017) no incluye ningún artículo sobre el juicio. Los artículos de Serey (2017) y Herszenbaun (2024) se ocupan de los presupuestos metafísicos y de los límites de la forma judicial, respectivamente. Aunque erudito, el monumental libro de Duque (1998) es poco amable con el lector.

3 Hace casi medio siglo que la filosofía de Hegel dejó de ser denostada en el mundo angloparlante. Algunos ejemplos del creciente interés por la *Ciencia de la Lógica* son Zambrana (2018), Ng (2020), Dunphy (2023), McNulty (2023), Redding (2023), y Wolff (2026). Discusiones sobre el diálogo entre la filosofía hegeliana y la filosofía analítica se encuentran en Rockmore (2005), Redding (2007), y Nuzzo (2011).

4 Los libros de Zambrana (2018) y Ng (2020) contienen discusiones significativas del concepto y el juicio. El libro reciente de Redding (2023) ofrece una interpretación del silogismo que lo pone en conexión con la matemática griega y el análisis moderno. Martin (2016) y Stovall (2020) se ocupan del juicio y del silogismo, respectivamente. Arnd, Iber & Kruck (2006) y Sketeler-Weithofer (2022) tratan de mostrar la vigencia de la ‘Doctrina del Concepto’ en debates contemporáneos de lógica, metafísica, y epistemología.

Concepto, ofrezco una interpretación de dicha noción. La segunda parte es una reconstrucción de una parte de 'El juicio' de la *Ciencia de la Lógica*. Espero mostrar cómo Hegel deduce una pluralidad de juicios a partir del concepto de juicio. Dicha pluralidad no constituye una taxonomía, sino una progresión que comienza con una forma menos desarrollada de juicio y concluye con una forma consumada de juicio. La idea de una deducción, donde diferentes tipos de juicios se siguen unos de otros y son evaluados partir de su propio concepto, pertenece al proyecto sui generis de la *Ciencia de la Lógica*. No es mi objetivo explicar la naturaleza de dicho proyecto, sino mostrar cómo se pone en práctica a propósito de una noción específica.

Debo señalar dos rasgos de mi conferencia: es exotérica y minimalista. Es exotérica porque me dirijo a una audiencia que no es especializada y que tiene el derecho de demandar cierto coloquialismo. El reto es que el coloquialismo no traicione la letra hegeliana. Es minimalista porque hace uso de recursos escasos para explicar lo que quiere explicar. El reto es evitar la paradoja de Zenón: Creer que, para explicar A, es menester explicar B, *ad infinitum*. Si bien hay pasajes de Hegel que alimentan dicha ansiedad hermenéutica⁵, haré el intento de hacer inteligible 'El juicio' sin reconstruir cada capítulo previo de la *Ciencia de la Lógica*. Un comentario académico escapa a mi intención actual.

5 Quizás el llamado 'holismo hegeliano', capturado en la frase "lo verdadero es el todo" (GW 9: 19) de la *Fenomenología del Espíritu* y en la discusión de la idealidad de lo finito del §95 de la *Enciclopedia*, sea responsable de semejante ansiedad.

1. ¿Qué es un juicio?

El propósito de esta sección es iluminar la concepción hegeliana de juicio. Procedo de la siguiente manera: en primer lugar, (1.1) hago un breve recuento histórico de la concepción filosófica del juicio; en segundo lugar, (1.2) ofrezco una explicación de la definición hegeliana de juicio.

1.1. Tres hitos de la concepción de juicio

Es menester comenzar por Aristóteles. Una definición de juicio que podemos extraer de sus obras es la siguiente:

D1: un enunciado que afirma o niega un predicado de un sujeto (*Analíticos Posteriores*, 24a5) y que es verdadero o falso (*De Interpretatione*, 17a5).

Consideremos un ejemplo de manual, ‘Sócrates es mortal’, para desglosarlo. Un predicado (‘mortal’) se atribuye a un sujeto (‘Sócrates’). La atribución es expresada por la cópula, es decir, por una conjugación del verbo ‘ser’. En general, la cópula de un juicio puede ser afirmativa (‘es’) o negativa (‘no es’), es decir, el predicado puede atribuirse o no atribuirse al sujeto. Como Aristóteles tiene una lógica bivalente, un juicio debe ser o verdadero o falso. El valor de verdad del juicio ‘Sócrates es mortal’ depende de que Sócrates, el individuo en el mundo real, posea efectivamente la propiedad de ser mortal. Al menos en este caso, Aristóteles muestra una concepción de la verdad como correspondencia de un enunciado con el mundo. Ahora bien, todo lo anterior constituye la estructura general del juicio que, a pesar de su reelaboración, Hegel admite. Debemos considerar dos rasgos interesantes de D1.

En primer lugar, D1 parece sugerir que un juicio es algo meramente lingüístico. Los términos que designan sus partes evocan la gramática del lenguaje natural. Sin embargo, dicha idea es discutible. Los intérpretes consideran que Aristóteles no lleva a cabo ni una mera descripción del lenguaje natural ni una mera prefiguración de la lógica formal. A diferencia del analista del lenguaje natural, Aristóteles está preocupado por estudiar las reglas universales que gobiernan el razonamiento. A diferencia del lógico formal, Aristóteles parece creer que la lógica tiene un alcance ontológico, es decir, que nos proporciona un acceso a la estructura de la realidad misma. Un indicio de ello es que, aunque Aristóteles no considere que la lógica sea una ciencia, muestra cierto interés por conectarla con la metafísica. En consecuencia, la lógica aristotélica no se reduce a un discurso sobre nuestra humana, demasiado humana, manera de hablar. Ahora bien, la pregunta sobre la relación entre lógica y metafísica se repite a propósito de la lógica trascendental de Kant y la lógica especulativa de Hegel. Ambos filósofos no cuestionan la idea de una lógica formal, pero están interesados en explorar las dimensiones ontológicas de lo lógico.⁶

En segundo lugar, la concepción de la verdad como correspondencia no agota el fenómeno de lo veritativo. Algunos filósofos, especialmente desde Heidegger,⁷ se sienten cómodos hablando de una concepción ontológica de la verdad. Cuando decimos ‘Mario es un verdadero

6 Véase Tolley (2016) para Kant y Pippin (2019) para una conexión entre Aristóteles y Hegel en torno al tema.

7 El examen heideggeriano de la verdad como correspondencia y desocultamiento se encuentra en el §44 de *Ser y tiempo* y en textos como *Lógica: la pregunta por la verdad*.

amigo' no queremos decir solamente que la proposición 'Mario es un amigo' se corresponde con la realidad. Estamos evaluando a un individuo bajo una norma: Mario encarna, de manera paradigmática, el ideal de la amistad. La verdad no es la propiedad de una proposición, sino de la cosa misma. Las expresiones normativas del lenguaje capturan una intuición semejante. Decimos que un perro que nació con seis patas es un *monstruo*, es decir, un *ejemplar falso* de su especie; que una sociedad donde no hay libertad es una sociedad *de mentira*; o que un varón que posee rasgos femeninos no es un *verdadero hombre*.⁸ Ahora bien, la filosofía de Hegel explora diversas concepciones de verdad y será útil considerarlas para comprender 'El juicio'.⁹

Siguiendo una mala costumbre, haré un hiato milenario en la historia de la lógica.¹⁰ Ignoraré el helenismo y el medioevo para llegar a un texto moderno: el *Arte de pensar* (1662), también llamado la Lógica de Port Royal, de Antoine Arnauld y Pierre Nicole. El texto es relevante porque fue un manual en los siglos XVII y XVIII y porque su cartesianismo muestra una transformación relevante. Arnauld y Nicole dicen que un juicio es:

D2: la representación de una relación entre dos conceptos (*Art de Penser*, II, 3).

8 Un análisis de los defectos naturales en Hegel, que aborda también los juicios evaluativos sobre la naturaleza y el espíritu, se halla en Rand (2013).

9 Stern (1993) ha abordado el tema de los dos sentidos de verdad en Hegel. Giladi (2022) y Alznauer (2023) han criticado y ampliado el trabajo de Stern para incorporar un tercer sentido de verdad en la *Ciencia de la Lógica*. Aunque suscribo lo que dice Alznauer, mi uso de verdad en la lógica puede interpretarse apelando a los dos sentidos que distingue Stern.

10 El lector puede hallar una exhaustiva historia de la lógica en Gabbay & Woods (2008ff).

Los autores siguen suscribiendo D1. Los dos conceptos son sujeto y predicado y la relación es de atribución. Sin embargo, quiero señalar un par de cosas que constituyen la originalidad de D2.

En primer lugar, D2 parece sugerir que un juicio es algo meramente psicológico. A riesgo de incurrir en conjeturas, creo que el término ‘representación’ señala dicha interpretación. A partir de Descartes, aunque a pesar de él mismo, tenemos una interpretación subjetivista de la naturaleza de los conceptos. Los conceptos se interpretan como contenidos mentales, es decir, como algo que el sujeto pensante representa en el teatro interior de su mente.¹¹ En consecuencia, los conceptos se clasifican de acuerdo con la manera en que son representados. Siguiendo a Descartes, el *Arte de Pensar* divide los conceptos en claros, distintos, confusos, oscuros, etc. La clasificación se puede aplicar a los juicios, en tanto D2 sugiere que el carácter de un juicio es derivativo del carácter de sus conceptos constitutivos.

En segundo lugar, una interpretación psicologista de D2 parece incompatible con el proyecto mismo de la lógica. Una cantidad considerable de filósofos se ha pronunciado en contra de dicho psicologismo.¹² En la Observación al capítulo ‘El concepto’ de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel dice, acerca de los adjetivos usados en el *Arte de pensar*, que describen vivencias psicológicas en vez de contenidos lógicos.

11 Para un análisis de la transición de la escolástica a Descartes y la transformación de los términos ‘concepto’ e ‘idea’, véase el Capítulo 4 de Secada (2000).

12 Leibniz ya critica el psicologismo de la filosofía cartesiana y su falta de profundidad lógica. Kant combate la psicología de Locke y Hegel el intento de Fries y Bardili de reducir la lógica a psicología. Lo mismo hacen, décadas después, Frege y Husserl contra Stuart Mill.

Asimismo, debido a su impronta subjetivista, el psicologismo amenaza la relación entre lógica y metafísica. Conceptos y juicios no ofrecen un acceso a la estructura del mundo, sino al funcionamiento de nuestra propia mente. Ahora bien, aunque Kant combatió el psicologismo, Hegel considera su filosofía como un psicologismo refinado. En su *Ensayo sobre una nueva teoría de la representación humana* (1789), Reinhold señala que la *Crítica de la razón pura* es una teoría de la facultad humana de representar. ‘Representación’ es el género al que pertenecen todas las cosas que Kant define en dicha obra (intuiciones, conceptos, ideas, categorías, juicios, etc.). Aunque argumentando de otra manera, Hegel interpreta la noción kantiana de juicio como adoleciendo del psicologismo de D2.

Después de Port Royal y su recepción en la escolástica alemana, asistimos a una revolución de la noción de juicio con Kant.¹³ No hay manera de hacerle justicia en esta conferencia¹⁴. Sin embargo, puedo servirme de algunos elementos que completen la historia precedente. Una de las numerosas definiciones de juicio que podemos extraer de la obra kantiana es la siguiente:

D3: la operación básica del entendimiento, que proporciona unidad a nuestras representaciones (*KrV*. A69/B94).

Si D1 sugiere que el juicio es una entidad lingüística y D2 sugiere que es una entidad psicológica, entonces D3 quiere hacerle justicia al estatuto lógico del juicio. Su

13 Un par de tratamientos de la noción kantiana de juicio son Reich (1992) y Longuenesse (1998).

14 Ninguna interpretación de la noción hegeliana de juicio es satisfactoria si no logra explicar su relación con la correspondiente noción kantiana y mediada por figuras como Hölderlin. Un texto clásico sobre Hölderlin y el juicio es Heinrich (2008).

formulación permite apreciarlo, aunque de manera escueta.

En primer lugar, el juicio es la operación básica del entendimiento, pero no se trata de un acto psicológico. Kant cree que el entendimiento es una facultad espontánea y regida por reglas a priori. Su interés por la normatividad de la lógica lo aleja de proyectos psicológicos como “la fisiología del entendimiento humano” (*KrV*. AIX) de Locke. En segundo lugar, la operación del juicio es básica porque tiene un carácter fundamental. Aunque las intuiciones y los conceptos son los elementos constitutivos del conocimiento, ninguno tiene un rol epistémico independiente. Solamente su uso conjunto en un juicio proporciona conocimiento. En tercer lugar, D3 señala que el juicio no es tanto una representación sino algo que le proporciona unidad a nuestras representaciones. Esto muestra la insatisfacción kantiana con D1 y D2: ¿acaso cualquier combinación de sujeto y predicado o cualquier relación de conceptos hace que un enunciado sea un juicio? La respuesta kantiana es negativa. La filosofía tiene la tarea de determinar científicamente el concepto de juicio y, en consecuencia, una clasificación de juicios. Asimismo, dado que la unidad de nuestras representaciones es lo que constituye la realidad y la inteligibilidad del mundo, el juicio tiene un estatuto metafísico, es decir, nos proporciona un acceso a la estructura fundamental del mundo aunque solo sea fenoménica.

Ahora bien, la idea de científicidad está íntimamente ligada a la noción de sistematicidad. En la *Crítica de la razón pura*, Kant se queja de que la tabla de categorías ofrecida por Aristóteles adolece de falta de sistematicidad

(*KrV*. A81/B107). En vez de ofrecer una lista exhaustiva de conceptos primitivos del entendimiento con una justificación de por qué tenemos esos conceptos y no otros, Aristóteles ofrece una rapsodia de conceptos obtenidos sin criterio alguno. De allí que incluya tiempo y espacio (que son formas de la intuición) o movimiento (que es un concepto empírico) en su tabla de categorías (*ibid.*). Por el contrario, Kant se jacta de haber encontrado el hilo conductor que permita descubrir las categorías y organizarlas sistemáticamente: la tabla de los juicios¹⁵. Ahora bien, las quejas kantianas sobre Aristóteles son repetidas por Hegel contra la tabla kantiana de categorías y de juicios (*Enz.* §42N). Para Hegel, Kant tampoco justifica su proceder y, aunque esto es algo ajeno al proyecto de Kant, tampoco muestra cómo las categorías (y los juicios) proceden unos a partir de otros. La tarea de Hegel es la de llevar a cabo una deducción de categorías y juicios, pero en el marco de un proyecto distinto al de sus predecesores.

En resumen, la relación de Hegel con D1, D2, y D3 es la siguiente. Respecto a D1, Hegel retiene la idea de que un juicio es una estructura de sujeto-predicado unidos por una cópula, pero considera que dicha estructura tiene un alcance ontológico. Además, su concepción de verdad no se reduce a la concepción de verdad como correspondencia. Respecto a D2, Hegel rechaza el psicologismo que emana del representacionalismo moderno. Asimismo, considera que no cualquier relación entre conceptos convierte a un enunciado en un juicio. Aunque retiene la idea de una clasificación de juicios, cree que dicha clasificac-

¹⁵ Brandt (2000) tiene un texto donde examina una cantidad considerable de interpretaciones sobre la tabla de los juicios, además de proponer una interpretación propia.

ción no puede usar como criterio vivencias psicológicas. Respecto a D3, Hegel suscribe la idea kantiana de que la lógica coincide con la metafísica, en tanto proporciona unidad al pensamiento y la realidad, y que una presunta tabla de los juicios (y de las categorías) se debe obtener de manera sistemática y en el marco de una deducción.¹⁶ Aunque cada una de las afirmaciones anteriores ha sido desarrollada en numerosos libros y artículos, creo que ofrecen un marco mínimo para entender qué hace Hegel con la noción de juicio.

1.2. Del Concepto al juicio

Después del recuento histórico, consideremos la definición hegeliana de juicio. Según la *Enciclopedia*, el juicio es:

D4: “el concepto en su particularidad, como referencia que distingue los momentos del concepto, los cuales están puestos como siendo [cada uno] de por sí y al mismo tiempo como idénticos [cada uno] consigo, no como idénticos los unos con los otros” (*Enz.* §166).

Dado que Hegel define al juicio a partir del Concepto [*Begriff*], es menester clarificar esta noción. Permítanme ofrecer una aproximación, exotérica y minimalista, que la audiencia debe corregir conforme se adentre en la obra de Hegel.

a. *El Concepto no es una representación mental, sino una estructura real de autodeterminación (cf. autoconsciencia, autonomía) y desarrollo (cf. vida).* Cuando digo que no es una

¹⁶ Tal como la he formulado, dicha deducción tiene más cercanía a la deducción metafísica que a la deducción trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

representación mental quiero decir que no debemos aproximarnos al Concepto desde la interpretación psicologista del concepto. Para Hegel, el Concepto es una estructura que se encuentra en el mundo y que constituye la esencia real de las cosas (lo cual tampoco significa incurrir en una caricatura de platonismo)¹⁷. Podemos apelar a dos fenómenos que nos acercan al Concepto: la autoconsciencia y la autonomía. La autoconsciencia (o apercepción) es la capacidad que tenemos de pensarnos a nosotros mismos, es decir, de ejercer pensamiento reflexivo. Por medio de la apercepción nos convertimos en objetos de nuestro propio pensar. Aunque es legítimo decir que no podríamos pensarnos a nosotros mismos sin ayuda de condiciones externas,¹⁸ creo que podemos conceder que la apercepción es suficientemente autodeterminante, es decir, que no requiere de mucho más que ella misma. En jerga psicológica podemos decir no hace falta más que dirigir la atención a nuestra propia consciencia para cambiar de un estado de percepción a uno de apercepción. Desde luego, Hegel no entiende la estructura reflexiva del pensamiento

17 La interpretación del Concepto determina la interpretación de la metafísica hegeliana. Considérese el debate anglosajón entre “idealismo conceptual” y “realismo conceptual”. De acuerdo con el primero, el Concepto es el esquema total, semántico y epistémico, responsable de la inteligibilidad del mundo; de acuerdo con el segundo, el Concepto, y los conceptos particulares, son constitutivos de la realidad misma y no se reducen a esquemas mentales. En cualquier caso, la acusación de platonismo ha cedido. Hegel es un buen lector de Platón que se pronunció en contra la manera de entender las ideas platónicas como entidades que habitan otro mundo (GW 11: 21). Cuando Hegel hace declaraciones peculiares como que “todas las cosas son el silogismo” (GW 12: 95), inmediatamente despeja dudas. Que una cosa sea un silogismo no significa que la cosa sea “un todo que consta de tres proposiciones” (*ibid.*), sino que es algo que incorpora algo universal, particular, y singular. Por ejemplo, Hegel es un (singular) animal (universal) racional (particular). Lo mismo ocurre con frases como “todas las cosas son un juicio” (*Enz.* §167).

18 Una versión de dicho argumento se encuentra en la ‘Refutación del Idealismo’ de la *Crítica de la razón pura*.

como un fenómeno psicológico, pero podemos considerarlo como un ejemplo cercano. Lo mismo ocurre con la autonomía, que consiste en otra suerte de reflexividad. Designa la experiencia de dirigir nuestra voluntad por una norma que nos damos a nosotros mismos. Ahora bien, además de la apercepción y la autonomía, Hegel suele aludir a la vida porque evoca la idea de desarrollo, que caracteriza el modo de ser del Concepto (*Enz.* §161), y porque es otra estructura real de autodeterminación. Una computadora no puede encenderse a sí misma, sino que requiere un programador y un usuario. Por el contrario, un árbol tiene, como ya decía Aristóteles, un principio interno de movimiento y de cambio. No faltará quién señale que un árbol necesita de un entorno y de otras cosas para vivir. Hegel concede ese punto, pero diría que eso no niega que un ser vivo es más autárquico que un ser no-vivo. Además, podemos ampliar el ejemplo del árbol y apelar a una especie a un ecosistema entero para pensar el ciclo de la vida. El término ‘ciclo’ hace referencia precisamente a cierta autodeterminación y desarrollo: un género se desarrolla en sus especies, las especie en sus individuos, y los individuos perpetúan la especie y el género a través de procesos que desempeñan en un ecosistema. Ahora bien, he mencionado que apercepción, autonomía, y vida ilustran el Concepto, pero si lo ilustran es porque no son idénticos a él.

b. *El Concepto es una totalidad de tres aspectos: universalidad, particularidad, y singularidad. (cf. género, especie, individuo).* En la *Enciclopedia* (§160), Hegel describe al Concepto como una estructura total con tres aspectos: el concepto universal, el concepto particular, y el concepto

singular. Apelemos a un modelo con el que Hegel mismo suele explicar las tres nociones. En jerga aristotélica, casi taxonómica, la universalidad corresponde al género, la particularidad a la especie, y la singularidad a un individuo concreto. Consideremos un par de ejemplos de manual. Sócrates es un animal racional, es decir, es un individuo *singular* que pertenece a la *especie* humana y al *género* animal. Tanto el género como la especie constituyen la determinidad de Sócrates, es decir, el qué-es de Sócrates. Sin embargo, hay una diferencia entre género y especie. Valga la redundancia: el género es una determinidad general y la especie es una determinidad específica. Los individuos, como Sócrates, no son ni género ni especie, sino sus miembros. El ejemplo que he ofrecido pertenece a la taxonomía natural. Un ejemplo de la filosofía del espíritu puede ser: 'La Eneida es un poema singular de la especie épica del género poesía'. Ahora bien, ni el modelo ni los ejemplos deben ser sobreestimados. Nada sería más alejado al proyecto hegeliano que una taxonomía. Además, los fenómenos naturales no encarnan estrictamente la estructura del Concepto porque están sometidos a una contingencia y arbitrariedad que no pueden sobrepasar. Algunos fenómenos espirituales no adolecen de dicha deficiencia, pero definitivamente el de la Eneida no es tan paradigmático como las tres esferas de la libertad de la *Filosofía del Derecho*.

c. Dichos aspectos se llaman "momentos del concepto" (GW 12: 210) y se determinan mutuamente, sin apelar a nada excepto ellos mismos. Recuérdese que el Concepto es una estructura de autodeterminación. Que universal, particular, y singular sean momentos del Concepto ayuda a clarificar

dicha idea. El término ‘momento’ tiene una ventaja frente al término ‘parte’. Por un lado, transmite la idea de que se trata de algo que pertenece a un proceso de desarrollo (no necesariamente temporal). Por otro lado, transmite la idea de que ese algo no tiene autosuficiencia, sino que requiere, tanto para ser como para entenderse, de otros momentos.¹⁹ Ahora bien, considero que el término ‘determinar’ puede parafrasearse de la siguiente manera: “X determina a Y” significa “X es responsable de la determinación, del qué-es, de Y”. No puedo entender qué es el universal ‘animal’ sin recurrir al particular ‘humano’ y a las demás especies particulares (aunque no tenga una lista exhaustiva de ellas). Esto significa que la determinación del universal depende de la determinación del particular. Sin embargo, tampoco puedo entender el qué-es de las especies sino a través de una comprensión del qué-es del universal al que pertenecen. Esto significa que la determinación del particular depende de la determinación del universal. La idea se repite a propósito de los singulares. Como Hegel cree haber probado que universal, particular, y singular son lo que son en virtud de sus relaciones mutuas, puede hablar de su determinación mutua. Además, recuerden que Hegel considera que universalidad, particular, y singular son momentos del Concepto, por lo que su determinación mutua es también la autodeterminación del Concepto.

d. *Dichos momentos son tanto inseparables como distintos (Enz. §164, §165N). Su inseparabilidad constituye la unidad simple del Concepto y su distinción constituye la ruptura inmanente de tal unidad. Con esta aseveración entramos*

¹⁹ Una breve discusión de lo que es un ‘momento’ se halla en GW 11: 58.

en la segunda parte de D4. A pesar de que acabamos de ver en qué medida los momentos del Concepto son indisolubles, Hegel también está preocupado por mostrar lo contrario. Los momentos son tanto inseparables como separables. Como suele ocurrir en Hegel, se trata de una cuestión de perspectiva, pero no de una perspectiva subjetiva, sino anclada en la realidad misma de la cosa. Cuando enfatizamos la inseparabilidad de universalidad, particularidad, y singularidad, apreciamos la unidad simple del Concepto. El término ‘simplicidad’ suele aludir a la falta de distinción.²⁰ En el caso del Concepto, la indistinción de los momentos no significa que podamos borrar toda diferencia entre ellos. Si no hubiera ninguna diferencia entre ellos, ni siquiera podríamos hilvanar un discurso inteligible. Ahora bien, la distinción entre los momentos conceptuales se puede formular como la identidad de cada uno consigo mismo, en vez de su identidad con los otros. Esta distinción puede ser de dos tipos. Por un lado, podemos separarlos abstractamente. Hegel está pensando en la perspectiva que adoptamos en ciertas taxonomías y en el sentido común, cuando nos parece que un momento conceptual tiene una determinidad en sí mismo y completamente independiente de los demás momentos. La *Ciencia de la Lógica* tiene una manera filosófica de demostrar la falsedad de dicha concepción abstracta, pero otros textos tienen ejemplos asequibles. Piensen en el chiste de las frutas del §13 de la *Enciclopedia*. Un hombre va al mercado a comprar frutas, pero rechaza comprar peras, manzanas, cerezas, y cualquier otra fruta particular, porque ninguna de ellas es idéntica al universal fruta. El hombre no quiere comprar una fruta, sino la fruta. El chiste parece estúpido.

²⁰ Así se usa el término en ‘El ser’ (GW 11: 44).

do, pero es el diagnóstico de un razonamiento semejante que subyace al amor romántico y al idealismo político.²¹ También subyace a cierto misticismo popular que dice que hay cosas inefables, es decir, cosas cuya singularidad irreductible no se deja capturar por la universalidad de los conceptos.²² Ahora bien, si lo anterior corresponde a una manera abstracta de separar los momentos conceptuales, debemos considerar la manera concreta de hacerlo. Esa manera no es otra que el procedimiento llevado a cabo en el capítulo ‘El concepto’, es decir, una distinción de los momentos conceptuales a partir de un examen del concepto del Concepto. No puedo reproducir lo que ocurre en dicho capítulo, así que solo señalaré que cuando la distinción entre los momentos del concepto alcanza un grado superlativo en la subsección ‘El concepto singular’, los momentos se separan y Hegel dice que pasamos del Concepto al juicio.

e. *Etimológicamente, el juicio [Urteil] es el partirse [teilen] originario [ur] del Concepto.* Los ortodoxos dirán que para entender esta idea hay que empaparse de Hölderlin. Sin embargo, no creo que sea menester en esta conferencia. Dado que el Concepto tiene tres momentos distintos que pueden ser separados, podemos decir que el Concepto se ha partido. En cierto sentido, su unidad se ha roto. Pero esa ruptura no ha sido llevada a cabo por el capricho del pensador, sino porque la estructura misma del Concepto es tal que produce semejante ruptura. En ese sentido, es una ruptura originaria. Pues bien, esa transición de la

21 Una crítica al idealismo político se encuentra en el Prólogo de la *Filosofía del Derecho*.

22 Hegel condena semejante manera de pensar en *Enz.* §20 y en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*.

unidad simple a la ruptura del Concepto es lo que, nos dice quizás con humor Hegel, el término alemán indica.²³

f. *Como los momentos son distintos y separables, podemos apreciar las diversas maneras en que se relacionan mutuamente.* Ahora bien, una vez que ya tenemos al Concepto partido podemos, si me permiten una tosca analogía, manipular los momentos conceptuales como fichas en un tablero. El tablero se llama proposición [*Satz*] y se trata de la estructura gramatical que vimos en D1. Hegel afirma que cuando los momentos conceptuales ocupan el lugar de sujeto y/o predicado, la proposición se convierte en un juicio. Consideremos un ejemplo: ‘Aristóteles ha muerto a los 73 años’ es una proposición y ‘Aristóteles es mortal’ es un juicio (GW 12: 55-56). Desde una perspectiva contemporánea, ambos predicados son semejantes. Sin embargo, Hegel no encuentra dicha semejanza filosóficamente significativa. Al parecer, Hegel cree que, a diferencia de un juicio, una proposición es un enunciado que consta de meros nombres propios, que incluye determinaciones que no son clases naturales o clases sociales, que carece de contenido genuinamente informativo, o que carece de valor epistémico.²⁴ Contentémonos con decir que un juicio es un enunciado donde los momentos conceptuales juegan un rol significativo como sujetos y predicados. En consecuencia, tendremos diversos juicios como ‘La rosa es roja’, ‘Sócrates es mortal’, o ‘La poesía es épica, dramática, lírica’.

23 Un gesto semejante ocurre en el capítulo 3 de la *Fenomenología*, donde lo incondicionado [*unbedingt*] es también un tránsito hacia aquello que no es una cosa [*Dinge*]. Este gesto, usado por Schelling en su *Vom Ich* (1795), no debe ser tomado como una prueba de que la filosofía depende de la lengua natural en la que fue escrita.

24 Un buen trabajo que ofrece una interpretación sobre la justificación de la diferencia entre proposición y juicio es Martin (2016).

g. *La diversidad de juicios no es una taxonomía sino la manera en que el Concepto restituye progresivamente su unidad.* Ahora bien, si a partir de la incorporación de momentos conceptuales en un enunciado generamos juicios, hay un tránsito del concepto de juicio a una pluralidad de juicios. ¿Cómo entender dicha diversidad? Una reacción inmediata es creer que Hegel ofrece una tabla de los juicios, semejante a la de Kant.²⁵ Aunque la diversidad de juicio es susceptible de capturarse en un esquema, Hegel insiste en que la pluralidad de juicios debe entenderse como el resultado de una progresión que va desde una forma menos desarrollada a una forma más desarrollada del concepto de juicio. Dicha progresión implica una jerarquía. Conintuitivamente, habrá juicios que sean más juicios que otros o juicios que sean más verdaderos que otros.

h. *Los juicios son jerarquizados de acuerdo con el grado de unidad entre universalidad, particularidad, y singularidad.* Ahora bien, ¿bajo qué criterio se jerarquiza los juicios de manera que formen una serie escalonada? Hegel considera que las diversas formas de juicio son las diversas maneras en que se expresa la unidad entre universalidad, particularidad, y singularidad. Tras su partición, el Concepto busca restituir su unidad perdida. La unidad buscada no puede ser la unidad simple, donde no se distinguen los momentos. Por el contrario, dado que el Concepto es una estructura de autodeterminación, el juicio que mejor encarne al Concepto será aquel donde universal, particular, y singular se determinen mutuamente y de manera inmanente.

²⁵ Sin duda alguna hay paralelismos entre la tabla kantiana de los juicios y el tratamiento hegeliano del juicio, incluyendo rótulos como 'cualidad', 'cantidad', 'relación', o 'modalidad'. Pero recuérdese que para Hegel los rótulos son secundarios (GW 11: 41)

i. *Un juicio no es verdadero porque corresponda con un hecho, sino porque refleja el desarrollo autodeterminado del Concepto. El predicado debe caracterizar de la manera más esencial posible al sujeto.* A diferencia de otros filósofos, Hegel no está particularmente interesado en el hecho de que un juicio sea verdadero en virtud de su correspondencia con un estado de cosas en el mundo. Por supuesto, Hegel no niega que eso sea cierto, pero diría que eso es una descripción de la corrección [*Richtigkeit*] de un juicio, no tanto de su verdad [*Wahrheit*].²⁶ En el proyecto sui generis que Hegel emprende en la *Ciencia de la Lógica*, la corrección de un juicio es un fenómeno secundario. Para Hegel, un juicio será verdadero en tanto encarne el concepto de juicio, es decir, en la medida en que refleje la unidad del Concepto y muestre una unidad íntima de universalidad, particularidad, y singularidad. Esto hace posible que haya juicios menos verdaderos que otros. Por ejemplo, anticipando la siguiente parte de la conferencia, podemos notar una diferencia entre ‘Sócrates mortal’ y ‘Sócrates es alto’. El primer juicio me informa sobre el qué-es de Sócrates de una manera más esencial que el segundo. Es imposible pensar en una separación entre Sócrates y la mortalidad, mientras que la altura es una propiedad accidental de Sócrates. El caso es mucho más fehaciente con ‘Sócrates es humano’ ya que eso me indica la esencia de Sócrates. En suma, los predicados deben caracterizar lo más esencialmente posible al sujeto para que sean verdaderos.

²⁶ La distinción entre ambas se explica en *Enz.* §172Z. Una discusión de la distinción y de por qué en la *Ciencia de la Lógica* Hegel cree que son los conceptos, y no los juicios, los que tienen la propiedad de ser verdad véase Alznauer (2023).

2. La progresión del juicio

En esta sección ofrezco una reconstrucción de ‘El juicio’ de la *Ciencia de la Lógica*, específicamente, de la progresión del juicio. Sin embargo, antes de revisar de manera más detallada dicha parte, consideremos un esquema de las cuatro formas de juicio. Como señalé anteriormente, la tarea del capítulo es mostrar cómo la unidad del Concepto, es decir, la unidad entre universalidad, particularidad, y singularidad, se vuelve más íntima. En consecuencia, la primera forma de juicio constituye una estructura donde los momentos del Concepto carecen de unidad, por lo que el juicio será más abstracto y menos verdadero. Por el contrario, la última forma del juicio tendrá las características opuestas. Podemos representar la progresión de la siguiente manera:

(1) Juicio del → Estar	(2) Juicio de → Reflexión	Juicio de → Necesidad	(4) Juicio del Concepto
-unidad/+abstracto/-verdadero		+unidad/+concreto/+verdadero	

A continuación, haré un recorrido por cada forma de juicio. Para ayudar a la audiencia, hago uso de mi versión del cuadro de Karen Ng (2020: 200)²⁷. El sentido del cuadro se puede cifrar de la siguiente manera: la *forma del juicio* expresa un *tipo* específico de *relación* entre *sujeto* y *predicado*. Los ejemplos que proporciono son tomados de la *Ciencia de la Lógica*, de la *Enciclopedia*, y de las *Lecciones de Lógica*.

²⁷ A diferencia de Ng, he tratado de ser más detallado, más fiel a la *Ciencia de la Lógica*, y de agregar la columna que caracteriza a sujeto y predicado.

2.1. Juicio del Estar

Forma del juicio	Tipo de juicio	Relación entre sujeto y predicado	Tipo de sujeto y predicado	Ejemplos
Juicio del Estar	Positivo	Inherencia	Singular abstracto	La rosa es roja
	Negativo			La rosa no es roja
	Infinito		Universal abstracto	La rosa no es ningún elefante/ mala acción

Como el nombre indica, se trata de un juicio donde el predicado determina de manera no esencial al sujeto. El Estar [*Dasein*] es una categoría de la ‘Doctrina del Ser’. Se trata de un “ser determinado, en general” (GW 11: 59). Etimológicamente, el Estar es un ser [*Sein*] que está ahí [*Da*]. Sin embargo, “la representación espacial no es aquí pertinente” (*ibid.*). El lector puede hacer uso de la siguiente analogía: si el ser está ahí, entonces no está acá; si el ser es de esta manera, no es de esta otra manera. Dicha manera queda todavía indeterminada, por lo que el Estar hace referencia a una determinación mínima. Ahora bien, el Juicio del Estar también evoca, tanto en sus ejemplos como en cierta terminología, la percepción.²⁸ Sin embargo, creo que sería erróneo reducir el Juicio del Estar al ámbito de la percepción sensible. Sería mejor acercarlo a la predicción accidental. Cuando Hegel describe al Juicio del Estar como un juicio de inherencia (GW 12: 60), afirma que el predicado no tiene ninguna subsistencia de suyo, sino que tiene en el sujeto su basamento.

²⁸ Así lo toman Redding (2014) y Ng (2020).

Juicio positivo

Empecemos por el juicio positivo, es decir, por el juicio cuyo cópula es afirmativa. Consideremos la caracterización inicial de sujeto y predicado. El sujeto es un singular abstracto, es decir, “un algo en general” (12: 60), y el predicado es un universal abstracto, es decir una propiedad entendida como algo común.²⁹ Hegel ofrece el siguiente ejemplo: ‘La rosa es roja’. En este ejemplo, ‘rosa’ es algo singular y ‘roja’ es una propiedad general. La rosa singular no es entendida como un miembro de la especie rosa del género planta, sino como un individuo aislado. La rojez no es entendida como la rojez propia de esta rosa, sino como una propiedad que puede pertenecer a otros sujetos, como una camisa o una bandera.

Hegel dice, a propósito del ejemplo, que el juicio positivo tiene la forma ‘Singular es Universal’ (S es U). La forma, en este caso, parece ser la forma gramatical. Sin embargo, el contenido del juicio positivo es distinto: “Universal es Singular” (U es S). Hay dos cosas a notar aquí. Primero, Hegel establece una distinción entre lo que el juicio dice (su forma) y lo que el juicio quiere decir (su contenido). Sin embargo, usando jerga contemporánea, esto no significa que la forma gramatical no coincida con la forma lógica. Hegel cree que la forma de un juicio deja entrever un aspecto capital suyo. Pero la forma no agota lo que el juicio es. Segundo, el contenido del juicio introduce una concepción alternativa, aunque complementaria, de sujeto y predicado. A propósito del ejemplo, Hegel dice que la rosa puede ser considerada no solamente como singular, sino como universal. Apelando a una concepción idiosin-

29 Que la rosa sea ‘algo en general’ no significa que la rosa sea algo general.

crática de universal, Hegel dice que la rosa es universal porque puede ser entendida como “una cosa de variadas propiedades” (12: 61), es decir, como un conglomerado de múltiples propiedades. Asimismo, la rojez puede ser entendida como singular, en vez de universal, porque es solo “una de las muchas propiedades” (12: 62) que tiene la rosa.

Una vez que Hegel ha distinguido forma y contenido en el juicio positivo, señala una contradicción (GW 12: 64, 187) entre sujeto y predicado. Por un lado, la rojez es de mayor extensión que la rosa, es decir, es un predicado que se aplica a una cantidad enorme de objetos además de la rosa. Por otro lado, la rosa tiene otras propiedades aparte de la rojez. Aunque resulte extraño hablar de contradicción, recuérdese que el juicio presuntamente establece una identidad entre sujeto y predicado. Sin embargo, sujeto y predicado son incongruentes. Otra manera de formular la contradicción es decir que el predicado no agota la determinidad, el qué-es, de la rosa. Ahora bien, si la rojez no caracteriza a la rosa, tampoco lo hará cualquier predicado de la misma índole, es decir, otro universal abstracto. Por eso Hegel alude a la “pluralidad malamente infinita” (GW 12: 64) de predicados que se le pueden atribuir al mismo sujeto. En suma, es claro que el juicio con el que empezamos, ‘La rosa es roja’, debe ser negado.

Juicio negativo

La negación afecta tanto al predicado como a la cópula del juicio positivo (GW 12: 66). Hegel señala las siguientes transiciones a propósito del juicio positivo:

1. 'Lo singular es universal' (juicio positivo)
2. 'Lo singular es *no*-universal' (negación del predicado)
3. 'Lo singular *no es* universal' (negación de la cópula)

Ahora bien, (2) y (3) son equivalentes y, en virtud de algo que Hegel ha explicado en un capítulo anterior, ambas expresan el mismo juicio :“Singular es Particular”. Aunque no literalmente, creo que Hegel ofrece el siguiente ejemplo de dicho juicio: ‘La rosa no es roja; pero es de un color determinado’.

Se ha negado la “determinidad singular” (12: 68) de la rojez. Pero no se ha negado la universalidad del color, es decir, retenemos la idea de que la rosa es algo coloreado. En este punto, es menester advertir algo sutil. La rosa no es ni singularmente roja ni universalmente coloreada en sentido estricto. Que la rosa no está universalmente coloreada significa que la rosa no está coloreada del color ‘color’. Debe tener un color que sea más específico que ‘color’ pero menos específico que un color singular como ‘rojo’. En términos de Hegel, la rosa no es roja, sino que tiene “otro color determinado cualquiera” (12: 68) o una “determinidad indeterminada” (*ibid.*), es decir, un particular. No sabemos cuál sea todavía. Ahora bien, como la universalidad se conserva, bajo la forma de la particularidad, en el juicio negativo, no podemos hablar de una “negación total” (12: 67) del juicio positivo. Esto es relevante porque la negación total será llevada a cabo en el juicio infinito.

De manera semejante a lo sucedido a propósito del juicio positivo, Hegel encuentra otra contradicción en el juicio negativo. La contradicción es conocida: “la parti-

cularidad es de mayor extensión que la singularidad” (12: 68). Como Hegel señaló, la particularidad es un color determinado que no se puede identificar con la singularidad del rojo. Sin embargo, hay una manera complementaria en que se formula la incongruencia entre sujeto y predicado. Hegel dice que a la rosa no le corresponde *cualquier* color, sino el color *propio* de esta rosa. Recuérdese que, en cierta concepción del sujeto del Juicio del Estar, la rosa es un singular concreto, es decir, algo “determinado que está determinado” (12: 69). La rosa tiene un modo ser singular que no permite que algo diferente la determine. El pasaje anterior, que describe al singular, contrasta directamente con la “determinidad indeterminada” (12: 68) que se usa para describir al particular. En suma, el predicado que le corresponde a esta rosa debe ser el color propio de esta rosa. Ni la universalidad ‘color’ ni la particularidad ‘cualquier color determinado’ son congruentes con la singularidad de la rosa.

En virtud de lo anterior, singular y particular muestran no solo no ser idénticos, sino que quedan cada uno aislado del otro. Con ello, el juicio negativo se bifurca en dos proposiciones de identidad: ‘Singular es Singular’ y ‘Universal es Universal’ (GW 12: 69). Lo distintivo de las proposiciones de identidad es que eliminan toda referencia entre singularidad y universalidad, lo cual convierte al juicio en una mera proposición que no enuncia nada informativo. Ya no tenemos una negación parcial del juicio positivo, sino una negación total que nos lleva a una estructura diferente.

Juicio infinito

La deducción del juicio negativo concluyó con la aparición de un singular irreductible, que es el tipo de sujeto propio del Juicio del Estar. A mi parecer, la interpretación hegeliana del juicio infinito en este capítulo consiste en mostrarlo como un juicio que trata de expresar dicha singularidad: “lo positivo del juicio infinito (...) es la reflexión de la singularidad misma” (GW 12: 70). Sin embargo, un juicio que expresa la irreductibilidad del singular corre el riesgo de no parecer un juicio ya que no está conectando dos cosas diferentes. Un juicio debe tener una referencia significativa entre sujeto y predicado, pero dicha referencia desaparece en el juicio infinito.

Hegel invoca ejemplos que tratan, aunque de manera estúpida, de expresar la irreductibilidad del sujeto y la falta de referencia entre sujeto y predicado. Un ejemplo destacado es “la rosa es ningún elefante” (GW 12: 70). Creo que la idea de Hegel es que dicho juicio enuncia una desconexión entre sujeto y predicado. Aunque ambos son seres vivos, rosa y elefante no comparten un género próximo. Sin embargo, Hegel cree que la mejor manera de expresar el juicio infinito es ya no en una forma judicial, sino mostrando un tipo de entidad cuyo modo de ser consiste en negar la universalidad a la que presuntamente pertenece. El ejemplo elegido es la mala acción o el crimen (GW 12: 70). Independientemente de la *Filosofía del Derecho*, aquí el crimen se define de una manera concreta: es algo que no niega un derecho particular, sino que niega el derecho en cuanto derecho. El crimen se presenta como una acción singular que contradice la esfera entera del derecho.

Ahora bien, el sujeto del juicio infinito es un singular concreto, así que el predicado debe expresar dicha concreción y enunciar algo esencial sobre dicho singular. Sin embargo, el predicado requerido ya no puede ser un universal abstracto, es decir, una propiedad singular y aislada o una propiedad entendida como algo meramente común. Por el contrario, el predicado será un universal entendido como una “comprensión de diferencias” (12: 70), es decir, un predicado que aglutina una serie de rasgos que caracterizan esencialmente al sujeto. Esta relación entre sujeto y predicado ya no puede ser una de mera inherencia, sino algo menos accidental. En suma, al final del juicio infinito, ya no tenemos la conjunción de un sujeto singular abstracto, de un predicado universal abstracto, y de una relación de inherencia. Nos movemos, pues, a otra forma de juicio.

2.2. Juicio de Reflexión

Forma de juicio	Tipo de juicio	Relación entre sujeto y predicado	Tipo de sujeto y predicado	Ejemplos
Juicio de Reflexión	Singular	Subsunción	Singular en cuanto tal	Sócrates es mortal
	Particular		Universal empírico	Algunos hombres son mortales
	Universal			Todos los hombres son mortales

Una vez superado el Juicio del Estar, Hegel aborda el Juicio de Reflexión. En otro pasaje es llamado “juicio de subsunción” (GW 12: 60). El concepto hegeliano de reflexión fue deducido en la ‘Doctrina de la Esencia’ y podemos ha-

cer uso de algunas formulaciones. A veces Hegel dice que algo está reflexionado “en la medida en que ha pasado a entrar en unidad con su contrapuesto” (GW 11: 58). El sujeto del Juicio de Reflexión es un singular en cuanto tal. Esto parece significar que el sujeto ya no es un ente aislado, sino un ente subsumido bajo un universal. En ese sentido, el singular forma una unidad con su contrario, lo universal. Otras veces Hegel dice que algo “reflexionado dentro de sí es empero su [propio] consistir” (GW 11: 257). Recuérdese que tanto el sujeto como el predicado del Juicio de Reflexión son una “comprensión de diferencias” (12: 70). El sujeto consiste en sus propiedades esenciales que son determinados por el universal al cual pertenece³⁰.

Juicio singular

Como he dicho anteriormente, en el Juicio de Reflexión tenemos un sujeto que, en vez de ser un singular abstracto, es un “singular en cuanto tal” (GW 12: 71) y un predicado que, en vez de ser un universal abstracto, es una “universalidad objetiva” (GW 12: 76) (a veces llamada empírica).

Al igual que el juicio positivo, el juicio singular tiene la forma “Singular es Universal” (S es U). El ejemplo que da Hegel es ‘Sócrates es mortal’. Sin embargo, la concepción de sujeto y predicado ha cambiado. El sujeto es entendido como un singular en cuanto tal porque es un singular que reúne diferencias. Esas diferencias que lo constituyen le son dadas por su predicado, que señala no un rasgo cual-

³⁰ Es precisamente en virtud de la reformulación de la universalidad que se da una inversión en el protagonismo del predicado. Si en el Juicio del Estar era el sujeto lo que servía de criterio para juzgar si el predicado se adecuaba a él, esta vez es el predicado el que sirve de criterio para juzgar si el sujeto se adecúa a él (GW 12: 72).

quiera, sino una propiedad esencial suya. Si dijéramos ‘Sócrates es alto’ estaríamos incurriendo en un Juicio del Estar, pero ‘Sócrates mortal’ es diferente ya que la mortalidad es algo esencial de Sócrates.

Sin embargo, una contradicción conocida asoma: la incongruencia entre sujeto ypreciado. Tal como Hegel lo pone, el predicado ‘mortal’ no se aplica exclusivamente a Sócrates. Hay otras cosas mortales. En vez de rechazar el predicado como deficiente, debemos reformular el sujeto para ver si calza mejor con el predicado.

Juicio particular

El tránsito del juicio singular al juicio particular es “una ampliación del singular mismo dentro de la reflexión externa” (GW 12: 73), es decir, adicionamos singulares que comparten el predicado para formar un conjunto de dichos singulares. El juicio particular dirá: ‘Algunos singulares son un universal de reflexión’ (P es U), lo cual se ilustra con el ejemplo ‘Algunos hombres son mortales’. Ahora bien, el juicio particular es tanto positivo como negativo (GW 12: 73). El motivo es que, si reparamos en el ejemplo, se nos dice que solamente algunos hombres son mortales, lo cual implica que otros hombres no son mortales. Tenemos una cópula afirmativa y una cópula negativa que coexisten en el juicio. El aspecto negativo del juicio revela su indeterminación, es decir, que el juicio enuncia una mera generalidad sometida a un contraejemplo. Ahora bien, Hegel nota algo más sobre el juicio particular y su relación con el juicio singular. El término ‘algunos’ es indeterminado, pero ‘este’, el sujeto del juicio singular, era

determinado. Como la determinación no se puede perder, a riesgo de que el juicio deje de ser juicio y recaigamos en las proposiciones idénticas del Juicio del Estar, debemos darnos cuenta de algo. A saber, que la genuina ampliación del singular no es la particularidad, sino la universalidad o suma total (GW 12: 74).

Juicio universal

La verdadera ampliación de ‘Sócrates’ no es ‘algunos hombres’, sino ‘todos los hombres’. En consecuencia, deducimos el juicio universal que dice: ‘Todos los hombres son mortales’, cuya forma es ‘Todos los singulares son un universal’ (GW 12: 74). En esta oportunidad, el sujeto es un universal que parece condecirse con el predicado igualmente universal. Hegel llama la atención sobre una peculiaridad del juicio universal. Desde cierta perspectiva, el predicado es el resultado de una mera comparación de singulares y está sometido, como una inducción, a contraejemplos. Puedo decir que todos los hombres son mortales, pero solo porque no he encontrado ningún hombre que no sea mortal. El predicado sigue siendo un mera generalidad, que Hegel llama una “suma total” (GW 12: 75) o un universal empírico.

Sin embargo, desde otra perspectiva, el predicado expresa lo que los seres humanos son esencialmente y no es meramente inductivo. El predicado es el género (GW 12: 76) y ya no es un universal empírico, sino objetivo. Como dice Hegel, la frase ‘todos los hombres’ puede prescindir de ‘todos’ y quedarse con ‘los hombres’ o, mejor dicho, ‘el hombre’. En este caso, ‘el hombre’ equivale al ‘género humano’.

Una vez que nos ubicamos en esta perspectiva, nos damos cuenta de que el juicio universal dice “lo que conviene a todos los singulares de un género, conviene por su naturaleza al género” (GW 12: 77). Lo anterior muestra que ahora es explícita la conexión necesaria entre los singulares y el predicado universal. El predicado dice lo que la cosa esencialmente, es decir, por naturaleza o necesidad, es.

2.3. Juicio de Necesidad

Forma de juicio	Tipo de juicio	Relación entre sujeto y predicado	Tipo de sujeto y predicado	Ejemplos
Juicio de Necesidad	Categórico		Singular/especie	Esta cosa es una rosa/planta La rosa es una planta
	Hipotético		Universal objetivo (género)	Si la rosa es, entonces es una planta Si la rosa es, entonces el clavel es...
	Disyuntivo	O bien... o bien Tanto... como		La poesía es o bien épica, o bien lírica, o bien dramática La poesía es tanto épica, como lírica, como dramática.

Tal como el nombre indica, el Juicio de Necesidad establece una relación de necesidad entre el sujeto y el predicado. Los ejemplos hegelianos recuerdan al proceder

científico que trata de captar semejantes relaciones necesarias entre las cosas con un afán taxonómico, pero no superficial. En consecuencia, el predicado será un universal en sentido estricto: un género o una especie. En virtud de su pertenencia a dichos universales, el sujeto recibe una determinación casi exhaustiva de sus propiedades. Si ‘mortal’ ya era una propiedad esencial de Sócrates, ‘humano’ indica con claridad la especie a la que pertenece.

Juicio categórico

En el juicio categórico, el sujeto es un singular y el predicado es un universal objetivo (género o especie). El ejemplo hegeliano es “La rosa es una planta” (S es U). La naturaleza vegetal de la rosa nos permite caracterizarla de manera más esencial que si señaláramos su mero color o su aroma. Ahora bien, algo relevante de la sección sobre el Juicio de Necesidad es la aparición del “género próximo” (GW 12: 82). A lo largo de la sección una queja reaparece: el predicado encontrado no es el género próximo del sujeto. Tal como lo entiende Hegel, el género próximo parece designar el principio de especificidad de una cosa. Hasta que no tengamos una estructura que nos permite apreciar cómo una cosa engendra sus propias especies, no tendremos un juicio de necesidad satisfactorio. En el caso del juicio categórico, Hegel dice que su necesidad es una mera “necesidad interna” (GW 12: 78). El motivo es que no se ha mostrado de manera adecuada que el sujeto depende necesariamente de su predicado. Debemos hacer que la necesidad esté puesta, es decir, que sea explícita en el mismo juicio, lo cual no se logra con la cópula.

Juicio hipotético

El juicio hipotético pretende poner en evidencia la necesidad de la relación entre sujeto y predicado. Lo hace al enfatizar la falta de autosuficiencia de los términos. Hace uso de un condicional: ‘Si A es, entonces B es’ quiere decir ‘el ser de A no es su propio ser, sino el ser de otro, de B’ (12: 79). Por eso “solo la conexión de los extremos está puesta como siendo; no ellos mismos” (12: 79). Dado que Hegel no se molesta en ofrecer ejemplos de este juicio en la Ciencia de la Lógica, el lector debe inferir de qué está hablando.

Una primera opción es señalada por Aragüés (2020: 197): ‘Si Sócrates es humano, entonces mortal’. En este caso, vemos cómo la mortalidad depende la humanidad de manera necesaria. Si Sócrates es humano, tiene necesariamente que ser mortal. Sin embargo, algo mortal no tiene por qué ser humano. La virtud de esta interpretación es que muestra relaciones necesaria de manera clara y ya anticipa el silogismo. Una segunda opción es señalada por Ng (2020: 193): ‘Si la rosa es, entonces es una planta’. En este caso, no tenemos una inferencia. Lo que señala el juicio hipotético es algo diferente: si la rosa existe, solo puede existir como un ejemplar del género planta. Coloquialmente: sea lo que sea la rosa, debe ser una planta también. La ventaja de esta interpretación es que es congruente con la utilidad que Hegel le atribuye al juicio hipotético. Una tercera opción es señalada por Hegel en sus *Lecciones de Lógica* (2008: 189): “si algo es azul, otra cosa es amarilla”. En este caso, se trata de enfatizar cómo una especie señala su relación con otra especie ya que ambas pertenecen necesariamente a un género. No creo que debamos excluir alguna de las interpretaciones anteriores

ya que todas sugieren el mismo punto: la relación necesaria entre los términos del juicio y la unidad íntima entre ellos, sean individuos, especies, o géneros.

Juicio Disyuntivo

Aunque el juicio hipotético muestra la relación necesaria entre sujeto y predicado, no articula de manera exhaustiva la determinación del primero por el segundo. Esa tarea le corresponde al juicio disyuntivo que, por esa razón, le hace más justicia a la identidad del juicio.

Este juicio tiene como sujeto al género y como predicado a la totalidad de especies. Aunque el ejemplo de la *Ciencia de la Lógica* y de las *Lecciones de Lógica* involucra a los colores (GW 12: 83), apelemos a otro: ‘la poesía es épica, o lírica, o dramática’. En este caso, estamos frente a algo que recuerda al Concepto ya que ambos polos del juicio tienen el mismo contenido, aunque lo expresan de diferente forma. Metafóricamente, el sujeto es la contracción de las especies y las especies son la expansión del género. Sin embargo, en vez de expansión podríamos recurrir a la jerga con la que Hegel describía al Concepto: un desarrollo inmanente.

Tenemos dos versiones de dicho desarrollo inmanente. La primera forma, positiva, se expresa con un ‘tanto... como’. La poesía es tanto épica, como lírica, como dramática. Esto señala la extensión del género. La segunda forma, negativa, se expresa con un ‘o bien... o bien’. Este poema es o bien épico, o bien lírico, o bien dramático. Esto señala la determinidad de un singular. Hegel quiere llamar la atención sobre un rasgo del juicio disyuntivo que

lo acerca a la forma del Concepto. Las especies del género no deberían ser hallazgos empíricos, sino un genuino desarrollo inmanente del género. Por ejemplo, yo podría decir que ‘El menú es o estofado, o arroz con pollo, o carapulcra...’, pero en este caso no tengo un género y especies genuinas, sino una enumeración arbitraria de platos que podrían ser parte de un menú. Por el contrario, Hegel cree que el ejemplo de la poesía es de otro orden. Como muestra la *Filosofía del Arte*, el concepto de poesía debe engendrar especies determinadas y no otras. Solo en el segundo ejemplo tenemos un género que merece llamarse género próximo: “el género es el próximo de una especie en la medida en que ésta tiene su diferenciación específica en la determinidad esencial de aquél” (GW 12: 82). Se supone que, como proceden las ciencias filosóficas de la *Enciclopedia*, bastaría con examinar un concepto para diferenciarlo en sus especies respectivas. Ahora bien, si ya estamos en una estructura judicativa donde el predicado ya no es algo externo al sujeto, sino una especificación misma del sujeto, ya estamos frente a algo que nos recuerda al Concepto, es decir, una estructura de autodeterminación y desarrollo.

2.4. Juicio del Concepto

Forma de juicio	Tipo de juicio	Relación entre sujeto y predicado	Tipo de sujeto y predicado	Ejemplos
Juicio del Concepto	Asertórico	Deber-ser	Concepto propiedades normativas	Esta casa es mala
	Problemático			Esta casa es buena, o esta casa es mala
	Apodíctico			Esta casa, que no tiene puerta, es mala.

Un examen del concepto de juicio nos ha llevado a lo largo de una progresión, a una forma de juicio que, refleja al Concepto. En consecuencia, dicha forma consumada de juicio se llama el Juicio del Concepto. Lo que deberíamos esperar de este tipo de juicio no es una mera tautología, como ‘el Concepto es el Concepto’, sino un discurso que nos permite apreciar una unidad inmanente entre universalidad, particularidad, y singularidad. De hecho, lo que buscamos es un juicio que refleje cómo los momentos del Concepto se engendran mutuamente. En lo que respecta al predicado, el predicado ya no debería expresar la relación de un sujeto con algo externo a él, sino consigo mismo. Esa forma de reflexión no estaba presente en ningún juicio anterior. Asimismo, el predicado ya no será ni una propiedad accidental, ni una propiedad esencial, ni un género. Será una propiedad normativa, es decir, una propiedad que permite evaluar en qué medida el sujeto corresponde con su propio concepto.

Juicio Asertórico

Para Hegel, el juicio del concepto es un “enjuiciamiento de verdad” (GW 12: 84) porque nos aproximamos a una cosa para evaluarla en sus propios términos: una casa mala es mala porque es un mal ejemplar de lo que una casa debe ser. Sin embargo, el juicio asertórico, por ejemplo, ‘La casa es mala’, es una mera “aseveración subjetiva” (12: 85), es decir, sin justificación. No sabemos por qué la casa es mala, solo decimos que lo es. Como dice Hegel, el juicio asertórico no captura la determinidad específica en virtud de la cual esta casa es mala. Como no muestra ade-

cuadramente lo que dice, el juicio asertórico no enuncia más que una mera posibilidad, así que se le puede oponer con justicia un juicio asertórico contrario.³¹ Su aseveración se rebaja a una mera posibilidad.

Juicio problemático

Este juicio es el asertórico, pero tomado tanto positiva como negativamente. La casa es mala o no es mala, es decir, ‘es posible que la casa sea mala’. Determinar si realmente es mala implica entender cuál es la disposición (el modo específico de ser) de dicha casa (GW 12: 86). La casa será, por un lado, una naturaleza universal (casa) y, por otro lado, su disposición (rasgos de esta casa singular). Solo de su comparación podemos determinar si el predicado le pertenece objetivamente a la casa. Como el juicio problemático no contiene la conjunción de la naturaleza esencial y la disposición, no es suficiente. Un juicio debe poner todas las determinaciones del Concepto juntas.

Juicio apodíctico

A diferencia del juicio asertórico, este juicio demuestra lo que dice. Tenemos todos los elementos, es decir, las determinaciones del Concepto. El ejemplo es: ‘Esta casa, con ninguna puerta, es mala’. Desde el lado epistémico del asunto, el juicio ofrece una justificación y se vuelve demostrativo. Sin embargo, eso no es lo principal a destacar del juicio apodíctico. Finalmente, después de toda

³¹ El tema de la equipolencia entre meras aseveraciones tiene una dimensión epistémica que se retrotrae a la *Fenomenología del Espíritu* (GW 9: 12).

la progresión del juicio, tenemos un *singular* que, en virtud de su *particularidad*, encarna algo *universal*. En el caso en cuestión, la casa, en virtud de carecer de una puerta, muestra no corresponder con su propio concepto, a saber, no es una buena casa. Tenemos algo que se acerca lo suficiente a la estructura del Concepto. Ahora que el juicio tiene una justificación, la cópula se ha llenado (GW 12: 88). Los tres momentos conceptuales están puestos en un juicio y de una manera que muestra su unidad íntima.

Desde luego, los juicios apodícticos no pueden identificarse plenamente con el Concepto ya que, en la medida en que siguen siendo juicios, tienen una estructura limitante.³² Sin embargo, son lo más cercano a realizar el Concepto sin rebasar dicho ámbito. Pero eso es justamente lo que ocurre: el rebasamiento del ámbito del juicio. El juicio apodíctico muestra que el juicio es en realidad un resultado. Se trata de un resultado de los juicios previos. Esto nos permite decir dos cosas: por un lado, el juicio es una conclusión [*Schluss*]; por otro lado, es una conclusión porque es el fruto de un razonamiento o silogismo [*Schluss*]. La *Ciencia de la Lógica* se mueve, pues, al capítulo de ‘El silogismo’.

3. Conclusión

En esta conferencia espero haber acercado al lector a un capítulo interesante de la *Ciencia de la Lógica*. Una revisión de la historia del concepto de juicio muestra que la originalidad de Hegel no implica su desconexión de

³² El *locus* clásico es: “En forma de juicio, la proposición no es en general inmediatamente atinada para expresar verdades especulativas [ni es ese su destino]” (GW 11: 49).

una serie de preguntas filosóficas importantes, como la relación entre la lógica y la metafísica, la diferencia entre psicología y lógica, o la relación entre la universalidad, la particularidad, y la singularidad. Aunque los intérpretes siguen encontrando paralelismos entre ideas hegelianas y corrientes de la filosofía contemporánea, no se debe perder de vista que lo que Hegel hace con el juicio está enquistado en un proyecto sui generis. Es relativamente sencillo apropiarse filosóficamente de ideas hegelianas específicas, pero su proyecto filosófico general sigue siendo esquivo. Una revisión de la progresión del juicio muestra que Hegel no lleva a cabo una mera tipología de juicios, sino una deducción donde las transiciones tienen un rol protagónico. Sin embargo, el lector debe juzgar si dichas transiciones son razonables y no son prestidigitaciones de un autor que, como cualquier gran escritor, nos lleva inconscientemente al resultado que ha imaginado. Espero haber mostrado también que la jerga hegeliana admite paráfrasis y que es internamente coherente. La lectura de la *Ciencia de la Lógica* a partir de sus propios presupuestos no es una tarea imposible. Prueba de ello es que ha sido comentada en más de una ocasión con resultados parciales, pero felices. Mi texto ha sido una invitación a participar de semejante felicidad.

Bibliografía

Alznauer, M. (2023). “Untrue Concepts in Hegel’s Logic”. *Journal of the History of Philosophy*, 61(1):103-126.

Aragüés, R. (2021). *Introducción a la Lógica de Hegel*. Barcelona: Herder.

Arndt, A., Iber, C., & G. Kruck (eds.) (2006). *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*. Berlín: Akademie Verlag.

Brandt, R. (2000). *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason*, A67-76; B 92-101. Atascadero: Ridgeview Publishing Company.

Dunphy, R. (2023). *Hegel and the Problem of Beginning: Scepticism and Presuppositionlessness*. London: Rowman & Littlefield Publishers.

Duque, F. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna: La era de la crítica*. Madrid: Akal.

Gabbay, D. & J. Woods (2008). *Handbook of the History of Logic*. London: North Holland.

Giladi, T. (2022). “Hegel’s Truth: A Property of Things?”. *Hegel Bulletin* 43(2): 267-277.

Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la Lógica*. Madrid: Abada = GW 12

Heinrich, D. (2008). “The Place of Hölderlin’s ‘Judgment and Being’”. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 279-296.

Herszenbaun, M. (2024), “Hegel contra la axiomática”. *Tópicos*, 46: 1-13

Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton: Princeton University Press.

Maraguat, E. (ed.) (2017). *La lógica de Hegel*. Madrid: Pre-Textos.

Martin, C. (2016). "Hegel on Judgements and Posits". *Hegel Bulletin*, 37(1): 53-80.

McNulty, J. (2023). *Hegel's Logic and Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.

Ng, K. (2020). *Hegel's Concept of Life*. Oxford: Oxford University Press.

Nuzzo, A. (ed.) (2011). *Hegel and the Analytic Tradition*. London: Continuum.

Pippin, R. (2019). *Hegel's Realm of Shadows*. Chicago: University of Chicago Press.

Rand, S. (2013). "What's Wrong with Rex? Hegel on Animal Defect and Individuality". *European Journal of Philosophy*, 23(1): 68-86.

Redding, P. (2007). *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Redding, P. (2023). *Conceptual Harmonies: The Origins and Relevance of Hegel's Logic*. Chicago: University of Chicago Press.

Reich, K. (1992). *The Completeness of Kant's Table of Judgments*. Duke: Duke University Press.

Rockmore, T. (2005). *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. New Haven: Yale University Press.

Secada, J. (2000). *Cartesian Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Serey, J. (2017). "Todas las cosas son un juicio. Acerca de la exterioridad del Concepto respecto a sí mismo en

el inicio de la lógica subjetiva”. *Revista Opinião Filosófica*, 5(1): 128-144.

Sketeler-Weithofer, P. (2022). *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*. Hamburgo: Meiner.

Stern, R. (1993). “Did Hegel Hold an Identity Theory of Truth?”. *Mind*, 102:408: 645–647.

Stovall, P. (2020). “Syllogistic reasoning as a ground for the content of judgment: A line of thought from Kant through Hegel to Peirce”. *European Journal of Philosophy*, 29(4): 864-886.

Tolley, C. (2016). “The Relation between Ontology and Logic in Kant”. *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 12: 75-98.

Wolff, C. (2026). *Hegel’s Inversion of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zambrana, R. (2018). *Hegel’s Theory of Intelligibility*. Chicago: Chicago University Press.

LUCES Y SOMBRAS DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL ¹

Miguel Giusti

Quisiera agradecer al grupo de investigación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos por la invitación a participar en este evento, en este coloquio conmemorativo del natalicio del filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nacido un 27 de agosto. Nos encontramos, por tanto, celebrando simbólicamente su aniversario, lo que confiere a esta ocasión un carácter doblemente significativo.

El título de la conferencia que presentaré —de carácter deliberadamente introductorio— es *Luces y sombras de la filosofía de Hegel*. Mi propósito es ofrecer una exposición general de aquellas dimensiones de la filosofía hegeliana que continúan siendo relevantes para los debates de la filosofía contemporánea, así como señalar, al mismo tiem-

¹ Transcripción.

po, las principales críticas o problematizaciones —aquello que denominaré “sombras”— que han sido formuladas desde distintos enfoques filosóficos, incluso desde poco después del fallecimiento del propio Hegel.

Como punto preliminar, conviene recordar que uno de los rasgos más destacados del contexto filosófico en el que se inscribe la obra de Hegel es el esfuerzo, compartido por varios pensadores de su época, por elaborar una propuesta filosófica alternativa frente al racionalismo ilustrado. En este marco, el concepto fundamental que Hegel introduce para articular una síntesis entre la filosofía moderna y lo que él considera la gran inspiración de la filosofía antigua es el concepto de *espíritu*. En este sentido, puede afirmarse que el aporte más significativo de la filosofía hegeliana a la historia de la filosofía —y, en particular, a la discusión filosófica contemporánea— reside precisamente en esta noción.

La enseñanza central de su filosofía consiste en mostrar la necesidad de superar la dicotomía heredada del racionalismo moderno, que había privilegiado la racionalidad y la libertad individuales, descuidando el tejido social y la comprensión integral de la naturaleza. La gran novedad, aún vigente, de la filosofía de Hegel es, por tanto, la introducción de la categoría del espíritu, entendida como el movimiento vital, histórico y racional de la vida cultural, epistemológica, ética y estética.

El concepto de espíritu se despliega en todas estas dimensiones, y es precisamente desde esta perspectiva panorámica que quisiera referirme a tres grandes ámbitos de la reflexión filosófica en los que dicha noción ha resul-

tado particularmente innovadora. Al mismo tiempo, señalaré las críticas que han puesto de relieve ciertos aspectos problemáticos o riesgos inherentes a la concepción hegeliana. Para ello, estructuraré la exposición en tres partes, siguiendo deliberadamente el estilo sistemático característico de Hegel, quien tendía a organizar sus análisis en tríadas. La tesis central que orienta esta conferencia es que la originalidad de la filosofía hegeliana radica en concebir el espíritu como una racionalidad social y vital, en contraposición a una racionalidad puramente individual o exclusivamente epistemológica.

Esta novedad puede apreciarse, a modo de ejemplo, en tres grandes ámbitos: la ética, la concepción de la naturaleza de la filosofía y la comprensión de la historia. En cada uno de estos problemas —que siguen siendo centrales para la filosofía contemporánea— se manifiesta con claridad la originalidad de la categoría del espíritu. Cada uno de estos apartados se dividirá, a su vez, en tres momentos: en primer lugar, se expondrán los aportes fundamentales de la filosofía hegeliana, es decir, sus “luces”; en segundo lugar, se indicarán las principales fuentes textuales en las que Hegel desarrolla dichas tesis; y, finalmente, se abordarán las “sombras”, esto es, las críticas que se han formulado y su alcance filosófico.

Comenzaré, entonces, con el análisis del espíritu en el ámbito de la ética. La novedad central de la filosofía hegeliana en este terreno se articula en torno a los conceptos de *espíritu objetivo* y *eticidad*. En estas nociones se expresa el aporte específico de Hegel a la comprensión filosófica de la ética desde la perspectiva del espíritu.

La idea de espíritu objetivo constituye una propuesta destinada tanto a reconocer como a problematizar la tesis kantiana —y, en general, moderna— de la autonomía de la libertad. Hegel valora el aporte de la concepción kantiana de la autonomía como autodeterminación racional del sujeto, pero advierte que dicha noción permanece en un nivel puramente formal, carente de contenido sustantivo o de lo que él denomina “sustancia”. Frente a ello, Hegel propone, mediante el concepto de espíritu objetivo, comprender la sustancia como sujeto y el sujeto como sustancia. Esto implica reconocer que la libertad no es solo una idea abstracta, sino un proceso histórico de realización concreta. De este modo, toda libertad debe ser entendida a partir de sus formas efectivas de realización, y, a su vez, toda configuración social, histórica o cultural contiene un núcleo de libertad.

Desde esta perspectiva, Hegel considera indispensable recuperar la concepción ética y política de la filosofía griega, en particular la de Aristóteles, para quien la ética no es un mero conjunto de principios normativos, sino una forma de vida intrínsecamente vinculada a la *polis*. En la tradición clásica, ética y política aparecen inseparablemente articuladas. A modo ilustrativo, puede recordarse que el primer artículo de la Constitución peruana afirma que la persona humana es el fin supremo de la sociedad y del Estado. Esta formulación remite directamente a la *Política* de Aristóteles, aunque con una inversión significativa: en el pensamiento aristotélico, es la *polis* la que constituye el fin supremo del individuo. La expresión “fin supremo” traduce literalmente el concepto aristotélico de *haplôs téleion*, es decir, el bien mayor. Hegel sostiene que esta tesis clásica

debe ser recuperada sin renunciar al aporte moderno de la autonomía individual. El espíritu objetivo expresa precisamente esta doble dimensión: por un lado, la libertad autónoma del sujeto y, por otro, la institucionalización histórica de las costumbres y formas de vida de una comunidad. A esta dimensión Hegel la denomina también *eticidad*, tal como aparece desarrollada en la *Filosofía del derecho*.

El término “eticidad” es, en castellano, un neologismo introducido para traducir el concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, que remite a la idea de vida ética: un sistema de costumbres (*ethos*) en el que la normatividad moral se encarna en prácticas sociales e instituciones concretas. Desde esta perspectiva, la ética no puede reducirse a un conjunto de normas abstractas, sino que debe comprenderse como una forma de vida socialmente mediada. En síntesis, es a través de los conceptos de espíritu objetivo y eticidad que se manifiesta, en el ámbito de la ética, la tesis hegeliana del espíritu.

En cuanto a las fuentes textuales, resulta relevante señalar que la producción filosófica de Hegel puede dividirse, de manera general, en dos etapas: una obra juvenil, marcada por la búsqueda y la transformación conceptual, y una obra madura que se inaugura propiamente con la *Fenomenología del espíritu*. El propio título de esta obra evidencia que Hegel ha identificado ya el concepto de espíritu como eje central de su sistema filosófico, el cual orientará de manera decisiva la producción y sistematización de su pensamiento en los años posteriores.

Antes de la redacción de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel produjo un conjunto significativo de obras juveni-

les, hoy plenamente accesibles, en las que ensayó distintos conceptos fundamentales con la finalidad de hallar un eje sistemático capaz de articular su pensamiento. Entre estos conceptos destacan el amor, la vida y el reconocimiento, tres propuestas que anteceden a la formulación madura del concepto de espíritu y que expresan la búsqueda de un principio unificador que permitiera dar cuenta de la racionalidad social e histórica. Estas obras juveniles constituyen, por tanto, una fuente relevante para comprender la gestación del concepto de espíritu. A ellas se suman, por supuesto, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en particular la sección dedicada al espíritu objetivo, así como la *Filosofía del derecho*, especialmente el apartado sobre la eticidad. En estos textos puede encontrarse de manera sistemática la aplicación del concepto de espíritu al ámbito de la ética. En tercer lugar, corresponde abordar las “sombras”, es decir, las críticas que se han formulado contra Hegel en relación con esta aplicación ética del concepto de espíritu. De manera esquemática, pueden distinguirse tres grandes líneas críticas.

En primer lugar, la crítica liberal, históricamente muy persistente, que ha acusado a Hegel de sostener una concepción totalitaria o colectivista de la ética. Desde esta perspectiva, se considera problemático que la reflexión ética hegeliana otorgue un lugar central a las instituciones sociales, relegando el individualismo que el liberalismo moderno defiende como principio normativo fundamental. La crítica liberal interpreta, así, la impugnación hegeliana del individualismo abstracto como una amenaza a la libertad individual.

En segundo lugar, se encuentra la crítica marxista, que objeta la concepción hegeliana del espíritu en el ámbito ético por considerarla idealista o ideológica. Desde esta posición, se sostiene que Hegel ofrece una explicación ilusoria de la conciencia social, en la medida en que la tesis según la cual la libertad se realiza en el marco de un sistema social e institucional podría funcionar como una justificación filosófica de las desigualdades e inequidades efectivamente existentes en la sociedad.

En tercer lugar, se hallan las críticas provenientes de corrientes universalistas —en particular neokantianas— que reprochan a Hegel una deriva relativista. Según esta objeción, la crítica hegeliana a la noción moderna de autonomía y libertad conduciría, de manera explícita o implícita, a una posición en la que los criterios normativos quedarían excesivamente subordinados a contextos históricos particulares.

Estos tres enfoques críticos —liberal, marxista y universalista— no coinciden entre sí y, en muchos aspectos, se oponen mutuamente. Sin embargo, todos convergen en señalar supuestas deficiencias estructurales en la concepción hegeliana de la ética. Con todo, aun reconociendo la fuerza de estas críticas, resulta innegable que la filosofía de Hegel ha dejado una herencia decisiva en los debates éticos contemporáneos. Tanto quienes lo critican como quienes lo defienden reconocen la influencia de su pensamiento, particularmente en discusiones actuales en torno al reconocimiento y al multiculturalismo.

Paso ahora a la segunda gran parte de la exposición: el espíritu en la concepción de la naturaleza de la filoso-

fía. La tesis central que he venido desarrollando —según la cual el concepto de espíritu constituye el aporte fundamental de Hegel a la historia de la filosofía— se manifiesta también de manera decisiva en su comprensión de qué es la filosofía y cuál es su método.

He denominado este apartado “fenomenología, lógica y dialéctica”. En primer lugar, la *Fenomenología del espíritu* introduce explícitamente el concepto central del sistema hegeliano. La combinación de los términos “fenomenología” y “espíritu” responde a la tesis de fondo según la cual el saber verdadero no se presenta de manera inmediata, sino que emerge progresivamente a partir del saber aparente.

El término “fenómeno” remite al aparecer, a la manifestación. La fenomenología es, así, el recorrido mediante el cual el saber del espíritu se hace patente a través de formas de conciencia inicialmente insuficientes. La mayoría de las sociedades —y de los individuos— viven, según Hegel, inmersos en convenciones y creencias no justificadas, una intuición que remite claramente al legado socrático del examen crítico de las opiniones. La fenomenología constituye, en este sentido, un camino que conduce del saber aparente al saber verdadero, mostrando cómo este último emerge desde el interior de la experiencia misma. La *Fenomenología del espíritu* cumple, por ello, la función de una introducción a la filosofía. En ella se destacan el valor de la experiencia, la necesidad del recorrido histórico del saber y la centralidad del proceso formativo de la conciencia.

En segundo lugar, la lógica hegeliana —de la que ya se ha hablado en este coloquio— retoma la antigua disciplina

de la metafísica bajo una nueva denominación. Siguiendo la tradición inaugurada por Kant, la lógica se convierte en el espacio de reflexión sobre las categorías fundamentales del pensamiento. No obstante, en Hegel estas categorías no son ahistóricas ni puramente formales: están enraizadas en el lenguaje, poseen una historia y conservan las huellas del desarrollo del pensamiento humano. Por esta razón, puede afirmarse que la lógica hegeliana tiene un carácter hermenéutico. Se trata de una interpretación histórica del sentido de las categorías, entendida como un diálogo sistemático con la tradición filosófica en su conjunto. Esta lectura ha sido subrayada, entre otros, por Hans-Georg Gadamer, quien reconoció en Hegel a uno de los grandes precursores de la hermenéutica filosófica, precisamente por su esfuerzo por recoger y pensar la vida histórica del pensamiento.

Finalmente, la dialéctica, categoría de origen griego, adquiere en Hegel un sentido específico que, sin embargo, no se aparta radicalmente de la tradición clásica, en particular de Aristóteles. La dialéctica designa un modo de pensar que reconoce la negación y superación de las posiciones anteriores, sin anularlas por completo, preservando su verdad en un nivel superior. Este movimiento constituye, una vez más, una expresión del espíritu como vida del pensamiento.

En cuanto a las fuentes, esta concepción de la filosofía se encuentra desarrollada fundamentalmente en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*. Algunos intérpretes han señalado, con acierto, una analogía entre la fenomenología hegeliana y la teoría platónica de la reminiscencia, en la medida en que ambas conciben el

acceso al saber verdadero como un proceso de reconocimiento progresivo.

Resta, finalmente, mencionar las sombras de esta segunda aplicación del concepto de espíritu. Entre las críticas más persistentes se encuentran aquellas formuladas por la lógica formal y por corrientes que consideran problemático el carácter histórico y dialéctico del pensamiento hegeliano.

Una de las críticas más conocidas dirigidas contra Hegel en relación con su concepción de la lógica es la formulada por Mario Bunge, quien sostiene que Hegel habría desconocido o incluso vulnerado las reglas más elementales de la lógica formal. Esta crítica no es exclusiva de Bunge, sino que ha sido compartida por numerosos especialistas en lógica, quienes acusan a Hegel no solo de ignorar principios lógicos básicos, sino de haber propuesto una lógica intrínsecamente incoherente. Se trata de una objeción que ha sido reiterada a lo largo del tiempo y que continúa vigente. No obstante, más allá de su pertinencia, esta crítica pone de manifiesto una profunda controversia entre dos concepciones de la lógica: por un lado, aquella defendida por los lógicos convencionales, que conciben la lógica como un sistema rígido, formal y no dialéctico; y, por otro, la propuesta hegeliana, que entiende la lógica como una expresión histórica y dinámica del pensamiento.

Otra tradición crítica de gran relevancia es la desarrollada por la filosofía postmoderna. En particular, en el contexto francés —considerado uno de los núcleos principales del pensamiento postmoderno—, Hegel ha sido ob-

jeto de una crítica sistemática. Resulta paradójico que esta reacción se produzca precisamente en un país donde la filosofía hegeliana ejerció una influencia decisiva durante buena parte del siglo XX. Un autor representativo en este debate es Lucien Descombes, historiador de la filosofía, quien en su obra *Lo mismo y lo otro* ofrece una interpretación de la historia de la filosofía francesa del siglo XX a partir de la influencia hegeliana. Descombes identifica la filosofía de Hegel con la categoría de “lo mismo”, entendida como una filosofía de la identidad y del racionalismo sistemático, frente a la filosofía de “lo otro”, es decir, la filosofía de la alteridad, que los pensadores postmodernos reivindican en oposición a dicha tradición. Esta constituye una de las críticas más persistentes contra Hegel en el ámbito contemporáneo.

Sin embargo, incluso en este contexto crítico, puede reconocerse una herencia hegeliana significativa. Hegel anticipa, antes del llamado giro lingüístico de la filosofía, la tesis según la cual el pensamiento posee un trasfondo lingüístico fundamental. Este trasfondo se expresa en la *Ciencia de la lógica* y se articula, además, con una dimensión hermenéutica del pensamiento. Tanto la centralidad del lenguaje como esta orientación hermenéutica constituyen elementos fundamentales de la filosofía contemporánea que pueden rastrearse hasta la obra de Hegel.

Paso ahora al tercer y último apartado: el espíritu en la comprensión de la historia. A partir de lo expuesto hasta aquí, resulta evidente que la filosofía hegeliana está intrínsecamente ligada a la historia, en la medida en que tanto el espíritu como la lógica se encuentran siempre vinculados a la tradición y al devenir histórico. Es bien conocida

la tesis formulada por Hegel en el prólogo a la *Filosofía del derecho*, según la cual la filosofía es “la comprensión de la propia época en pensamientos” o, en otras palabras, la época captada conceptualmente. Esta afirmación es central en su concepción de la filosofía, pero encierra al mismo tiempo una dificultad interna: si la filosofía expresa necesariamente una época determinada, entonces toda filosofía —incluida la de Hegel— queda ligada a su propio contexto histórico.

Aceptar esta tesis implica reconocer no solo la historicidad de la filosofía, sino también un cierto perspectivismo histórico del pensamiento filosófico. De ello se sigue que, en la historia de la cultura —y no únicamente en la historia de la filosofía—, puede identificarse una sucesión de paradigmas de comprensión. Las preguntas filosóficas llevan inscritas las huellas de su tiempo y se transforman en función de los desafíos históricos a los que se enfrenta el pensamiento en cada época. Esta concepción conduce a la tesis hegeliana según la cual cada pueblo posee un espíritu propio: una cosmovisión, una cultura y un paradigma de comprensión específicos. Sin embargo, Hegel va más allá y sostiene que es posible identificar un rumbo en la historia en su conjunto, es decir, la existencia de un espíritu del mundo. Esta afirmación ha dado lugar a múltiples interpretaciones y críticas, pues puede derivar tanto en posiciones historicistas o relativistas como en la defensa de una direccionalidad racional de la historia. En cuanto a las fuentes, esta concepción del espíritu en relación con la historia atraviesa prácticamente toda la obra de Hegel y constituye una marca distintiva de su pensamiento. No obstante, se encuentra formulada de manera

particularmente explícita en la *Fenomenología del espíritu* y en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Estas últimas, como es sabido, no fueron redactadas directamente por Hegel, sino que corresponden a apuntes de sus cursos recopilados y publicados posteriormente por sus alumnos. En ellas, Hegel aplica su teoría del espíritu y de la conciencia histórica al itinerario general de la historia universal.

Finalmente, corresponde mencionar las sombras que recaen sobre esta concepción histórica del espíritu. Es en este punto donde adquieren especial relevancia las críticas al eurocentrismo, al colonialismo y a la colonialidad del pensamiento hegeliano. Hegel ha sido objeto de severas objeciones por parte de la filosofía latinoamericana y, en particular, de la filosofía de la liberación, representada por autores como Leopoldo Zea y Enrique Dussel. A estas críticas se suman las formuladas por pensadores que han analizado la colonialidad del poder y del saber, como Aníbal Quijano, cuyas tesis han tenido una amplia repercusión contemporánea.

Desde estas perspectivas, se cuestiona que la filosofía hegeliana reproduzca esquemas eurocéntricos que invisibilizan otras formas de racionalidad y otras cosmovisiones, propias de sociedades históricamente colonizadas. Incluso tras la independencia política, estas sociedades conservarían, según dicha crítica, estructuras de pensamiento y de poder marcadas por la colonialidad. En este mismo horizonte crítico se inscriben también diversas corrientes multiculturalistas contemporáneas, algunas de las cuales reivindican nociones como el “buen vivir”, expresión que remite explícitamente a cosmovisiones no

europas y a una crítica del universalismo eurocéntrico. Estas posiciones constituyen, en conjunto, una de las objeciones más significativas dirigidas contra la filosofía de la historia de Hegel.

Asimismo, considero que, también en este caso, existe una herencia hegeliana que se mantiene más allá de las críticas y de las defensas: la conciencia histórica. Hoy no es posible hacer filosofía sin conciencia histórica, cualquiera sea la posición que se adopte. Este rasgo constituye una de las expresiones fundamentales del concepto hegeliano de espíritu, al igual que la idea de la autonomía de la voluntad que subyace a las diversas formas de organización social. A modo de conclusión, quisiera subrayar algunas ideas finales. Como se ha mostrado a lo largo de esta exposición, la tesis central de la filosofía hegeliana es la noción de espíritu, la cual ha sido ejemplificada en tres ámbitos fundamentales: la concepción de la ética, la comprensión de la naturaleza de la filosofía y la interpretación de la historia.

En este sentido, puede afirmarse que, se lea o no directamente a Hegel, se lo asuma o no explícitamente como referente, su pensamiento ha dejado una herencia decisiva. Esta se manifiesta, entre otros aspectos, en la concepción de la vida ética, en la centralidad del lenguaje —anticipando lo que posteriormente se denominaría el giro lingüístico— y en la conciencia histórica que estructura el pensamiento filosófico contemporáneo. Asimismo, es posible extraer una enseñanza de aquello que hemos denominado las “sombras” de su filosofía, es decir, de las críticas que su pensamiento ha suscitado. Theodor W. Adorno afirmaba que algunas ideas de Hegel provocan escándalo

y que, sin embargo, incluso en ese escándalo es posible descubrir un momento de verdad. Finalmente, quisiera recordar una expresión reiterada por Karl Heinz Ilting, destacado especialista en Hegel, quien sostenía que se puede hacer filosofía con Hegel o contra Hegel, pero no sin Hegel.

Bibliografía

Adorno, T. W. (2008). *Tres estudios sobre Hegel* (J. Navarro Pérez, Trad.). Akal. (Trabajo original publicado en 1963).

Aristóteles. (1998). *Política* (J. Pallí Bonet, Trad.). Gredos.

Bunge, M. (1985). *La ciencia, su método y su filosofía*. Siglo XXI Editores.

Hegel, G. W. F. (1997). *Fenomenología del espíritu* (W. Rocés, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1807)

Hegel, G. W. F. (2000). *Ciencia de la lógica* (A. y R. Mondolfo, Trads.). Solar. (Trabajo original publicado en 1812–1816).

Hegel, G. W. F. (2004). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (V. García Yebra, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1817).

Hegel, G. W. F. (2005). *Principios de la filosofía del derecho* (J. L. Villacañas & A. Gómez Ramos, Trads.). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1821).

Hegel, G. W. F. (2010). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (J. Gaos, Trad.). Alianza. (Trabajo original publicado póstumamente en 1837).

Kant, I. (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. García Morente, Trad.). Espasa-Calpe. (Trabajo original publicado en 1785).

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201–246). CLACSO.

LA NEGATIVIDAD COMO EXPERIENCIA HISTÓRICA DEL RECONOCIMIENTO¹

Wenner Aliaga

Hegel (1966) en la *Fenomenología del espíritu* afirmó que “lo verdadero [...] Es el devenir de sí mismo” (p. 16), subrayando así que la verdad no se halla en una sustancia inmutable, sino en un proceso marcado por la contradicción y la negación². Esta observación, en apariencia abstracta, contiene la clave de una de las tesis más radicales de la filosofía hegeliana: la negatividad no es un accidente ni una patología del pensamiento, sino la fuerza motriz de la historia del espíritu³. Comprender esta afirmación es ingre-

1 Texto original.

2 Hegel reacciona aquí frente a la tradición metafísica clásica, en la cual lo verdadero se concebía como lo permanente. La idea de verdad como devenir rompe con la lógica estática aristotélica.

3 La noción hegeliana de negatividad surge como respuesta crítica a la tradición lógica aristotélica, en la cual la negación es externa al ser. En Hegel, en cambio la negación es inmanente: todo ser contiene en sí su propio principio de contradicción. Esta idea anticipa la estructura dialéctica que luego desarrollará Marx y que inspirará a pensadores del siglo XX como Sartre (1993) o Adorno (1984).

sar en el corazón mismo del idealismo, donde lo negativo se convierte en condición de posibilidad de la libertad.

El problema que aquí se plantea no es simplemente filológico, sino filosófico: ¿qué significa que la negatividad⁴, tradicionalmente entendida como privación o aniquilación, se revele en Hegel como principio generativo? ¿Cómo puede la contradicción no disolver, sino producir formas más elevadas de unidad? Esta interrogante atraviesa tanto la *Ciencia de la lógica* como la *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho*, y abre una pregunta decisiva por la historicidad de la libertad.

Se busca que, terminada esta presentación, podamos sostener que la negatividad hegeliana no debe concebirse como mera destrucción, sino como el movimiento productivo mediante el cual el espíritu se autotransforma. Desde esta perspectiva, la reconciliación [*Versöhnung*]⁵, lejos de suponer la anulación o el silenciamiento de lo negativo, se presente como su integración en un orden superior, donde la contradicción deja de funcionar como obstáculo y se convierte en fuente de dinamismo.

La *Ciencia de la lógica* es el punto de partida necesario. Allí, Hegel demuestra que la contradicción interna del concepto no conduce al absurdo, sino a la *Aufhebung*⁶, es decir, una superación que conserva y eleva lo negado.

4 Sobre la lectura contemporánea de la negatividad como fuerza productiva, véase Butler (2001) y Žižek (2015), quienes retoman el motivo hegeliano para pensar la subjetividad política moderna.

5 El término *Versöhnung* suele traducirse como *reconciliación*, pero en Hegel no significa pacificación ingenua, sino integración de la contradicción en una totalidad racional.

6 En alemán, significa a la vez suprimir, conservar y elevar. Esta triple acepción expresa el núcleo de la dialéctica hegeliana.

“En este ser, por lo tanto, considerando como la *idealidad* de los distintos, la contradicción no ha desaparecido abstractamente, sino que se ha resuelto y conciliado, y los pensamientos no se hallan sólo completos, sino que son *reunidos*” (Hegel, 1976, p. 134). Con esta afirmación, Hegel da un giro decisivo: el pensamiento avanza no a pesar de la contradicción, sino gracias a ella⁷. La negatividad se convierte así en el núcleo mismo del movimiento lógico, fundamento de toda determinación y, en consecuencia, de todo devenir.

Ahora bien, este movimiento lógico no es un juego abstracto, sino que encuentra su encarnación en la experiencia de la conciencia. La *Fenomenología del espíritu* expone cómo cada figura de la conciencia se ve obligada a atravesar el desgarramiento de lo inmediato para alcanzar una forma superior de saber. La certeza sensible, por ejemplo, pretende aprehender la real en su pura inmediatez, pero fracasa, pues el objeto se revela siempre como mediado por el lenguaje y por la universalidad del concepto (Hegel, 1966, pp. 69-70). De este fracaso brota la experiencia de la negatividad⁸: lo inmediato se disuelve, y solo a través de esta disolución la conciencia puede avanzar hacia un saber más rico.

En este punto, la negatividad ya no es solamente lógica, sino también vivida. La conciencia soporta la herida de la pérdida, aprende a reconocer que lo inmediato se escapa, y que todo saber es mediado por una negación previa.

7 De ahí que Hegel invierta el sentido habitual de la contradicción: no es un defecto lógico, sino la condición de la producción conceptual.

8 Aquí se observa lo que Hyppolite llamará la *pedagogía de lo negativo*: la conciencia avanza solo soportando la pérdida de lo inmediato.

Como ha mostrado Hyppolite (1974), la dialéctica fenomenológica no es una exposición abstracta de formas conceptuales, sino el relato del sufrimiento de la conciencia, de su *experiencia de lo negativo* (p. 25)⁹.

La dimensión histórica emerge con claridad en la figura de la autoconciencia. El célebre pasaje de la lucha por el reconocimiento describe como dos conciencias se enfrentan en un combate a muerte para obtener confirmación de su propia existencia. Allí, la negatividad se convierte en acontecimiento histórico¹⁰: no es ya contradicción del concepto ni fractura de la conciencia, sino conflicto entre sujeto. “La autoconciencia solo alcanza su *satisfacción* en otra autoconciencia” (Hegel, 1966, p. 119). Pero esta *satisfacción* exige atravesar la experiencia de la negación, exponerse al riesgo de la muerte y transformar el deseo en trabajo.

Es aquí donde se revela la dimensión generativa de lo negativo: el espíritu no progresa mediante una armonía establecida, sino a través del conflicto, la violencia y la alienación¹¹. Como subrayó Kojève (2013), la historia humana comienza cuando la autoconciencia acepta arriesgar su vida para ser reconocida: la muerte posible funda la libertad (p. 97). La negatividad deviene entonces principio histórico, y el reconocimiento, forma concreta de su despliegue.

9 Hyppolite (1974) subraya que la *Fenomenología* es, antes que un tratado abstracto, una narrativa del sufrimiento de la conciencia en su camino hacia el saber absoluto.

10 La negatividad ya no aparece aquí como estructura lógica, sino como acontecimiento histórico vivido en la lucha entre conciencias.

11 Esta dimensión de conflicto y violencia será retomada críticamente por pensadores como Habermas (1999), quien intentará pensar formas de racionalidad menos dependientes del desgarramiento negativo.

No obstante, la historia no es un cúmulo de destrucciones sin sentido. La negatividad, al mismo tiempo que disuelve, abre la posibilidad de instituciones éticas más elevadas. En la *Filosofía del derecho*, Hegel subraya que la libertad no se realiza en la pura independencia individual, sino en la vida ética [*Sittlichkeit*], es decir, en un orden social y político donde las diferencias han sido integradas dialécticamente (1968, §§142-157)¹². En este contexto, la reconciliación no implica abolir la negatividad, sino reconocerla como momento necesario de la totalidad.

Se propone, por tanto, recorrer el trayecto de la negatividad desde su nivel lógico hasta su despliegue histórico, mostrando como ella constituye la experiencia fundamental del espíritu en su búsqueda de libertad. La estructura será la siguiente: (1) se analizará la dimensión ontológica de la negatividad en la lógica, la fenomenología y la historicidad del espíritu; (2) se examinará la negatividad como principio de reconocimiento, pasando del conflicto a la institucionalización política; (3) se explorará la dimensión trágica de la negatividad en la violencia, la muerte y la pedagogía de la historia; y, finalmente (4) se sintetizará este recorrido mostrando que la reconciliación hegeliana no elimina la negatividad, sino que la conserva como principio interno de toda creación.

De este modo, la negatividad hegeliana se revela como el motor secreto de la historia: aquello que destruye, pero que en su destrucción abre la posibilidad de una forma su-

¹² Hegel distingue entre moralidad [*Moralität*] y eticidad [*Sittlichkeit*]. Solo en esta última la libertad se realiza como vida social, integrando la negatividad en un orden institucional.

perior de libertad. O, dicho término hegelianos, lo negativo no es lo contrario de lo verdadero, sino su condición¹³.

1. La negatividad como estructura dialéctica del espíritu

El sistema hegeliano se funda en una tesis central: el espíritu no es una sustancia inmóvil, sino un proceso que se despliega a través de la negatividad¹⁴. La contradicción no es para Hegel un accidente a evitar, sino la estructura interna que impulsa el movimiento del concepto y de la historia. Por ello, la negatividad debe ser comprendida primero en su nivel ontológico y lógico, pues es allí donde se establece el principio especulativo que hará posible la fenomenología y, finalmente, la historicidad del espíritu.

En esta sección se tiene como objetivo mostrar que la negatividad constituye el esqueleto dialéctico del espíritu. En la *Ciencia de la lógica*, la contradicción se revela como “la raíz de todo movimiento y vitalidad” (Hegel, 1976, p. 386), anticipando que todo desarrollo es ya autonegación productiva. En la *Fenomenología del espíritu*, la conciencia aprende a soportar este desgarramiento, descubriendo que sólo la pérdida de la inmediatez abre el camino a un saber mediado. Finalmente, en la dimensión histórica, la negatividad se convierte en experiencia vivida: alienación, deseo, trabajo y conflicto expresan cómo el espíritu se realiza temporalmente a través de su propio extrañamiento¹⁵.

13 Como diría Nancy (1988), lo negativo no es el reverso del ser, sino su inquietud interna, el pulso que mantiene viva la totalidad.

14 La idea de que el espíritu es proceso y no sustancia fija es el núcleo del idealismo especulativo, opuesto a la tradición metafísica estática.

15 En este punto la negatividad se traduce en categorías concretas de la existencia. Marx radicalizará esta lectura, viendo en el trabajo negador la base de la praxis histórica.

La división de esta sección responde a la necesidad de seguir el itinerario del espíritu desde lo más abstracto hasta lo más concreto. Primero (1.1), se examina el lugar de la negatividad en la lógica, donde la *Aufhebung* constituye el gesto fundamental de la dialéctica; en segundo lugar (1.2), se estudia la experiencia fenomenológica de la conciencia, mostrando cómo la certeza sensible, la percepción y el entendimiento manifiestan la fractura constitutiva del saber; y, por último (1.3), se integra la dimensión histórica: la negatividad se convierte en temporalidad y alienación, dando lugar al devenir histórico del espíritu.

Así, se despliega la negatividad como estructura universal: lógica, conciencia e histórica aparecen como distintas modulaciones de un mismo principio, que no destruye, sino que engendra¹⁶.

1.1. Negatividad y lógica: de la contradicción a la *Aufhebung*

La *Ciencia de la lógica* es el laboratorio especulativo en el que Hegel muestra que la contradicción no es un límite del pensamiento, sino su principio constitutivo. La tradición lógica, desde Aristóteles, había visto en la contradicción un signo de error o incoherencia: lo contradictorio debía ser eliminado para asegurar la consistencia de lo real y de lo pensable. Hegel, en cambio, invierte este horizonte: “Solo después de haber sido llevados al extremo de la contradicción los múltiples se vuelven activos y vivientes uno frente al otro, y consiguen en la con-

¹⁶ Malabou (2013) interpreta esta capacidad de la negatividad como *plasticidad*, es decir, el poder de recibir forma, dar forma y destruir forma al mismo tiempo.

tradicción la negatividad, que es la pulsación inmanente del automovimiento y de la vitalidad” (1976, p. 388)¹⁷. Con esta afirmación, lo negativo deja de ser una amenaza externa y se convierte en fuerza interna de autotransformación.

La clave de esta inversión está en el concepto de *Aufhebung*. Hegel lo define como el movimiento en el que una determinación es negada, pero a la vez conservada y elevada a un nivel superior. “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*” (Hegel, 1976, p. 97)¹⁸. Este término, difícilmente reducible a una traducción unívoca, condensa la lógica del proceso dialéctico: nada se anula de manera absoluta, sino que toda negación abre el camino a una nueva afirmación.

De ahí que la negatividad no aparezca como destrucción, sino como principio generativo del concepto. La lógica no se limita a describir entidades estáticas, sino que sigue el movimiento por el cual el ser se autodiferencia y se reconcilia consigo mismo a través de la contradicción. Así, la identidad es pensada como “identidad de la identidad con la no-identidad” (Hegel, 1976, p. 69), es decir, como unidad que solo existe al integrar la fractura.

Este giro supone una ruptura en el entendimiento [*Verstand*], que concibe las oposiciones como irreductibles. Para el entendimiento, A y no-A se excluyen mutuamente

17 Con esto redefine la contradicción como fuerza vital, rompiendo con la lógica formal que la concebía como error o nulidad.

18 El término *Aufhebung* es uno de los más intraducibles de Hegel: significa a la vez suprimir [*aufheben*], conservar y elevar. Esta polisemia refleja la riqueza del movimiento dialéctico.

te; para la razón especulativa [*Vernunft*], en cambio, esa exclusión en precisamente lo que impulsa el movimiento conceptual¹⁹. El progreso del pensamiento no consiste en evitar las contradicciones, sino en desplegarlas hasta que muestren su superación interna.

Un ejemplo claro de este movimiento se observa en la transición de ser a nada y de allí al devenir. En la apertura de la *lógica*, Hegel afirma: “*El puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa*” (1976, p. 77). Esta equivalencia no significa confusión arbitraria, sino exposición de una contradicción inmanente: el ser puro, despojado de toda determinación, se disuelve en la misma indeterminación que la nada. La contradicción entre ser y nada no se resuelve en un tercero exterior, sino en su tránsito mutuo, que da lugar al devenir²⁰. El movimiento de la *lógica* surge, por tanto, del reconocimiento de que el ser lleva en sí la marca de su negación.

La negatividad adquiere aquí un carácter ontológico: no es simple operación del pensamiento, sino estructura de lo real. “Lo que es racional es real; y lo que es real es racional” (Hegel, 1968, p. 34), porque la racionalidad misma es dialéctica, esto es atravesada por la negatividad²¹. Por ello, la *lógica* especulativa no describe un mundo de esencias fijas, sino el proceso en que las determinaciones surgen, se niegan y se superan en formas más ricas.

19 La distinción entre *Verstand* (entendimiento) y *Vernunft* (razón) es crucial: el primero congela las oposiciones, la segunda las despliega hasta su reconciliación.

20 Este ejemplo inicial (ser-nada-devenir) muestra que la contradicción no es accidente, sino punto de partida del pensamiento.

21 Este modo de pensar tuvo consecuencias decisivas. Marx (2007), por ejemplo, retomará la idea de la contradicción como fuerza productiva para explicar la dinámica del capital.

Por tanto, la *Aufhebung* debe entenderse como el gesto fundamental del espíritu: en cada negación se preserva lo anterior, pero transformado. La vida del concepto no es lineal ni acumulativa, sino dialéctica. Lo que muere no desaparece sin resto, sino que retorna en una figura superior, enriquecida por la contradicción atravesada. La negatividad en la *lógica* inaugura así la estructura universal que acompañará al espíritu en todas sus manifestaciones. Lo que en el plano lógico aparece como contradicción y superación, en el plano de la conciencia se vivirá como desgarramiento y pérdida, y en la historia como conflicto y reconciliación política. La lógica de la negatividad, por tanto, no es un mero ejercicio especulativo: es el modelo estructural del movimiento del espíritu²².

1.2. Fenomenología de la conciencia: certeza sensible, percepción y entendimiento

Si en la *lógica* la negatividad aparece como estructura ontológica del ser y del concepto, en la *Fenomenología del espíritu* se despliega como experiencia vivida de la conciencia. Aquí la contradicción ya no se presenta como categoría abstracta, sino como desgarramiento subjetivo, como el fracaso constante de la conciencia en su intento por apropiarse de lo real. La fenomenología en ese sentido es una pedagogía de la negatividad: conduce a la conciencia a atravesar sus ilusiones hasta descubrir que la verdad solo se alcanza en la mediación²³.

22 Aquí se anticipa la tesis central de este capítulo: lo negativo como estructura universal que se reencarna en lógica, conciencia e historia.

23 La *Fenomenología del espíritu* funciona como una “educación del individuo sin-

El recorrido comienza con la certeza sensible, que se cree inmediata y absoluta. Para esta forma de conciencia, “[...] la verdad de esta relación inmediata es la verdad de este yo, que se circunscribe a un *ahora* o un *aquí*” (Hegel, 1966, p. 67). Sin embargo, al intentar enunciar lo singular, la conciencia se encuentra con que lo dicho es ya universal: decir *esto* o *ahora* no remite a una cosa irrepetible, sino a una categoría que se aplica a múltiples casos. La certeza sensible se descubre entonces como lo contrario de lo que pretendía: no es la experiencia de lo más concreto, sino de lo más abstracto. Su pretensión de inmediatez se anula en el mismo gesto que la expresa²⁴.

El paso siguiente, la percepción, busca superar esta contradicción: en lugar de aferrarse a lo singular, intenta aprehender lo universal de las propiedades. Pero aquí emerge otra forma de negatividad. El objeto percibido se presenta como unidad de múltiples cualidades —blanco, duro, cúbico— que la conciencia debe reunir. Sin embargo, estas propiedades se revelan contradictorias entre sí: el mismo objeto es múltiple y uno, idéntico y diferente. De nuevo, la conciencia se encuentra desposeída de la certeza buscada²⁵.

Finalmente, en el entendimiento, la conciencia intenta dar cuenta de la contradicción mediante el recurso a la fuerza y la ley. En esta instancia reconoce que lo que apa-

gular que debe formarse necesariamente en el saber tomando conciencia de lo que Hegel llama su *substancia*” (Hyppolite, 1974, p. 39), el pasar del individuo a lo absoluto, que indefectiblemente está marcado por la experiencia de la pérdida.

24 Aquí conviene resaltar la crítica hegeliana a la noción empirista de dato inmediato: todo dato es ya universal y mediado por el lenguaje.

25 La percepción revela la tensión entre unidad y multiplicidad, problema clásico desde Parménides y Heráclito, que Hegel reformula en clave dialéctica.

rece como objeto estable es en realidad un juego de oposiciones internas: acción y reacción, atracción y repulsión, causa y efecto. El entendimiento ya no percibe la contradicción como accidente, sino como principio constitutivo de lo real. Sin embargo, al fijar estas oposiciones como leyes externas, conserva todavía la actitud del entendimiento rígido, incapaz de comprender movilidad interna del concepto²⁶.

En estas tres figuras iniciales, la negatividad cumple un papel formativo, obliga a la conciencia a abandonar la ilusión de un saber inmediato y a reconocer que toda verdad es mediada. La certeza sensible fracasa porque lo inmediato se revela ya mediado por lo universal; la percepción fracasa porque la unidad de las propiedades exige un trabajo de síntesis que nunca se agota; el entendimiento fracasa porque congela las oposiciones en leyes fijas, sin captar la vida interna de la contradicción. La conciencia aprende, a través de estos fracasos, que la verdad no está dada, sino que debe construirse en un proceso de autonegación y superación²⁷.

El sentido pedagógico de la fenomenología reside precisamente aquí: el sujeto se forma al experimentar la pérdida de su certeza, al descubrir que su saber es insuficiente. Cada fracaso es una lección de su negatividad que prepara la transición hacia formas más complejas de conciencia, como la autoconciencia y la razón. La dialéctica no se presenta como un esquema abstracto, sino como un drama vivido: el sujeto se desgarrá en la expe-

²⁶ El entendimiento en Hegel tiene afinidades con la ciencia moderna, que fija leyes universales, pero aún separadas de la movilidad de lo real.

²⁷ Este *saber de la no-verdad* es lo que permite a la conciencia avanzar: la negatividad no es estancamiento, sino apertura.

riencia de su impotencia, pero en ese desgarró descubre la potencia del espíritu.

Este itinerario fenomenológico anticipa ya la dimensión histórica de la negatividad. Pues lo que en la conciencia individual aparece como fracaso de la certeza, en la vida colectiva se experimentará como alienación: la imposibilidad de reconocerse en el mundo tal como se presenta. De este modo, la fenomenología sienta las bases para la comprensión de la alineación como categoría histórica y política, que Marx retomará en el siglo XIX. En ambos casos, lo negativo no destruye, sino que educa: es la fuerza que empuja a la conciencia —y la historia— más allá de sí misma.

Por tanto, la fenomenología muestra que la negatividad es inseparable de la experiencia de la conciencia. No hay saber inmediato, no hay identidad sin fractura: la verdad solo emerge a través del fracaso, de la pérdida y de la mediación. Este aprendizaje de la negatividad constituye el núcleo mismo del itinerario del espíritu y prepara la transición hacia la autoconciencia, donde la contradicción ya no se vivirá solo como fracaso, sino como lucha por el reconocimiento²⁸.

1.3. Negatividad, historia y alienación

Hasta aquí, la negatividad se ha mostrado como principio lógico y como experiencia subjetiva de la conciencia. Pero su verdadera dimensión se revela en la historia: la negatividad se encarna en la temporalidad, en el trabajo,

²⁸ Butler (2001) y Honneth (1997) han leído esta transición a la autoconciencia como condición de la política del reconocimiento.

en la lucha, en la alineación. La historia no es, para Hegel, un simple encadenamiento de hechos exteriores, sino el proceso por el cual el espíritu se realiza en y a través de sus propias contradicciones. En este sentido, la historia es la fenomenología del espíritu a gran escala²⁹.

El punto de partida es la *temporalidad*. Mientras la lógica despliega la negatividad en la estructura del concepto y la fenomenología en la vivencia de la conciencia, la historia la traduce en devenir temporal. Lo real no es estático, sino un proceso en el cual cada forma de vida contiene en sí misma el germen de su propia disolución. Los imperios, las religiones, las instituciones políticas se alzan como totalidades sólidas, pero su interior está atravesado por contradicciones que las corroen y preparan su superación. Hegel lo resume de modo celebre en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*:

Lo supremo para el espíritu es saberse, llegar no solo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. El espíritu tiene por fuerza que realizar esto y lo realizará. Pero esta realización es a la vez su decadencia, y esta la aparición de un nuevo estadio, de un nuevo espíritu. El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. (2001a, p. 69)³⁰

En este horizonte, la alineación [*Entfremdung*] adquiere un papel central. Lo que en la conciencia individual aparecía como fracaso de la certeza sensible, en la vida

²⁹ La fenomenología es al individuo lo que la historia universal es al espíritu colectivo: un proceso de formación a través de la negatividad.

³⁰ Esta lectura dialéctica de la historia se opone a la visión positivista de un progreso lineal.

histórica se manifiesta como extrañamiento respecto del mundo creado. El sujeto histórico no se reconoce en las instituciones, en el trabajo o en las formas de poder que él mismo ha producido. La negatividad se encarna en esa escisión: el espíritu no coincide consigo mismo, se desdobra en objetividad exterior, y debe reencontrarse en ella a través de la mediación. El trabajo, por ejemplo, es la actividad en la que el sujeto se aliena —pues proyecta su esencia en un objeto exterior—, pero al mismo tiempo se forma, pues reconoce en ese objeto su propio hacer³¹.

El célebre análisis de la *dialéctica del señorío y la servidumbre*³² en la *Fenomenología del espíritu* es ilustrativo. Allí Hegel muestra que el reconocimiento mutuo solo surge a través de la lucha y la negatividad. El siervo, al trabajar bajo la coacción del señor, se aliena³³; pero en ese mismo proceso transforma el mundo y se transforma a sí mismo. La negatividad del trabajo servil deviene así condición de libertad: lo que aparece como pérdida se convierte en posibilidad de autorrealización. De este modo, la alienación no es un accidente que pueda evitarse, sino el motor del desarrollo histórico.

31 Kojève (2013) interpreta el trabajo como el escenario donde el hombre se crea a sí mismo a través de la negación con la naturaleza.

32 Este pasaje se ha convertido en un paradigma para pensar la constitución de la subjetividad y el reconocimiento.

33 El concepto de alienación tendrá una recepción decisiva en Marx, quien lo radicalizará en su crítica al capitalismo. En los *Manuscritos: economía y filosofía* (1980 [1844/1932]) describe como cómo el trabajador pierde su esencia en el producto que no le pertenece, en la actividad que se le impone, en la reducción de su ser genérico a mera supervivencia. Pero al mismo tiempo, Marx hereda de Hegel la idea de que la negatividad no es sólo privación, sino también fuerza productiva: es ella la que abre la posibilidad de una praxis emancipadora. La alienación no es mero sufrimiento, sino contradicción que impulsa la praxis revolucionaria.

La negatividad en la historia no se limita al trabajo: se manifiesta también en el conflicto político y social. La lucha de clases, los enfrentamientos entre pueblos, las revoluciones, son expresiones concretas de esa dinámica. Hegel veía en la guerra un momento necesario del espíritu de los pueblos, pues disuelve la rigidez de las instituciones y recuerda a los individuos que la vida ética está más allá de sus intereses particulares. Sin embargo, la guerra no es glorificada, sino comprendida como instancia de la negatividad histórica: lo que destruye también engendra nuevas formas de comunidad³⁴.

Lo decisivo es que la historia no es un proceso de acumulación lineal, sino un movimiento dialéctico. Cada época encarna una figura de libertad, pero esa figura lleva dentro su propia contradicción. El mundo antiguo se derrumba por la oposición entre individuo y comunidad; el feudalismo por la tensión entre señores y siervos; la modernidad por la escisión entre sociedad civil y Estado. La negatividad histórica no solo destruye, sino que impulsa la aparición de nuevas formas, en un movimiento de *Aufhebung* que conserva y supera lo anterior.

Este carácter contradictorio de la historia implica que el espíritu nunca coincide plenamente consigo mismo. La reconciliación es siempre provisional, siempre atravesada por nuevas negaciones. Aquí radica la actualidad del pensamiento hegeliano: en un tiempo que busca seguridades, Hegel nos recuerda que la inestabilidad, la pérdida y el conflicto son constitutivos de la vida histórica. La alienación no es un desvío que pueda corregirse, sino el modo en que el espíritu se objetiva y se reconoce a sí mismo.

³⁴ Sobre la lectura hegeliana de la guerra, como momento de disolución y renovación, véase Hegel (1968), *Filosofía del derecho*, §324.

En conclusión, la negatividad histórica muestra que el espíritu solo se realiza en el extrañamiento y en el conflicto. Lejos de ser un defecto, la alienación es condición de la libertad: es en la pérdida de sí donde el sujeto —individual o colectivo— encuentra la posibilidad de una nueva afirmación. Con ello se cierra el primer capítulo: desde la lógica hasta la historia, la negatividad se revela como la estructura universal del espíritu, el principio que lo impulsa a superar sus propias limitaciones y a realizarse siempre en formas nuevas.

2. La negatividad como principio histórico del reconocimiento

Si en la primera sección la negatividad se mostró como estructura lógica, fenomenológica e histórica del espíritu, en esta segunda sección se desplaza hacia un espacio decisivo: la esfera intersubjetiva. La negatividad no solo opera en el pensamiento y en la conciencia, sino también en las relaciones entre los seres humanos. En este sentido, Hegel descubre que la autoconciencia no puede realizarse en soledad: necesita del otro, de su mirada y de su reconocimiento³⁵.

Es precisamente en la búsqueda de reconocimiento donde la negatividad cobra forma histórica y política. La autoconciencia se enfrenta a otra autoconciencia, y en ese enfrentamiento el conflicto se vuelve ineludible. Hegel describe este proceso en términos dramáticos: la lucha por el reconocimiento implica arriesgar la vida, pues solo

³⁵ Hegel anticipa aquí lo que la filosofía posterior tematizará como intersubjetividad: la identidad depende del otro.

en la exposición a la muerte se afirma verdaderamente la libertad³⁶. La negatividad, que en la lógica era contradicción interna y en la historia alienación, se convierte aquí en conflicto entre autoconciencias.

La división de esta sección responde a tres momentos fundamentales. En primer lugar (2.1), se analiza la lucha por el reconocimiento como el pasaje del deseo individual al conflicto histórico: la negatividad aparece como motor de la confrontación que funda las relaciones humanas; en segundo lugar (2.2), se estudia el trabajo como mediación de la negatividad: el siervo, mediante el trabajo, convierte la negación en producción y en formación de sí mismo; finalmente (2.3), se examina como el conflicto y el reconocimiento se institucionalizan en formas políticas y éticas: la negatividad, lejos de desaparecer, se integra en la estructura misma de la comunidad³⁷.

De este modo, el capítulo muestra que la libertad no surge de la armonía inmediata, sino del enfrentamiento, del riesgo y de la mediación histórica. La negatividad se despliega como principio constitutivo del reconocimiento, fundamento de toda vida ética y política.

2.1. La lucha por el reconocimiento: del deseo al conflicto histórico

La negatividad alcanza en la dialéctica del reconocimiento su forma más concreta y dramática. En la *Feno-*

36 Es esta la célebre tesis hegeliana según la cual “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad” (Hegel, 1966, p. 116).

37 Honneth (1997) retoma este núcleo hegeliano para pensar la gramática moral de los conflictos sociales modernos.

menología del espíritu, Hegel formula una de sus tesis más conocidas: la autoconciencia no se constituye de manera aislada, sino en relación contra autoconciencia. “La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (Hegel, 1966, p. 113). Esta afirmación desestabiliza toda concepción individualista de la subjetividad, pues la identidad del yo depende de una mediación exterior: el otro.

Sin embargo, este vínculo no es armónico en su origen. El movimiento comienza con *deseo*, que Hegel lo considera como la tendencia de la autoconciencia a suprimir lo distinto y a afirmarse en su objetividad. El *deseo* busca anular la independencia de aquello que se le opone. Pero esta forma de negación no basta para fundar la autoconciencia, porque devora el objeto sin encontrar en él un reconocimiento recíproco³⁸. Por ello, la autoconciencia se ve obligada a dirigirse a otra autoconciencia, la cual no puede ser simplemente consumida, sino que resiste y exige ser reconocida.

Aquí surge la *lucha por el reconocimiento*. Cada conciencia busca imponerse como la verdad de la otra, y el enfrentamiento adopta la forma de un duelo a muerte. Hegel lo describe con intensidad:

[...], el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. (1966, p. 116)

³⁸ El deseo, en su forma inmediata, destruye el objeto y se destruye a sí mismo, porque no logra reconocerse en aquello que anula.

La negatividad se encarna ahora en el riesgo de la muerte. Solo quien está dispuesto a poner en juego su vida demuestra que no está atado a la mera existencia natural, sino que aspira a una libertad superior³⁹. La lucha por el reconocimiento es, por tanto, el escenario donde la libertad deja de ser abstracción y se realiza en la exposición radical de sí.

Este momento inaugura *la dialéctica del señorío y la servidumbre*. Uno de los contendientes, incapaz de afrontar la muerte, se somete y se convierte en *siervo*; el otro se afirma como *señor*. Sin embargo, esta asimetría no resuelve el problema del reconocimiento. El señor, al dominar al siervo, no obtiene el reconocimiento libre que buscaba, sino un reflejo dependiente. El siervo, en cambio, descubre en el trabajo la mediación que lo formará interiormente. La negatividad del sometimiento abre, paradójicamente, el camino hacia la libertad⁴⁰.

La *lucha por el reconocimiento* no es solo un episodio anecdótico: constituye el fundamento histórico de las relaciones sociales. En ella se despliega la negatividad como principio de vida colectiva. El conflicto no es un desvío a corregir, sino el medio a través del cual el espíritu se constituye. De ahí que pueda afirmarse en el sistema hegeliano que la historia universal no es otra cosa que la exposición del espíritu en busca de su propio reconocimiento⁴¹.

39 De esta manera, Hegel introduce una de sus tesis más radicales: la libertad se mide en la disposición a arriesgar la vida. Heidegger (1993) interpretó este pasaje como revelación de la finitud constitutiva de la existencia.

40 De ahí que la negatividad no sea mera servidumbre, sino proceso formativo: en el trabajo, el siervo convierte la negación en autoformación.

41 Este planteamiento ha tenido en la filosofía moderna y contemporánea. Kojève (2013) interpretó la lucha por el reconocimiento como el motor de toda la historia humana, cuyo fin sería la universalización del reconocimiento recíproco en

La fuerza del análisis hegeliano radica en mostrar que la subjetividad es histórica porque está atravesada por la negatividad del conflicto. El deseo, al no poder satisfacerse en la mera apropiación del objeto, abre un horizonte de intersubjetividad en el que la autoconciencia se arriesga y se forma. En este proceso, la violencia no aparece como un accidente exterior, sino como un momento necesario de la constitución del espíritu.

De esta manera, la *lucha por el reconocimiento* revela la verdad profunda de la negatividad: no es simple destrucción, sino el movimiento por el cual las conciencias se enfrentan, se niegan y, en última instancia, se constituyen recíprocamente. La libertad no surge de la seguridad de la vida, sino de la capacidad de arriesgarla. Y la historia no comienza en la paz de la comunidad, sino en el conflicto que inaugura toda relación humana.

2.2. El trabajo como mediación de la negatividad

Si la *lucha por el reconocimiento* reveló que la autoconciencia se constituye en el enfrentamiento con otra autoconciencia, el siguiente paso consiste en comprender como esa negatividad conflictiva se transforma en una mediación productiva. Este tránsito lo articula Hegel en la *Fenomenología del espíritu* a través de la célebre *dialéctica del señorío y la servidumbre*. Allí se muestra que el trabajo es la forma en que la negatividad deja de ser pura

una comunidad sin esclavitud. Honneth (1997), desde otra perspectiva, vio en la teoría hegeliana la clave para pensar los conflictos sociales modernos, que no pueden entenderse solo en términos económicos, como las luchas por derechos, por igualdad de género o por reconocimiento cultural que prolongan, en nuevas formas, la dialéctica originaria de Hegel.

destrucción para convertirse en proceso de formación [*Bildung*].

En un primer momento, el *señor* parece triunfar en la lucha: ha logrado someter al *siervo* y asegurar su dominio. Sin embargo, su victoria es ilusoria. El *señor* depende del trabajo del *siervo* para satisfacer sus necesidades y, sobre todo, para verse reflejado en un reconocimiento que nunca es pleno, pues proviene de una conciencia que no es libre⁴². Por ello, la autoconciencia del *señor* se revela vacía.

En cambio, el *siervo* descubre en su sometimiento una vía inesperada de autoformación. El temor a la muerte lo ha doblegado, pero ese mismo temor ha introducido en él la conciencia de su finitud. A partir de ahí, su trabajo, inicialmente impuesto, se convierte en el medio por el cual transforma su naturaleza y, en ella, se transforma a sí mismo. Hegel lo expresa claramente: “Pero a través del trabajo [la autoconciencia] llega a sí misma” (1966, p. 120).

El trabajo aparece así como mediación de la negatividad: la autoconciencia no se afirma anulando al otro, sino formulando un mundo objetivo en el que su actividad queda inscrita. El producto del trabajo es una negación de la naturaleza inmediata, pero una negación que conserva y eleva, que organiza, da forma y significa⁴³. La *Aufhebung* encuentra aquí su concreción histórica: el trabajo supera y conserva la resistencia de la naturaleza, instaurando un ámbito en el que el espíritu se reconoce.

42 El *señor* depende del *siervo* para el reconocimiento: esta dependencia anula la aparente soberanía de su posición. Kojève (2013) insiste en que el *señor* está condenado a la esterilidad histórica.

43 Aquí se ve la trasposición de la *Aufhebung* lógica al terreno práctico: el trabajo como negación que conserva y produce.

Esta dimensión dialéctica del trabajo abre dos horizontes fundamentales. Por un lado, el trabajo es pedagógico: educa a la autoconciencia, pues le enseña la disciplina de la mediación, la paciencia de la forma, la interiorización del esfuerzo. El *siervo* se convierte así en sujeto, no a pesar de su servidumbre, sino gracias a la formación que el trabajo le impone⁴⁴. Por otro lado, el trabajo histórico: al transformar la naturaleza, el espíritu crea un mundo objetivo —cultural, técnico, social— que acumula y transmite la experiencia de generaciones⁴⁵.

Hegel no idealiza el trabajo como una actividad armoniosa, sino que lo comprende en su dimensión contradictoria. El trabajo es sufrimiento, esfuerzo, pérdida de inmediatez: pero precisamente en esa negatividad reside su potencial creador. El espíritu no se afirma evadiendo la resistencia del mundo, sino enfrentándola, transformándola y transformándose en el proceso.

En conclusión, el trabajo se revela como el escenario de gestación de la negatividad. Donde la lucha parecía acabar en la dominación, Hegel descubre que el verdadero desarrollo se produce en la mediación paciente del es-

44 Este planteamiento anticipa de manera decisiva el pensamiento de Marx. En los *Manuscritos: economía y filosofía*, Marx retoma la tesis hegeliana de que el trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre (1980, p. 113). Sin embargo, mientras en Hegel la negatividad del trabajo se orienta hacia la reconciliación del espíritu consigo mismo, en Marx se radicaliza en la crítica al capitalismo: la alineación del trabajador se convierte en condición estructural de la producción. Con todo, ambos coinciden en que el trabajo es la instancia en que la negatividad se convierte en producción y autoformación. Esta conexión entre Hegel y Marx ha sido estudiada ampliamente por Lukács (1970b), quien interpreta la categoría del trabajo como mediación central entre ser y conciencia.

45 Esta es la raíz de lo que Gadamer (1979) llamará *efecto de la historia* [*Wirkungsgeschichte*]: el trabajo humano crea tradiciones que forman la autocomprensión del espíritu.

fuerzo. La negatividad no destruye sin más, sino que conserva y eleva. De este modo, el trabajo no solo satisface necesidades, sino que funda la historicidad del espíritu: el mundo humano es el resultado acumulado de la negatividad hecha forma.

2.3. Reconocimiento, conflicto y formación política del espíritu

El recorrido de la negatividad en la dialéctica del reconocimiento alcanza su punto de mayor densidad en la dimensión política. Si la lucha entre *señor* y *siervo* mostró como la autoconciencia se constituye a través del conflicto y del trabajo, el paso siguiente consiste en pensar cómo este proceso funda la objetividad de la vida política. En Hegel, la negatividad deja de ser un movimiento meramente subjetivo para desplegarse en la constitución de las instituciones históricas del espíritu.

La clave reside en que el *reconocimiento recíproco* no puede realizarse de manera estable en relaciones individuales de dominación. El *señor* y el *siervo* se hallan atrapados en una asimetría irresoluble: uno carece de mediación objetiva, el otro solo reconoce desde la servidumbre. La superación de esta contradicción exige la constitución de un espacio común en el que las autoconciencias se reconozcan como libres e iguales. Ese espacio es el *Estado ético* [*Sittlichkeit*].

En la *Filosofía del derecho*, Hegel describe el estado como la “realidad de la libertad concreta” (1968, p. 215, §260). La frase decisiva: la libertad no se agota en la subjetividad interior, ni en el contrato voluntario entre individuos, sino

que se objetiva en un entramado de instituciones —familia, sociedad civil, Estado— que articulan el *reconocimiento recíproco*. En ese sentido, la negatividad de la lucha se resuelve en la positividad de la ley y de las instituciones políticas, que no suprimen el conflicto, pero lo median y lo elevan a un nivel universal.

La política, entonces, no se entiende como mera administración de lo dado, sino como el resultado de la negatividad constitutiva de las relaciones humanas. El conflicto originario, lejos de ser un accidente, es la energía que impulsa la formación de las estructuras históricas del espíritu. En términos contemporáneos, podemos decir que Hegel inaugura una *ontología política del conflicto*: la comunidad no surge de un pacto inicial de armonía, sino del reconocimiento mediado por la lucha⁴⁶.

Este enfoque ha tenido resonancias decisivas en la teoría política del siglo XX. Gramsci (1981), por ejemplo, retomó la noción hegeliana de historicidad para pensar la formación de la *hegemonía*. La sociedad civil⁴⁷, atravesada por conflictos de clase, aparece en su obra como el lugar en donde las luchas por el reconocimiento se convierten en batallas culturales y políticas. Para él, el Estado no es un árbitro neutral, sino la cristalización de una correlación de fuerzas históricas.

De otro modo, Foucault (2007) radicalizó la intuición hegeliana al mostrar que las relaciones de poder son in-

46 Esta lectura ha sido desarrollada por Axel Honneth (1997) en *La lucha por el reconocimiento*, donde propone entender los conflictos sociales como expresiones de demandas de reconocimiento.

47 Gramsci (1981) amplía la tesis hegeliana al mostrar que la sociedad civil es un terreno de lucha por la *hegemonía cultural*.

manentes a todo tejido social: el conflicto no se sitúa en un momento originario ya superado, sino que atraviesa permanentemente la producción de saberes, discursos e instituciones. En este sentido, la negatividad se convierte en una dimensión irreductible de la vida política moderna⁴⁸.

Sin embargo, es importante subrayar que en Hegel el conflicto no tiene la última palabra. La negatividad no queda suspendida en una guerra perpetua, sino que encuentra su verdad en la mediación institucional. El Estado no es simplemente un aparato coercitivo, sino la objetivación de la libertad en formas estables de reconocimiento. De ahí que Hegel insista en que “lo que es racional es real; y lo que es real es racional” (Hegel, 1968, p. 34): lo que parece pura contingencia histórica expresa, en último término, la racionalidad del espíritu que se forma a través del conflicto.

En conclusión, la dialéctica del reconocimiento permite comprender que la política no es una esfera añadida a la subjetividad, sino una prolongación necesaria. La autoconciencia solo se realiza en el *reconocimiento recíproco*; pero ese reconocimiento no puede quedar en el plano individual, sino que debe objetivarse en instituciones. Así, la negatividad que en un inicio se expresó como deseo y lucha mortal, se despliega finalmente como el proceso histórico-político por el cual el espíritu construye un mundo común.

48 Foucault (2007) interpreta el poder como relacional y productivo, retomando implícitamente el motivo hegeliano de la negatividad en el ámbito político.

3. Violencia, muerte y libertad: la negatividad como pedagogía de la historia

La tercera sección aborda la dimensión trágica y formativa de la negatividad en la filosofía hegeliana de la historia. Si en la lógica y en la fenomenología la negatividad aparecía como contradicción estructural del pensamiento y como motor del reconocimiento social, en el plano histórico se manifiesta en su rostro más dramático: la violencia, la destrucción, la muerte. Estos no constituyen accidentes externos al despliegue del espíritu, sino momentos internos de su educación histórica [*Bildung*]. En palabras de Hegel, “[...] la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ellas hojas vacías” (2001a, p. 88).

La propuesta de esta sección sostiene que la negatividad, lejos de ser un residuo irracional de la historia, es la condición de posibilidad de la libertad concreta. La violencia y la muerte actúan como mediaciones necesarias que permiten al espíritu trascender formas caducas de vida, romper con estructuras agotadas y abrir camino a nuevas configuraciones de racionalidad. La historia, en este sentido, funciona como una pedagogía de la libertad, aunque a través de un método severo y doloroso.

La división de esta sección se justifica porque cada manifestación de la negatividad histórica ilumina un aspecto distinto del proceso de formación del espíritu. En primer lugar (3.1), el sufrimiento y el fracaso muestran la dimensión sacrificial de la historia, en la que el dolor de los pueblos se convierte en memoria y aprendizaje; en segundo lugar (3.2), la violencia revolucionaria revela la función destructiva y renovadora de la negatividad, que no se li-

mita a conservar, sino que interrumpe y rehace lo dado; finalmente (3.3), la experiencia de la muerte enseña al espíritu su infinitud, mostrando que la libertad no puede afirmarse sin atravesar el límite de la finitud.

Con esta estructura, se ilumina el costado oscuro de la dialéctica hegeliana, donde la libertad se conquista a través de la pedagogía de la negatividad.

3.1. Las hojas vacías de la historia: sufrimiento y progreso

El lugar del sufrimiento en la filosofía hegeliana de la historia ha suscitado siempre una lectura ambivalente. Por un lado, Hegel reconoce explícitamente que la historia está marcada por la violencia, la pérdida y la destrucción; por otro, insiste en que estos momentos no constituyen un sinsentido, sino que forman parte del despliegue racional del espíritu. La frase célebre resaltada anteriormente sobre las *hojas vacías* condensa con total claridad este doble movimiento: el sufrimiento no es negado, pero se integra en una teleología en la que la libertad emerge como resultado.

El dolor, la frustración y la derrota se convierten en mediaciones de la históricas que, en lugar de impedir, hacen posible el regreso del espíritu. Lo que parece pérdida absoluta revela, retrospectivamente, un sentido formativo. Así, las guerras, las revoluciones fallidas o las catástrofes sociales no son meros fracasos; en ellos se fragua una conciencia más elevada de la libertad. Hegel interpreta este proceso bajo la categoría de *astucia de la razón*⁴⁹: los

49 La *Astuzia della ragione* es la fórmula con la que Hegel expresa cómo la razón se sirve de las pasiones e intereses individuales para realizar sus fines universales.

fines particulares, aunque se pierdan, son utilizados por la razón universal para avanzar en su propio despliegue.

Este punto de vista plantea un desafío hermenéutico. ¿Cómo reconciliar la experiencia vivida de la negatividad —que para los individuos y los pueblos se presenta como sufrimiento irreductible— con la necesidad racional de la historia? Aquí radica el carácter pedagógico de la negatividad: ella obliga al espíritu a abandonar formas de vida agotadas, mostrando mediante el dolor lo que ya no puede sostenerse. En este sentido, la negatividad es siempre una experiencia histórica antes que un concepto abstracto⁵⁰.

La dialéctica entre sufrimiento y progreso se aprecia en los momentos en que la historia obliga a los pueblos a aprender mediante de la pérdida. La Revolución Francesa, por ejemplo, que Hegel celebró como un acontecimiento universal, produjo al mismo tiempo violencia, terror y muerte masiva. Y, sin embargo, este proceso inauguró un nuevo principio histórico: la afirmación de la libertad como derecho de todos. Lo que se experimentó como catástrofe fue también la condición de posibilidad de una forma superior de racionalidad política⁵¹.

Este carácter contradictorio de la historia exige entender el sufrimiento como un momento de verdad. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel ya había señalado que la conciencia solo avanza perdiendo su certeza inmediata (1966, p. 70). De modo análogo, la historia solo progresa

⁵⁰ Esta inmanencia del dolor histórico distingue a Hegel de la tradición ilustrada: el progreso no se deduce de una idea normativa, sino de la experiencia concreta de la negatividad.

⁵¹ Kojève (2013) interpreta la Revolución Francesa como el momento en que la negatividad histórica adquiere un sentido universal, al instaurar la libertad como principio absoluto.

atravesando el fracaso de sus formas concretas. El dolor se convierte en una especie de negatividad objetiva⁵² que educa al espíritu.

En última instancia, el sufrimiento histórico revela que la libertad no se da sin coste. La negatividad muestra al espíritu que todo orden humano es finito y que su superación requiere atravesar el dolor de la pérdida. Lejos de ser un accidente exterior, el sufrimiento constituye el reverso necesario del progreso. La pedagogía de la historia, tal como Hegel la concibe, es dura porque enseña a través de la destrucción, pero es formativa porque esa destrucción abre el horizonte de una libertad más concreta.

3.2. Violencia y revolución: disolución de los órdenes caducos

La historia, en la visión hegeliana, no avanza por mera acumulación de innovaciones graduales, sino por rupturas graduales decisivas en las que un orden histórico entero se disuelve. Este momento de disolución es inseparable de la violencia: allí donde las estructuras éticas han perdido su vitalidad, la negatividad irrumpe como fuerza destructiva y revolucionaria. En la *Filosofía del derecho*, Hegel señala que:

52 Este planteamiento no está exento de tensiones. Varios intérpretes han visto en él una justificación del sufrimiento como precio inevitable del progreso. Žižek (2015) advierte, sin embargo, que la clave no es justificar la violencia, sino pensarla como síntoma de la insuficiencia de un orden histórico que se disuelve desde dentro — la negatividad histórica debe leerse no como un sacrificio justificado, sino como la manifestación de un antagonismo estructural irresoluble—. Del mismo modo, Butler (2001) sugiere que la negatividad no debe entenderse como momento teleológico, sino también como apertura contingente hacia nuevas formas de subjetividad política —relee la negatividad hegeliana como apertura hacia la vulnerabilidad constitutiva del sujeto político—.

[...] primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mismo mundo, gastado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se lo puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo. (1968, p. 37)

Desde esta perspectiva, el devenir histórico implica necesariamente el desgaste y disolución de las formas que han cumplido su ciclo racional: la destrucción no es mero accidente, sino signo de que una época ha envejecido ante la mirada del espíritu.

La función de la violencia en la dialéctica histórica es paradójica. Por un lado, representa el derrumbe de formas de vida que ya no contienen verdad; por otro, constituye la condición de posibilidad para que nuevas formas emerjan. La revolución se convierte así en la expresión política de la negatividad: ella revela que la libertad no puede limitarse a la conservación de lo dado, sino que exige la destrucción de lo obsoleto. Hegel reconoce este doble carácter en su análisis de la Revolución Francesa, acontecimiento que vio como “*un glorioso amanecer espiritual*”⁵³ (2001b, p. 467), pero también un proceso marcado por el terror y el exceso⁵⁴.

La violencia histórica no puede comprenderse sin este contexto dialéctico. No es simple anomia, sino un momento en el cual la negatividad se convierte en fuerza purificadora. Al quebrar las instituciones desgastadas, la violencia abre espacio a la racionalidad de un nuevo or-

53 “This was accordingly a glorious mental dawn” (Hegel, 2001b, p. 467)

54 Para Hegel, la Revolución Francesa condensa el momento en que la negatividad se universaliza como principio histórico, aunque el precio es desencadenar un terror sin límites.

den. De aquí que Hegel conciba la revolución no como un desvío irracional, sino como una mediación necesaria en la pedagogía de la libertad⁵⁵.

No obstante, Hegel también advierte del peligro de absolutizar la negatividad revolucionaria. La Revolución Francesa, en su fase jacobina, encarnó la figura de la *libertad abstracta*: un principio universal que, al no encontrar mediación institucional, desembocó en violencia indiscriminada. En la *Fenomenología del espíritu* esta etapa se presenta como el reino del *terror* [*Schrecken*] como el momento en que la libertad absoluta se vuelve contra toda particularidad concreta: “Todas estas determinaciones se han perdido en la pérdida que el sí mismo experimenta en la libertad absoluta; su negación es la muerte carente de significación, el puro terror de lo negativo, que no lleva en él nada positivo, nada que lo cumpla” (1966, p. 349). La negatividad sin mediación no funda la libertad, sino que la destruye en su propio exceso⁵⁶.

De aquí se desprende una tensión fundamental: la violencia es necesaria para disolver órdenes caducos, pero debe ser superada [*aufgehoben*] en instituciones estables⁵⁷ que encarnen la libertad concreta. La revolución, en tan-

55 Lukács (1970a) subraya este aspecto en *El joven Hegel*, al mostrar cómo la experiencia revolucionaria impregna la filosofía hegeliana temprana.

56 Hyppolite (1974) interpreta la figura del reino del *terror* como un momento necesario, pero transitorio, en la formación de la autoconciencia histórica.

57 Esta ambivalencia ha sido retomada en lecturas posteriores. Marx (1980), en los *Manuscritos: economía y filosofía*, reconoce en el trabajo y en la praxis revolucionaria la fuerza que transforma la historia, pero subraya que la violencia debe orientarse hacia la emancipación material de los individuos. Žižek (2015), por su parte, interpreta la violencia revolucionaria como el momento que la negatividad irrumpe para suspender la continuidad de lo dado, abriendo una brecha en el orden simbólico. Ambos coinciden en que la violencia no puede ser eliminada de la dialéctica histórica: constituye la irrupción de lo nuevo a través de la destrucción de lo viejo.

to expresión histórica de la negatividad, solo cumple su función cuando da lugar a un orden político en el que el reconocimiento se objetive en formas racionales. Sin esta transición, la negatividad se estanca en pura destrucción.

En síntesis, la violencia y la revolución, en la filosofía hegeliana, se entienden como expresiones de la negatividad que cumplen una función pedagógica: disolver órdenes agotados y forzar al espíritu a crear nuevas formas de vida. La negatividad no es aquí mera lógica de conservación, sino potencia de interrupción. Al mismo tiempo, su verdad no reside en la violencia misma, sino en su superación en instituciones que encarnen la libertad concreta. El espíritu, educado por la violencia, aprende que la libertad solo es real cuando logra reconciliar la negatividad con una forma de vida estable.

3.3. Muerte, formación y libertad: la negatividad como proceso educativo del espíritu

El último aspecto de la negatividad histórica en Hegel se revela en la relación entre muerte y libertad. A diferencia de la violencia revolucionaria, que disuelve órdenes sociales, la muerte aparece como la negación absoluta de la vida individual. Sin embargo, en la lógica de la dialéctica hegeliana, esta negación no es pura aniquilación, sino un momento educativo para el espíritu. “La muerte [...] es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza” (Hegel, 1966, p. 24). Con esta frase, inserta el contexto de la lucha por el reconocimiento, Hegel sugiere que la experiencia de la finitud revela al espíritu su propia finitud.

La muerte cumple aquí una función pedagógica: enseña al individuo que la libertad no puede reducirse a la mera conservación de sí. Solo quien se arriesga a la muerte en el combate por el reconocimiento afirma la universalidad de su libertad. La negatividad radical de la finitud se convierte así en condición de la infinitud espiritual. En este sentido, la muerte no es lo contrario a la libertad⁵⁸, sino su presupuesto ontológico⁵⁹.

La relación entre muerte y formación se aclara en el concepto de *Bildung*. La formación del espíritu no se logra preservando lo inmediato, sino atravesando la experiencia de la pérdida y la ruptura. En la *Fenomenología del espíritu*, la *Bildung* aparece como un proceso en el que la conciencia se enajena y, a través de esa enajenación, retorna a sí enriquecida (Hegel, 1966, p. 120). La muerte entendida dialécticamente, constituye la forma extrema de esa enajenación: en ella se revela la vulnerabilidad de lo particular y, al mismo tiempo, la capacidad del espíritu de trascenderlo.

De ahí que la pedagogía de la historia no pueda eludir la experiencia del límite. El espíritu se educa no solo mediante victorias, sino también mediante derrotas y pérdidas irreparables. El sacrificio de los individuos y de los

58 El vínculo entre muerte y libertad ha sido retomado críticamente en la filosofía contemporánea. Heidegger (2012), en *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, interpreta la muerte como el horizonte que da autenticidad a la existencia, resaltando así su cercanía con la negatividad hegeliana —la muerte como posibilidad más propia, radicaliza la negatividad hegeliana, aunque desplazándola hacia la existencia individual—. Nancy (2002), por su parte, lee la inquietud del negativo como apertura a la finitud compartida, resaltando la dimensión comunitaria de la experiencia de la muerte. Estas lecturas, muestran que, más allá de la teleología hegeliana, la muerte conserva una fuerza disruptiva que sigue interpelando a la subjetividad moderna.

59 En la dialéctica señor-siervo, la disposición a arriesgar la vida constituye el momento en que la autoconciencia se revela como libre.

pueblos constituye, según Hegel, el *tributo* que paga la historia al progreso (2001a, p. 84)⁶⁰. En esa frase se puede condensar la dimensión trágica de su filosofía: la libertad se conquista a través del duelo y la muerte⁶¹.

La tensión entre lo trágico y lo reconciliador es clave: ¿cómo puede el espíritu afirmarse en la muerte sin reducirla a un mero instrumento del progreso? Hegel responde situando la verdad de la muerte no en la aniquilación, sino en la superación dialéctica [*Aufhebung*] que la integra en el todo. La muerte no queda sin sentido: al perder lo inmediato, el espíritu se descubre como lo universal que subsiste más allá de la finitud. De acuerdo con la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

La *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo. Con arreglo a esta determinación formal el espíritu *puede* abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma; puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito; o sea, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí. (Hegel, 2005, p. 436, §382)

Esta concepción implica que la libertad no consiste en la simple autonomía individual, sino en la capacidad de trascender la particularidad, incluso a través del sacrificio. El espíritu es libre porque puede asumir la muerte y no quedar reducido a ella. En términos históricos, esto

60 “ [...] la vida de los individuos y de los pueblos, al busca y satisfacer sus propios fines sean a la vez el *medio* y el *instrumento de algo superior* y más amplio, de algo que ellas no saben y que realizan inconscientes” (Hegel, 2001a, p. 84).

61 Esta visión trágica ha sido criticada por Habermas (1999), quien subraya que la legitimidad política moderna no puede justificarse a partir del sacrificio sino del consenso comunicativo.

significa que las pérdidas y sacrificios marcan el camino de los pueblos no estériles: forman parte de una educación universal de la humanidad.

En conclusión, la experiencia de la muerte representa el momento más radical de la negatividad en la filosofía de Hegel. Ella muestra al espíritu la fragilidad de lo inmediato, pero también su capacidad de trascenderlo. La pedagogía de la historia se cumple plenamente aquí: el espíritu aprende a ser libre al atravesar la finitud, descubriendo la negatividad no es destrucción vacía, sino el principio que revela su infinitud.

Conclusión

La trayectoria recorrida a lo largo de esta presentación ha mostrado que la negatividad constituye el núcleo vivo de la filosofía hegeliana. Desde la lógica hasta la historia, pasando por la experiencia fenomenológica de la conciencia, Hegel sitúa en la contradicción, en la ruptura y en la muerte no un accidente de la realidad, sino su verdad más íntima. A diferencia de la tradición metafísica clásica, que concebía el ser como plenitud estática y la negación como ausencia o privación, Hegel piensa la negación como potencia productiva: el ser es en la medida en que se transforma, y se transforma porque es capaz de negarse a sí mismo⁶².

En la sección primera, se examinó la estructura lógica de la negatividad. Allí se mostró cómo, en la *Ciencia de la lógica*, Hegel supera el formalismo aristotélico y redefine

62 Sobre el contraste entre la negación aristotélica como *privación* y la negación hegeliana como motor del ser, véase Hyppolite (1974) y Kojève (2013).

la negación como movimiento inmanente del concepto. Lejos de ser un simple *no*, la negatividad dialéctica es el principio que impulsa el devenir de las categorías. Ser y nada no se oponen estáticamente, sino que se convierten en devenir; la identidad no excluye la diferencia, sino que la contiene como su fundamento. La lógica hegeliana se revela así como un laboratorio⁶³ de la contradicción, donde la verdad no es adecuación pasiva sino producción activa del concepto⁶⁴.

La sección segunda trasladó esta lógica a la experiencia de la autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*. La lucha por el reconocimiento mostró cómo la libertad no surge de la autosuficiencia, sino de la exposición a la alteridad. La negatividad se manifiesta aquí en la tensión entre señor y siervo: solo quien arriesga la vida se revela libre, y solo quien atraviesa la servidumbre accede al trabajo formador. El proceso de reconocimiento demuestra que la subjetividad es, en su esencia, relación negativa: se constituye negando la mera inmediatez y aceptando la mediación del otro⁶⁵.

En la sección tercera, la negatividad se desplegó en su forma histórica. La violencia, el sufrimiento y la muerte

63 El término *laboratorio* se emplea aquí en sentido metafórico para designar el carácter experimental de la *Ciencia de la lógica*. No se trata de un recinto físico, sino de un ámbito en el que el pensamiento opera sobre sí mismo, poniendo a prueba sus propias determinaciones. En este *laboratorio* conceptual, las categorías no se presentan como resultados fijos, sino como productos de un proceso en el que la negatividad actúa como fuerza generadora. La verdad, en consecuencia, no es adecuación pasiva entre pensamiento y realidad, sino el resultado de la actividad productiva del concepto, que se autotransforma y engendra su propio contenido.

64 Para un desarrollo de la lógica de la contradicción en clave contemporánea, cf. Žižek (2015)

65 Butler (2016) retoma la dialéctica del reconocimiento para pensar las condiciones de la subjetividad política moderna.

no aparecen como episodios lamentables, sino como momentos constitutivos del progreso del espíritu. La historia universal es un campo de batalla donde la libertad se educa mediante la pérdida, el sacrificio y la destrucción de formas caducas de vida. Aunque este diagnóstico parezca cruel, Hegel lo concibe como el precio necesario de la libertad. La negatividad se convierte así en pedagogía de la historia, en método severo por el cual la humanidad aprende a ser libre.

Ahora bien, el reconocimiento de esta pedagogía no implica su glorificación ingenua. La dialéctica de la historia revela que el progreso está atravesado por violencia y sufrimiento pero no necesariamente que todo sufrimiento sea justificable en nombre de ese progreso. Aquí radica el punto de tensión con las críticas contemporáneas: desde Benjamin, que denuncia el carácter catastrófico de la historia oficial, hasta Habermas, que exige fundamentar la modernidad en la comunicación y no en el sacrificio⁶⁶. Estos cuestionamientos no niegan la intuición hegeliana, pero invitan a pensar sus límites: ¿hasta qué punto la negatividad histórica puede ser reconciliada sin caer en una teodicea del sufrimiento?

La eficacia del pensamiento hegeliano radica precisamente en no rehuir esta tensión. La negatividad no es una etapa provisional que se elimina, sino un momento permanente del espíritu. Incluso en su forma más absoluta, la libertad sigue siendo hija de la contradicción. El espíritu absoluto no cancela la negatividad, sino que la asume como su motor interno: el arte expresa la escisión entre sensibi-

66 Benjamin (2008) resalta que todo documento de cultura es, a la vez, documento de barbarie.

lidad e idea, la religión dramatiza la reconciliación en la figura de la muerte y la resurrección, y la filosofía expone la necesidad de que el concepto incorpore en sí la diferencia. La negatividad atraviesa, por tanto, todas las figuras del saber, y sólo así puede el espíritu reconocerse como libre⁶⁷.

Este recorrido permite concluir que la pedagogía de la negatividad tiene tres dimensiones complementarias:

1. Lógica: la negatividad enseña que la verdad no es sustancia inmóvil, sino sujeto que deviene.
2. Fenomenológica: la negatividad educa a la conciencia a través del riesgo, la alienación y el trabajo.
3. Histórica: la negatividad forma a la humanidad mediante el dolor y la muerte, preparando el terreno para la libertad.

Lo que une estas tres dimensiones es la convicción de que la libertad no se da como un hecho inmediato, sino como una conquista mediada por la contradicción. Ser libre significa haber atravesado la negación, haber sobrevivido a la pérdida y haber encontrado en ella la posibilidad de un comienzo nuevo.

La actualidad de este pensamiento es indudable. En tiempos marcados por crisis ecológicas, violencia política y precariedad social, la filosofía de Hegel nos recuerda que la negatividad no es obstáculo accidental, sino una condición constitutiva de la experiencia histórica. La tarea no es abolir la negatividad —lo cual sería ilusorio—, sino transformarla en aprendizaje. En otras palabras, se trata de elaborar una pedagogía crítica que, sin negar el

67 Gadamer (2000) destaca que el espíritu absoluto no clausura la diferencia, sino que la preserva en la reconciliación.

sufrimiento, lo convierta en ocasión para una libertad más consciente y universal⁶⁸.

En definitiva, la filosofía de la negatividad en Hegel no nos invita a resignarnos sino a comprender que la libertad solo se gana atravesando la contradicción. La historia, con todas sus catástrofes, no es un museo de ruinas, sino un aula severa en que el espíritu aprende su infinitud. En esta tensión irreductible entre tragedia y reconciliación, entre finitud y libertad, se cifra la enseñanza más profunda de Hegel: la libertad no se hereda, se educa en negatividad.

Bibliografía

Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*. Taurus.

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editorial Ítaca.

Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías de la sujeción*. Ediciones Cátedra.

Butler, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Herder.

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad, vol. I: La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.

Gadamer, H.-G. (1979). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H.-G. (2000). *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*. Ediciones Cátedra.

68 Cf. Honneth (1997), quien propone una lectura de la negatividad en clave de luchas sociales y reconocimiento democrático.

Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel: Tomo 2*. Ediciones Era.

Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus.

Hegel, G.W.F. (1966). *Fenomenología del espíritu* (Traducción De W. Roces). Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G.W.F. (1968). *Filosofía del derecho*. Editorial Claridad.

Hegel, G.W.F. (1976). *Ciencia de la lógica* (Traducción de A. y R. Mondolfo). Solar.

Hegel, G.W.F. (2001a). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial.

Hegel, G.W.F. (2001b). *The philosophy of History*. Batoche Books.

Hegel, G.W.F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2012). *La Fenomenología del espíritu de Hegel (curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-31)*. Alianza Editorial.

Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática de los conflictos sociales*. Crítica.

Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Ediciones Península.

Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta.

Lukács, G. (1970a). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Ediciones Grijalbo.

Lukács, G. (1970b). *Historia y conciencia de clase*. Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro.

Malabou, C. (2013). *El porvenir de Hegel: Plasticidad, temporalidad, dialéctica*. Editorial Palinodia.

Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial.

Marx, K. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse): 1857-1858*. Siglo XXI Editores.

Nancy, J.-C. (1988). *La experiencia de la libertad*. Editorial Paidós.

Nancy, J.-C. (2002). *Hegel: The restlessness of the negative*. University of Minnesota Press.

Sartre, J.-P. (1993). *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Ediciones Altaya.

Žižek, S. (2015). *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Akal.

HACIA UNA CRÍTICA DE LA PRAXIS: LA REIVINDICACIÓN DEL TRABAJO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL¹

Rodrigo Maruy

Cuanto menos desde la pandemia de COVID-19, el trabajo ha adquirido una importancia creciente como categoría central para una teoría crítica de la sociedad. Algunos ejemplos ilustrativos son los siguientes: *El manifiesto del trabajo* de Isabelle Ferreras y otros (2021), suscrito por decenas, si no centenas, de académicos y traducido a varios idiomas, donde se reivindica la necesidad de democratizar el trabajo, remediar condiciones nocivas no solo para los seres humanos sino también para el planeta y, en cierta medida, desmercantilizar el trabajo; otro ejemplo es Nancy Fraser (2022), en particular las *Benjamin Lectures* dictadas en Berlín ese año bajo el título *Tres dimensiones del trabajo capitalista*. Allí, Fraser desarrolla una teoría ambiciosa que busca articular distintas dimensiones de

¹ Transcripción.

la opresión —clase, raza y género— a partir de la categoría de trabajo, concebida como una macrocategoría para comprender y criticar la explotación laboral, la expropiación de minorías racializadas y la opresión o marginalización heteronormativa patriarcal. Un tercer ejemplo es Axel Honneth (2023), en su libro *El soberano trabajador*, donde pretende articular una teoría normativa del trabajo en diálogo crítico con las teorías contemporáneas de la democracia. Honneth sostiene que uno de los puntos ciegos de esta teoría consiste en no considerar que la población de ciudadanos está compuesta fundamentalmente por trabajadores y que gran parte de su tiempo cotidiano se dedica al trabajo.

Resulta evidente que el trabajo es un tema de gran importancia y actualidad. Hasta cierto punto, el trasfondo de esta discusión remite a la crítica marxiana del capitalismo desde la teoría del valor-trabajo. Incluso podría decirse que vuelve a discutirse con mayor intensidad la tesis, heredada de la economía política clásica, según la cual el trabajo es la fuente fundamental del valor y que el valor de una mercancía se mide por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirla y reproducirla. Existen numerosas críticas y debates al respecto; sin embargo, en términos generales, la tesis de que el trabajo es constitutivo de la riqueza social, fundamental para la organización de las sociedades y estructurante de la vida social ha cobrado renovada relevancia desde la pandemia. Por otro lado, las crecientes tendencias de precarización laboral así como la ubiuidad de jerarquías organizacionales que, no sin razón, Elizabeth Anderson (2017) ha caracterizado como “gobiernos privados” muestran que el trabajo sigue

siendo un medio decisivo de marginalización y explotación.

Así pues, la pregunta que se aborda en esta conferencia es cómo conceptualizar la ambivalencia propia del trabajo en tanto praxis social y, al mismo tiempo, mecanismo de opresión y exclusión. En otras palabras, subrayar la importancia crucial del trabajo en la sociedad va de la mano con reconocer que el trabajo es una forma de praxis — quizá la forma de praxis— mediante la cual los seres humanos se relacionan con la naturaleza, consigo mismos y con el medio social, transformándolo y configurándolo. Al mismo tiempo, fenómenos como la alienación, la explotación y la marginalización están mediados por el trabajo, por condiciones laborales injustas e incluso por formas de trabajo forzado que aún persisten en el mundo.

La propuesta que orienta la presente conferencia, y que se articula con el marco del evento, consiste en retornar a Hegel y repensar desde su filosofía esta ambivalencia del trabajo. La estructura de la exposición se divide en tres partes: en primer lugar, se presentará un *tour de force* por el trasfondo histórico y conceptual que informa el enfoque hegeliano. En segundo lugar, se abordará el núcleo de la conferencia, a saber, la idea hegeliana del trabajo como forma necesaria de realización de la libertad en las sociedades modernas, con un esbozo de su tratamiento a lo largo de la obra de Hegel y un análisis más detenido de la ambivalencia del trabajo en la *Filosofía del derecho*. Finalmente, se señalarán algunas líneas de investigación ulterior, orientadas a abrir el diálogo crítico: qué aporta la filosofía de Hegel a una teoría crítica de la sociedad centrada en el trabajo y cómo ir más allá de las limitaciones propias de su enfoque.

1. Trasfondo histórico y conceptual

Conviene partir de la connotación peyorativa que el trabajo tenía en la Antigüedad. Las etimologías del concepto son relativamente conocidas. El término español “trabajo” y, en francés, *travail* provienen del verbo latino *tripaliare*, que significa torturar y que deriva de *tripalium*, un instrumento de tortura con tres puntas. El término inglés *labor* o, en italiano, *lavoro* proceden del latín *labor* y también portaba la connotación de un trabajo arduo, duro, asociado a una forma de sufrimiento. Esto puede observarse incluso en el término alemán *Arbeit*, cuya etimología remite igualmente a una forma de aflicción y que, de manera interesante, comparte raíz con el término inglés *orphan* (huérfano), dado que muchas veces los huérfanos, al carecer de sustento social, debían trabajar en condiciones terribles.

Esta connotación peyorativa, que se remonta a la Antigüedad, puede rastrearse en las etimologías, pero también contrastarse sociológicamente. Grecia y Roma, consideradas la cuna de Occidente, eran sociedades esclavistas. Esto ha sido analizado, verbigracia, por Orlando Patterson en *Slavery and Social Death* (1982).

En un contexto más filosófico, este trasfondo puede apreciarse en la obra de Aristóteles. En la *Política* (Pol. 1254b), Aristóteles contrasta la vida política (*πολιτικός βίος*) con las necesidades del cuerpo (*ἀνάγκαια τοῦ σώματος*). La vida política corresponde a los ciudadanos, a los miembros activos de la polis, que por lo general eran hombres jefes de familia; en cambio, los esclavos y los animales domésticos realizaban labores vinculadas a las necesidades

del cuerpo, consideradas lo más bajo dentro del orden social. Este contraste encuentra un paralelo en la *Ética a Nicómaco* (*Eth.* 1140b–1141a), cuando Aristóteles distingue entre praxis (πραξις) y poiesis (ποίησις): la praxis es una actividad que es un fin en sí misma, mientras que la poiesis designa una actividad productiva cuyo fin se halla en otra cosa, en el producto generado, y no en el desarrollo mismo de la actividad.

Esta distinción entre praxis y poiesis resulta fundamental y será retomada más adelante, ya que Hegel dialoga con ella. La praxis, en particular la praxis política, se sitúa por encima de la poiesis, considerada la actividad propia de artesanos, esclavos o incluso de los animales domésticos.

En los *Analíticos posteriores* (*Post. An.* 71b) y en la *Metafísica* (*Metaph.* 981a–981b) la cuestión es más controvertida, pero se mantiene un contraste entre episteme (ἐπιστήμη) y techne (τέχνη). La episteme se entiende como ciencia o conocimiento teórico en sentido estricto, orientado a lo universal y necesario; la techne también constituye una forma de conocimiento, pero ligada a la aplicación, a lo particular y a lo contingente. Aunque techne implica un cierto conocimiento de las causas y no se reduce a una mera técnica, puede afirmarse que la valoración social y filosófica de la teoría y de la contemplación relegó al trabajo y a la actividad práctica, en especial a la actividad física, a una posición inferior y peyorativa. Este esquema se reproduce, con variaciones, a lo largo de la historia de la filosofía.

Una autora contemporánea significativa que retoma, actualiza y despliega este problema es Hannah Arendt

(1958) en *The Human Condition* (*La condición humana*), donde distingue entre *labor*, *work* y *action*:

1. *Labor* remite a las actividades que satisfacen las necesidades del cuerpo, las necesidades más biológicas humanas.

2. *Work* se refiere a las actividades que crean un mundo de asuntos humanos y permiten la fabricación de la sociedad en términos materiales.

3. *Action* concierne a la praxis política, al aparecer ante otros en la esfera pública.

Arendt mantiene el esquema aristotélico según el cual la praxis, como tal, no es una actividad productiva ni se identifica con los asuntos sociales, sino que posee una dignidad superior.

Esta connotación peyorativa del trabajo va transformándose a lo largo de la historia a partir de una serie de acontecimientos relevantes. Lo que sigue es un esbozo general que contribuye a explicar la reivindicación progresiva del valor del trabajo.

La colonización de América —o Abya Yala—, iniciada en 1492, constituye un acontecimiento histórico ambivalente pero decisivo. Siguiendo a Immanuel Wallerstein (1974), este proceso contribuye al surgimiento de un sistema-mundo capitalista basado en el trabajo forzado. La centralidad del trabajo forzado en las colonias permitió, por un lado, la extracción de recursos naturales, riquezas y minerales que impulsaron el desarrollo capitalista en Europa y la consolidación de un sistema mundial. La colonización de América se vincula, además, con un pro-

ceso de racialización del trabajo, en particular del trabajo manual y forzado, algo que Aníbal Quijano (1993; 2003) conceptualiza mediante la noción de colonialidad. La importancia del trabajo, y especialmente del trabajo forzado, para el desarrollo europeo resulta innegable a partir del proceso de colonización.

En el contexto europeo, la Reforma protestante (1517) desempeña un papel crucial. Este proceso fue analizado por Max Weber (1904) a través de la idea de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. En el protestantismo, la ética del trabajo se concibe como una vocación individual. Ya no predomina la idea, atribuida a Jesús, de que es casi imposible que los ricos entren al cielo y de que quienes lo siguen deban deshacerse de sus pertenencias y asumir un voto de pobreza. La riqueza producida por el trabajo pasa a interpretarse como signo de bendición divina, mientras que la pobreza se estigmatiza. La pobreza deja de asociarse con ciertos sectores del clero que se concebían a sí mismos como pobres por renunciar a la propiedad y apartarse del mundo material, y se vincula, en cambio, con la idea de que “los pobres son pobres porque no trabajan”, una ideología que persiste en el discurso público contemporáneo. Este desplazamiento es analizado de forma clara por Frank Ruda (2011) en *La plebe en Hegel*, obra a la que se volverá más adelante. La Reforma protestante resulta decisiva para la reivindicación filosófica del trabajo y para la manera en que Hegel valora el trabajo individual.

La Revolución Científica (1543–1687) constituye otro momento clave. El desarrollo del método experimental y la idea de un dominio de la naturaleza, cristalizados por ejemplo en el *Novum Organum* de Bacon, implican una

crítica a la escolástica, donde la tradición y la autoridad funcionaban como criterios de conocimiento, en particular la referencia a lo que había dicho Aristóteles y a su correcta interpretación. El método experimental y la noción de dominio de la naturaleza conllevan, a su vez, una valorización del trabajo empírico, al menos en sentido lato.

La Ilustración (1715–1789) constituye un proceso histórico, cultural e intelectual en el que la razón, el ideal de la autonomía individual y la idea de progreso humano desempeñan un papel central. La noción de progreso resulta especialmente relevante porque remite —siguiendo la tesis de Koselleck (2010)— a una concepción según la cual el futuro no está predeterminado ni completamente entregado a la contingencia. Los seres humanos constituyen su propia historia, y esa constitución de la historia puede entenderse también como una forma de trabajo: un proceso de formación y de producción de las propias condiciones sociales y, con ello, del propio devenir histórico.

La Revolución Industrial (1760–1840) permite identificar con mayor claridad el momento en que se consolida, al menos en Europa, el modo de producción capitalista y se configura una economía de mercado. Se produce la transición de sociedades agrícolas a sociedades predominantemente industriales, lo que resulta filosófica y conceptualmente relevante. En este contexto se observa un tránsito entre los llamados fisiócratas, teóricos como Quesnay, Mirabeau y Turgot, que consideraban a la naturaleza como la fuente del valor y de la riqueza, en consonancia con sociedades agrícolas y los ciclos de la producción agraria, y la economía política clásica, representada por autores como Adam Smith, David Ricardo y Jean-Bap-

tiste Say, para quienes ya no es la naturaleza, sino el trabajo que constituye la fuente del valor y de la riqueza. De manera esquemática, puede decirse que los fisiócratas sostienen una teoría objetiva del valor, en la medida en que los procesos naturales generan valor según ciertos ciclos, mientras que la teoría del valor-trabajo introduce un elemento subjetivo: son los propios seres humanos, mediante su trabajo, quienes crean valor. Este desplazamiento resulta decisivo para el enfoque de Hegel.

En el plano político, las Revoluciones Atlánticas (1765–1825) también son fundamentales para la reivindicación del trabajo. Por un lado, se vinculan con el ascenso de la burguesía mercantil e industrial. Autores como Locke o Sieyès enfatizan la idea de que el trabajo es constitutivo de la sociedad y de las estructuras sociales. En Locke, por ejemplo, esto aparece en la reflexión sobre la apropiación de la naturaleza y de los recursos naturales y la constitución de la propiedad privada; en Sieyès, en la idea del tercer estado como el estado verdaderamente productivo.

Con las Revoluciones Atlánticas —la revolución en Estados Unidos, Francia y Haití, así como las revoluciones de independencia en América Latina— la República se instaaura como un ideal de autodeterminación política. La idea de autodeterminación, que en la Ilustración aparece como autodeterminación individual o incluso como autodeterminación del género humano, adquiere aquí una concreción institucional en la forma republicana. La política, en autores como Rousseau o Kant, puede entenderse hasta cierto punto como una. Si bien ello es discutible, se verá que Hegel problematiza la distinción entre sociedad y política mediante su concepto de trabajo.

En este contexto, es preciso mencionar también la abolición de la esclavitud —como en el caso de Haití, cuyo papel en la historia universal resulta crucial—, vinculada a la instauración o consolidación del trabajo libre como forma paradigmática de las sociedades de trabajo en Europa y dentro del modo de producción capitalista. Este planteamiento también es debatible, ya que la historia del capitalismo es, al mismo tiempo, una historia del trabajo forzado. Sin embargo, la ideología liberal se articula en torno a la idea del trabajo libre y de la libertad de contrato.

Este es el recorrido que se quería trazar respecto del trasfondo histórico y conceptual para, así, dar paso a Hegel y a su reivindicación del trabajo.

2. Hegel: Trabajo y libertad

La posición de Hegel se articula en función a un doble trasfondo teórico. Uno es el idealismo alemán, en particular Kant y Fichte. La filosofía trascendental kantiana se centra alrededor del concepto de autoconciencia. En consonancia con el giro copernicano en la *Crítica de la razón pura*, Kant (1781/1787) reformula la pregunta por el conocimiento en términos de sus condiciones de posibilidad desde la figura del sujeto trascendental. En última instancia, Kant comprende al sujeto trascendental como autoconciencia. El sujeto, además, se concibe como una voluntad libre, y esta voluntad libre es el fundamento tanto de la moral como del derecho.

A propósito del derecho y de la política, Kant le da un rol crucial al trabajo, ya que el trabajo es la base de la au-

tosuficiencia y esta última es una condición básica para la ciudadanía. Es decir, para ser un ciudadano y no solamente un súbdito, un sujeto político, se requiere ser autosuficiente, y esa autosuficiencia se alcanza mediante el trabajo.

Algunos de estos elementos son retomados por Fichte. Por ejemplo, Fichte entiende al yo fundamentalmente como actividad y a la conciencia como actividad, y no, por hacer el contraste esquemático con Descartes, como una cosa o como una sustancia. Esta concepción del yo como actividad, esta valorización filosófica de la actividad como constitutiva del sujeto y del ser humano, apunta ya hacia la idea de entender la actividad, en el marco de la sociedad civil y de la sociedad moderna, como trabajo.

En Fichte también está la idea de la libertad como reconocimiento mutuo, que Hegel va a tomar y desarrollar, y la idea de que el trabajo es tanto una forma de autodeterminación del yo como una base indispensable para el desarrollo de la cultura y la sociedad. base para el desarrollo de la cultura y la sociedad. Este es, por un lado, el trasfondo del idealismo alemán a partir del cual, o en diálogo con el cual, Hegel va a realizar su reivindicación filosófica del trabajo.

El otro trasfondo, ya mencionado, es la economía política clásica y la idea de que el trabajo representa una fuente de valor y de riqueza social, así como la idea de que la división social del trabajo permite el incremento de la productividad y de la utilidad social.

Frente a este doble trasfondo teórico, lo que quisiera hacer es un breve repaso de las distintas caracterizacio-

nes del trabajo en la obra de Hegel. Para ello me baso en el libro de Adolfo Sánchez Vázquez (2003 [1967]), un marxista mexicano importante, *Filosofía de la praxis*, que tiene un capítulo dedicado a Hegel, en el que el concepto de praxis es entendido como actividad productiva. Sánchez Vázquez señala que en el *Sistema de la eticidad* de 1802, un texto complejo, aparece el concepto de herramienta (*Werkzeug*), que funciona como una forma de mediación entre el sujeto y el objeto en la esfera del trabajo. En este texto comienza a vislumbrarse el trabajo como una actividad importante que media la relación sujeto–objeto y que, a su vez, está mediada por la herramienta.

En los cursos de Hegel titulados *Filosofía real*, el trabajo se entiende ya no solamente como actividad productiva útil, sino también como una forma de autoproducción del sujeto. El sujeto, a través del trabajo mediado por las herramientas, no solo transforma los objetos o produce objetos, sino que también se transforma y se produce a sí mismo. Se trata de una especie de giro reflexivo. En el curso de 1803–1804, se aborda la transformación del deseo animal en deseo humano a través de la satisfacción socialmente mediada de las necesidades. Este es un tema que reaparecerá más adelante, especialmente en la *Filosofía del derecho*, y que se vincula con la idea de que, mediante el proceso por el cual los seres humanos satisfacen sus necesidades en cooperación social con otros, el deseo inmediato, más animal o instintivo, se refina y se constituye como un deseo propiamente humano. Las necesidades mismas se vuelven necesidades humanas, y los medios para satisfacerlas se especializan y se diferencian.

Al mismo tiempo, aparece una crítica de la mecanización del trabajo, un motivo que también volverá en la *Filosofía del derecho*.

En el segundo curso de la *Filosofía real 1805–1806* se habla de la herramienta como una concretización racional de la voluntad. El trabajo, en tanto praxis material, funge aquí como una categoría filosófico-antropológica; es decir, la actividad laboral, el trabajo propiamente dicho, es constitutivo del ser humano. Esta es una tesis que se encuentra formulada de manera explícita en Marx: la esencia del ser humano es el trabajo.

Resulta interesante esta idea de la concretización racional, porque se vincula también con la concepción hegeliana de la exteriorización (*Entäußerung*), es decir, con el hecho de que la conciencia, el sujeto, la voluntad, para realizarse como libre, tiene que exteriorizarse, tiene que concretizarse incluso materialmente en el mundo. Este es, por ejemplo, uno de los argumentos que Hegel utiliza para justificar la necesidad de la propiedad.

Estos son, en términos generales, los escritos anteriores a la *Fenomenología del espíritu*. A partir de allí, la *Fenomenología del espíritu* resulta sumamente importante para esta revalorización filosófica del trabajo. Hay por lo menos dos elementos que reconstruye Sánchez Vázquez. Por un lado, el trabajo como proceso de formación (*Bildung*) de la conciencia. La conciencia se forma a sí misma a través de la actividad productiva. Por otro lado, el trabajo como un momento en el desarrollo del espíritu, como se aprecia de manera especialmente clara en el célebre —y también polémico— pasaje del señorío y la servidum-

bre. Allí se observa hasta qué punto el trabajo funge como una categoría central en el desarrollo del espíritu y de la autoconciencia.

Conviene, sin embargo, remontarse al inicio de la *Fenomenología*. En el prefacio hay algunas referencias en las que Hegel habla del trabajo en un sentido más bien metafórico. Sánchez Vázquez no explora este punto, pero resulta sugerente, ya que Hegel habla explícitamente del “trabajo de lo negativo” o del “trabajo del concepto” como condiciones necesarias para alcanzar la verdad y el conocimiento.

La experiencia misma de la conciencia a lo largo de la *Fenomenología*, que coincide con el desarrollo del espíritu y con su autoconocimiento, es un proceso laborioso o, por así decirlo, un proceso de trabajo. La conciencia tiene que trabajar y, como señala el propio Hegel, también tiene que sufrir y padecer para poder volver a sí misma en la forma absoluta del espíritu.

El trabajo del espíritu, dice Hegel, y “el formidable trabajo de la historia universal” juegan un rol central en este movimiento que es, justamente, la ciencia, o aquello que Hegel entiende por ciencia. Hay, por tanto, una conceptualización que puede calificarse como metafórica, pero que resulta filosóficamente significativa y que puede reconstruirse tanto en el desarrollo general de la *Fenomenología* como en la idea del trabajo en tanto forma de negatividad. Podría decirse que esta conceptualización del trabajo representa al mismo tiempo una revalorización filosófica de la actividad y, más precisamente, de la actividad negativa.

La sección de la *Fenomenología* en la que esta problemática se aborda de manera menos metafórica y más concreta es la de la Autoconciencia. Allí, Hegel desarrolla la idea de que la certeza de sí se da mediante la satisfacción del deseo (*Begierde*), pero solo en otra autoconciencia. Es la conocida tesis según la cual la autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia. Al comienzo de esta sección, Hegel discurre sobre la vida e introduce el concepto de espíritu en la relación entre las autoconciencias. Señala que el espíritu ya se encuentra ahí “para nosotros”, de donde procede la célebre formulación del “yo” que es un “nosotros” y del “nosotros” que es un “yo”.

La parte que sigue es el conocido pasaje del señorío y la servidumbre, que Antonio Gómez Ramos (2010) traduce como Autonomía y no autonomía de la autoconciencia. Dominación y servidumbre” (*Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins. Herrschaft und Knechtschaft*). Es preciso aclarar los términos en cuestión. Por un lado, *Selbständigkeit* designa aquí la idea de autosuficiencia, en el sentido de no depender de otro, de poder valerse de sí mismo. No se trata de autonomía en el sentido kantiano fuerte de la autodeterminación de la voluntad, sino de un sentido más débil, menos exigente, ligado a una noción de independencia propia.

Por otro lado, *Herrschaft* es un término complejo, ya que se trata del concepto por excelencia para hablar de autoridad política. Se trata, además, de una forma de autoridad que, para contar como autoridad, tiene que ser reconocida como tal, lo cual significa que goza de cierta legitimidad. Un equivalente del término democracia en alemán es justamente *Volksherrschaft*, es decir, la autori-

dad política del pueblo. Sin embargo, el concepto también se utiliza para designar formas más bien ilegítimas de dominación. Marx, por ejemplo, habla de la dominación de clase como *Klassenherrschaft*. Ahora bien, el término español dominación posee una connotación negativa que no necesariamente está presente en el concepto alemán. Por ello, en el contexto de la *Fenomenología* y respecto de la servidumbre, podría hablarse más bien de *Herrschaft* como “señorío”.

Así, la famosa dialéctica del Señor y el Siervo —conocida como la dialéctica del amo y el esclavo— ha sido ampliamente discutida, sobre todo en relación con Alexandre Kojève (1980 [1947]), aunque su interpretación es bastante problemática. Kojève lee la *Fenomenología del espíritu* de una manera muy idiosincrática, en una relación muy marcada con Heidegger y con un tono existencial, formulando tesis fuertes acerca de la historia y del fin de la historia. Incluso llega a afirmar algo así como que, independientemente de lo que piense Hegel, la *Fenomenología* sería una antropología filosófica. Con todo, Kojève es un autor central porque introduce de manera decisiva a Hegel en el debate francés de los años treinta y ejerce una influencia notable sobre una generación de filósofos que será especialmente relevante en las décadas posteriores.

Dicho esto, se puede intentar reconstruir la dialéctica del señor y el siervo de manera muy esquemática, con el fin de destilar los elementos centrales vinculados con el concepto de trabajo. El tránsito de la certeza de sí a la verdad de la autoconciencia, dice Hegel, exige demostrar autosuficiencia o autonomía (*Selbständigkeit*) respecto de la vida. La autoconciencia, para saberse verdaderamen-

te como tal, no puede estar ligada meramente a la vida o al proceso biológico de la vida, sino que debe poseer un cierto grado de libertad, y ese grado de libertad debe expresarse como una forma de autosuficiencia.

La actividad de la autoconciencia en su relación recíproca con otra autoconciencia conlleva, justamente por esta razón, una lucha a muerte por el reconocimiento de su propia autosuficiencia. Si se parte de la idea de que la autoconciencia debe demostrar su independencia respecto de la vida y, al mismo tiempo, que solo puede satisfacerse en relación con otra autoconciencia, entonces se sigue que la manera en que demuestra su autosuficiencia es a través de una lucha en la que se pone en juego la vida y la muerte. Cuando una autoconciencia demuestra a otra que está dispuesta a morir, se eleva por encima del mero ámbito de la vida.

La autoconciencia que no logra superar el miedo a la muerte se convierte en siervo, mientras que la vencedora se convierte en señor. El señor, como se sabe, domina al siervo, de modo que el siervo funciona como mediación entre el señor y los objetos. El señor goza, pero lo hace de manera inmediata: goza inmediatamente de aquello que el siervo le trae, de aquello que el siervo le prepara, de aquello que el siervo le brinda.

Al mismo tiempo, y esta es la tragedia del señor, en su goce inmediato no puede ser reconocido por el siervo, porque la relación de reconocimiento entre el siervo y el señor es asimétrica. El siervo reconoce al señor como señor, pero ese reconocimiento, por provenir del siervo, no tiene el mismo valor que tendría el reconocimiento de

otro señor. Esta es la tragedia del señor. El señor es una figura decadente, y esto resulta significativo, pues introduce una dimensión crítica respecto de la decadencia de los vencedores.

El punto siguiente, y el punto crucial, es lo que puede denominarse como una “astucia de la razón”, la cual se manifiesta a través de la actividad de los vencidos. El siervo, en efecto, trabaja y ejerce una actividad formadora sobre los objetos, a través de la coerción del señor. Sin embargo, este ejercicio, este trabajo, esta actividad, es lo que le permite al siervo tomar conciencia de que es en sí y para sí, es decir, de que es autosuficiente, y saberse al mismo tiempo como autoconciencia.

Esta es, entonces, la astucia de la razón de la dialéctica. El desarrollo ulterior del espíritu no se da a través de la figura decadente del señor, sino a través de la figura trabajadora del siervo. A través del trabajo, dice Hegel explícitamente, la conciencia “llega a sí misma”.

En relación a este pasaje, Sánchez Vázquez señala lo siguiente: “No hay hombre [ser humano]—como demuestra negativamente el señor y positivamente el esclavo—al margen del trabajo, en el ocio. El haber señalado este aspecto positivo del trabajo es el gran mérito de Hegel a los ojos de Marx. No haber señalado su aspecto negativo—cuando éste adopta la forma concreta del trabajo enajenado—constituye su limitación, piensa también Marx.”

La crítica que formula Marx, y que reproduce en buena medida Sánchez Vázquez, consiste en la idea de que Hegel mistifica o idealiza el trabajo en la dialéctica del señor y el siervo. La toma de conciencia del siervo, en esos pasa-

jes, se da de manera casi mecánica: a través del trabajo, el siervo toma conciencia de sí. Lo que incomoda a Marx y a Sánchez Vázquez es la ausencia de una mediación propia de la lucha de clases, de una lucha política, de la necesidad de transformar las condiciones materiales. La conciencia de clase aparece así como un logro histórico y político, y no como un resultado espontáneo o inmediato del trabajo, sobre todo cuando se trata de trabajo enajenado.

Esta concepción lleva a que Hegel pueda incluso afirmar una forma de liberación espiritual sin un correlato material correspondiente. Se trata, sin embargo, de una crítica parcialmente injusta, pues las figuras que siguen — el estoicismo, el escepticismo y la conciencia infeliz— ponen de manifiesto las paradojas de afirmar la libertad de la autoconciencia solo para sí y no en una relación efectiva y material con el mundo.

Así pues, el trabajo se revela como una actividad constitutiva, como un proceso de formación del ser humano en tanto sujeto autoconsciente y autosuficiente. Esto es un elemento crucial en la reivindicación filosófica del trabajo que Hegel efectúa.

Hay, además, otra sección en la que Sánchez Vázquez se concentra en la *Ciencia de la lógica*. Aunque no he investigado esto en detalle, podría examinarse hasta qué punto en la *Lógica* existen elementos que permitan articular una reivindicación filosófica del trabajo.

Un aspecto que Sánchez Vázquez no tematiza explícitamente, pero que podría prestarse para ello, es la teleología, en particular la sección sobre la teleología en la lógica subjetiva, donde Hegel sostiene que el fin se con-

vierte en actividad precisamente a través del medio. Si se piensa esto en relación con una actividad productiva, los fines que se persiguen solo pueden realizarse a través de los medios a través de los cuales se produce. Estos medios podrían pensarse nuevamente como la herramienta o incluso como la actividad misma del trabajo. Esta lectura operaría, desde luego, como una analogía, dado que Hegel está tratando allí problemas distintos.

Lo que hace Sánchez Vázquez, y que resulta especialmente interesante, es más bien leer la idea del bien a partir de Lenin. En los *Cuadernos filosóficos* de Lenin aparece una interpretación de corte antropológico de la lógica de Hegel, donde Lenin sostiene que, cuando Hegel escribe el concepto, en realidad debe pensarse en el ser humano. Si se adopta esta clave de lectura, la cual es ciertamente discutible, la Idea del Bien manifiesta o expresa una primacía respecto de la mera Idea del Conocer, porque la idea del bien implica una realización efectiva. La Idea del Bien tiene que realizarse en el mundo y no basta con un conocimiento meramente teórico.

Esto le sirve a Lenin y a Sánchez Vázquez para hablar de una idea práctica, de la concepción de una idea práctica en la lógica hegeliana.

Para no extenderme demasiado, conviene pasar directamente a los elementos de la *Filosofía del derecho* de 1821, donde se encuentra el abordaje más sistemático del concepto de trabajo en Hegel, además de situarse en un contexto concreto: la sociedad civil y la forma en que el trabajo funciona como un modo de realización de la libertad en esa esfera. Se trata de un aspecto que, por al-

gún motivo, Sánchez Vázquez no desarrolla en *Filosofía de la praxis*.

La *Filosofía del derecho* se estructura en tres grandes partes: el derecho abstracto, la moralidad y la vida ética. A su vez, la vida ética se divide en tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado. La *Filosofía del derecho* puede entenderse como una teoría de la realización de la libertad de la voluntad, es decir, de los elementos necesarios para que la voluntad realice su libertad en el mundo, y esto se despliega de manera concreta en la vida ética o eticidad.

En la transición de la familia a la sociedad civil, en el §181, la sociedad civil se caracteriza como la esfera de la diferencia entre la familia y el Estado. Como bien señala Manfred Riedel (1969), esta es una innovación conceptual importante de Hegel, ya que en la tradición de la teoría política clásica la sociedad civil se entendía como análoga a la sociedad política, como en la idea de *koinonía politiké* en la Grecia antigua o en el concepto de *societas civilis*, donde no existe una diferenciación sistemática entre Estado y sociedad civil.

Hegel introduce el concepto de *bürgerliche Gesellschaft* para describir esta esfera que se forma, se constituye y adquiere primacía especialmente en las sociedades modernas, y que responde a un proceso de diferenciación funcional de la sociedad. La sociedad civil representa la emancipación de la sociedad respecto del Estado, y esto implica, por un lado, despolitizar aquello que ocurre en el ámbito de la sociedad. Hegel piensa aquí sobre todo en el ámbito del mercado y de la economía. No se trata de

un asunto estrictamente político, sino de algo que tiene que ver más bien con los intereses particulares de las personas. Esto se explica porque, a través de la separación entre sociedad civil y Estado, la política se estatiza y pasa a identificarse principalmente con el ámbito del Estado, algo que se mantiene hasta hoy en el discurso y en el lenguaje cotidiano, cuando se piensa, por ejemplo, en los políticos de profesión o en la clase política.

El concepto de sociedad civil, que en alemán es *bürgerliche Gesellschaft*, no debe confundirse con la noción contemporánea de *civil society* en teoría política, asociada a organizaciones ciudadanas, iniciativas cívicas, organizaciones no gubernamentales o la esfera pública. Eso no es lo que Hegel tiene en mente, sino la esfera de lo social entendida como algo distinto de lo político, vinculada sobre todo al ámbito de lo económico. Esto se explica por el hecho de que las sociedades modernas se conciben como sociedades de mercado, donde la primacía ya no recae de manera central en el orden de la política.

Esta idea se vincula con una de las tesis centrales del liberalismo: la política debe someterse a las exigencias del mercado y a las necesidades de las personas en sus interacciones mercantiles. Esto permite, además, diferenciar entre dos tipos de sujeto o dos roles sociales: el burgués, por un lado, y el ciudadano, por otro. El burgués, dirá incluso Marx (1976 [1844]), se presenta como la forma naturalizada del ser humano: un individuo que actúa según sus propios intereses, busca maximizar su utilidad y satisfacer sus necesidades. El ciudadano, en cambio, es el rol que se asume cuando se entra en cooperación con otros y se atienden los asuntos públicos y los intereses generales.

Hegel describe la sociedad civil como un “sistema de dependencia total” (§183), en el que los seres humanos no son autosuficientes en sí mismos, sino que dependen unos de otros para satisfacer sus necesidades. Al mismo tiempo, siguiendo a la economía política clásica, se encuentran en competencia entre sí, y la persecución de los intereses particulares, dentro de la estructura social, conduce de algún modo a la satisfacción de los intereses de cada uno.

A la vez, Hegel adopta una caracterización más drástica: define la sociedad civil como el “sistema de la vida ética perdida en sus extremos” (§184). La sociedad civil representa la pérdida de la vida ética. Este diagnóstico se aproxima a lo que en sociología se conoce como el problema de la integración societal (cf. Lockwood, 1964).

Por eso, en la *Enciclopedia* (§523), Hegel caracteriza la sociedad civil como el “sistema de la atomística”. Es decir, cuando los seres humanos se entienden como individuos portadores de intereses particulares, se atomizan, y se requieren mecanismos que garanticen alguna forma de cohesión e integración social para que la sociedad se mantenga unida y no se desintegre en partes aisladas.

Lo interesante es que, en este contexto en el que Hegel aborda la sociedad civil, se pregunta hasta qué punto en ella se da un proceso de formación de la subjetividad en la sociedad civil (§187). Ese proceso de formación se produce precisamente a través del trabajo, porque en la sociedad civil la satisfacción de las necesidades (humanas) mediante el trabajo de otros (§192) no se da de manera inmediata o meramente instintiva, sino que está mediada

por el trabajo de otros. Se satisface por lo que producen otros, por lo que hacen otros y por lo que uno mismo hace para otros.

El trabajo funciona así como una forma de mediación y de formación (*Bildung*), tanto teórica como práctica (§196-197). A través del trabajo se desarrollan capacidades y habilidades, se adquiere pericia en determinados ámbitos de acción y se forman hábitos y costumbres que permiten desempeñar actividades específicas, producir con mayor rapidez o producir mejor. Se trata, en suma, de un proceso de formación del propio sujeto que se da mediante el trabajo.

En términos sociales, este proceso se articula a través de la división del trabajo (§198). Sin embargo, Hegel advierte nuevamente sobre el riesgo de la mecanización (§198) y sobre el hecho de que el trabajo puede alienado. Asimismo, critica la posibilidad de que las máquinas terminen reemplazando a los seres humanos en sus labores.

Hegel describe en la sociedad civil, un movimiento dialéctico del mercado en el que la persecución de los intereses particulares conduce al incremento de los recursos y de las capacidades generales (*Vermögen*) y desigualdad social (§§199-200). Por un lado, el egoísmo, los defectos y los vicios privados pueden dar lugar a virtudes públicas, en una lógica cercana a la idea de la mano invisible de Adam Smith. Por otro lado, Hegel subraya que este mismo proceso genera de manera inevitable dinámicas de desigualdad social, lo cual resulta problemático.

La reivindicación filosófica más fuerte del trabajo en Hegel se vincula con la idea de que, a través del trabajo y

de la pertenencia a un determinado estamento o clase social que realiza un tipo específico de trabajo especializado, los seres humanos desarrollan una disposición ética, integridad (*Rechtschaffenheit*), honor, y reconocimiento social (§207). Se trata, en este punto, de una dinámica de reconocimiento.

El trabajo funciona como una forma de reconocimiento social, o como una actividad que contribuye al reconocimiento social, y a través de ello los seres humanos logran cierta autosuficiencia (§238): pueden mantenerse a sí mismos mediante su trabajo, ganarse su propio sustento y no depender directamente de otras personas. Esto se vincula también con el desarrollo de la individualidad.

El problema es que este proceso no está garantizado. Hegel observa, siguiendo a la economía política clásica, lo que hoy se llamarían fallas de mercado, y en particular el problema de la pobreza, así como aquello que Hegel denomina “la plebe” (*Pöbel*). Tales problemas surgen en función a ciertas contradicciones propias de la sociedad civil (§§241-245).

El hecho de que la sociedad civil sea un sistema complejo, atravesado por la arbitrariedad y la contingencia, implica que las personas puedan quedar fuera del mercado laboral, se generen formas de desempleo y resulte difícil integrar a todos en los distintos estamentos o clases sociales. Al mismo tiempo, se producen procesos de concentración de la riqueza (§§241-245) que, como señala Hegel, se correlacionan con el incremento de la pobreza. Esta es la llamada *cuestión social*, discutida especialmente a partir de los desarrollos de la Revolución Industrial

en Inglaterra, del pauperismo, de la proletarización de la población rural y del incremento dramático de la pobreza urbana.

Hegel se enfoca particularmente en las crisis de sobreproducción (§§241-245). Parte de la constatación de que la sociedad civil, por sí misma, no puede garantizar un empleo seguro para todos. El problema es que el malestar de los pobres tampoco puede aliviarse simplemente mediante la provisión de recursos, porque, al no satisfacer sus necesidades a través de la mediación del trabajo, no se desarrollan disposiciones éticas como la integridad o la autosuficiencia. El trabajo resulta absolutamente necesario para la realización de la propia libertad.

Por otro lado, una política de empleo total genera una paradoja: conduce a crisis de sobreproducción, y estas crisis obligan eventualmente a reducir la producción, lo que implica despidos y desempleo, dando lugar a un círculo vicioso. Hegel también menciona la colonización, entendida como un paliativo frente a estas contradicciones estructurales de la sociedad civil.

Finalmente, cabe preguntarse qué elementos teóricos es posible obtener a partir de la reivindicación filosófica del trabajo en la obra de Hegel. La propuesta es que Hegel articula una teoría normativa del trabajo.

Esto remite al punto mencionado previamente: la idea de que Hegel, mediante su concepto de trabajo, supera la oposición tradicional entre praxis y poiesis. Se trata de una tesis que Manfred Riedel (1973) desarrolla con particular claridad. La paradoja clásica consiste en que la praxis, entendida como una actividad que es fin en sí misma

y como la actividad propiamente humana o política —por ejemplo, en Aristóteles—, no puede objetivarse ni exteriorizarse, porque, de ocurrir ello, dejaría de ser acción: no sería movimiento ni actividad, sino un mero objeto, y por tanto dejaría de ser praxis. La praxis posee así un carácter que hoy podría denominarse performativo.

La poiesis, en cambio, al objetivarse, deja de estar en el sujeto mismo, deja de ser fin en sí, y la actividad ya no es el fin, sino que este pasa a residir en la obra producida, en la cual la actividad se extingue como tal. Entre praxis y poiesis se establece, de este modo, un dualismo que Hegel busca superar mediante el concepto de trabajo. El trabajo es, al mismo tiempo, exteriorización de la voluntad y de la subjetividad, así como formación del individuo en su relación con la naturaleza y con los otros.

El trabajo funciona como una actividad a través de la cual la voluntad se concreta y produce objetos en los que se reconoce a sí misma, pero esta producción está mediada socialmente. La relación con la naturaleza no se limita a la naturaleza externa: no solo se transforman recursos naturales en productos o herramientas, sino que también se transforma la propia naturaleza interna. La primera naturaleza, a través del trabajo, se convierte en segunda naturaleza, y el sujeto se forma y se constituye como tal.

Riedel afirma incluso que el trabajo es una forma de emancipación, o la forma de emancipación de la sociedad moderna, y que, en términos históricos, puede decirse que la historia es el resultado del trabajo humano. En este sentido, el trabajo puede entenderse, recurriendo a la terminología lógica de Hegel, como una forma práctica de

negatividad: es praxis en tanto transformación individual y social. El trabajo es la forma de relación con el mundo, con los otros y consigo mismo en la que lo dado se transforma, se niega, se supera.

Este concepto normativo del trabajo en Hegel abre determinadas perspectivas críticas. En particular, pueden señalarse algunos elementos que conviene reconstruir de manera esquemática para la discusión.

El primero es la idea de formación y exteriorización. Si el trabajo, o aquello que se entiende como trabajo, no trae consigo ni implica estas dinámicas de formación del propio sujeto y de exteriorización en un producto en el cual el sujeto se reconoce a sí mismo en relación con otros, entonces puede decirse, que se trata, en jerga marxista, de trabajo alienado o incluso de trabajo forzado.

Este criterio normativo es importante para contrarrestar una lectura demasiado romántica según la cual el trabajo siempre es bueno y lo importante es simplemente que la gente trabaje. Hegel incide con fuerza en los riesgos profundos del desempleo: el hecho de que la gente no trabaje, de que caiga en la pobreza y de que las personas pobres se conviertan en una población que pone en riesgo la estabilidad del orden social. Asimismo, Hegel critica la “plebe rica”, es decir, aquellos individuos que, justamente por no tener que trabajar, pierden también el sentido de integridad y de vínculo tanto con los otros como con las obligaciones del orden jurídico. Basta pensar en oligarquías corruptas o en los millonarios que creen estar por encima de la ley. Todo esto constituye un problema serio. Al mismo tiempo, Hegel establece criterios exigen-

tes para determinar qué debería contar realmente como trabajo. De ahí la pregunta: las personas sometidas a condiciones de trabajo alienado, ¿hasta qué punto trabajan realmente, en sentido hegeliano?

El segundo punto es la idea de la autosuficiencia. El trabajo es la actividad que, en las sociedades modernas, permite a los sujetos alcanzar un cierto grado de autosuficiencia. En términos contemporáneos, esto puede contrastarse con la noción de precariedad, lo cual tiene implicaciones políticas relevantes.

Hay un pasaje famoso en la *Metafísica de las costumbres* (§46) en el que Kant (1914 [1797]) señala que los tres fundamentos de la ciudadanía —aquello que distingue a un ciudadano activo de un súbdito político pasivo— son la libertad, la igualdad y la autosuficiencia. Con ello, Kant sostiene que solo quienes son autosuficientes por su propio trabajo o por su propiedad pueden participar activamente en la vida pública. Esta tesis excluye a mujeres, niños, personas con discapacidad, esclavos, siervos, personas racializadas y otros grupos excluidos. Se trata de una concepción restrictiva de la ciudadanía, que contradice su pretensión de universalidad.

Sin embargo, Kant señala al final de ese párrafo que deben existir mecanismos para que las personas que no son autosuficientes trabajen y se vuelvan autosuficientes. La idea de alcanzar un cierto grado de autosuficiencia a través del trabajo aparece así como un tema relevante, incluso para democracias funcionales. La dimensión crítica del concepto kantiano de autosuficiencia no consiste en utilizarlo como argumento de exclusión, sino en emplear-

lo como un criterio normativo que permita determinar las condiciones estructurales necesarias para que una democracia o una ciudadanía significativa puedan tener lugar.

El último punto es la idea de reconocimiento y libertad, entendiendo el trabajo como una forma de reconocimiento. Axel Honneth (1992), por ejemplo, en *La lucha por el reconocimiento*, sostiene que la contribución social que una persona realiza mediante su propio trabajo favorece el desarrollo de una determinada forma de autoestima (*Selbstachtung*). Y esto es constituye una esfera necesaria para la realización de la libertad. Creo que el enfoque de Hegel, justamente porque tiene este anclaje, si se quiere, sociológico, pero al mismo tiempo esta dimensión filosófica, resulta más interesante que posiciones que afirman de manera abstracta la necesidad de un trabajo digno o moralmente digno. Los criterios morales, como se ha señalado, son universales y abstractos y remiten más bien a la filosofía práctica o a la filosofía moral de Kant.

En cualquier caso, estos son tres elementos importantes que pueden rescatarse de la teoría normativa del trabajo de Hegel para una crítica del trabajo alienado y que pueden articularse en diálogo con Marx y con la tradición marxista.

3. Perspectivas críticas

Más allá de Hegel y Marx, conviene mencionar ciertas perspectivas críticas que ofrecen elementos para pensar históricamente el valor del trabajo y los problemas que se relacionan con la forma en que el trabajo se ha estruc-

turado a lo largo de la historia. Una de ellas es la llamada *Black Radical Tradition*. Autores como W. E. B. Du Bois o Cedric Robinson enfatizan que Europa, y no solo Europa, sino también Estados Unidos y lo que hoy se denomina el Norte global, se ha constituido fundamentalmente a través del trabajo esclavo y del trabajo forzado.

A este respecto, Du Bois introduce el concepto de *the dark proletariat*, el proletariado oscuro. Marx piensa el proletariado como una clase trabajadora europea, blanca y masculina. Du Bois, en cambio, propone una perspectiva global que incluye a las poblaciones racializadas que forman parte de la clase trabajadora mundial y que, en última instancia, han contribuido de manera decisiva al desarrollo de la riqueza del Norte global. Desde tal perspectiva, la emancipación del trabajo debe pensarse como la emancipación del proletariado oscuro.

Existe también una apropiación de Hegel por parte de la *Standpoint Theory*, o teoría del punto de vista. Autoras como Nancy Hartsock, en diálogo con Marx, o Patricia Hill Collins, sostienen que sujetos socialmente oprimidos pueden alcanzar un punto de vista que les permite desarrollar ciertos privilegios epistémicos —o incluso también normativos, estéticos, afectivos y prácticos— a partir de de su propia situación de opresión. La contracara de esta constatación ha sido desarrollada por Charles Mills, quien sostiene que quienes ocupan posiciones dominantes tienden a padecer formas estructurales de ignorancia, como lo que él denomina *white ignorance*. Por ejemplo, las élites acomodadas carecen de un conocimiento efectivo del funcionamiento real del mercado laboral, porque no han trabajado bajo condiciones generalizadas, sino que viven de

privilegios que, con el tiempo, adquieren una forma decadente. Aquí puede establecerse con facilidad una analogía con la dialéctica del señor y el siervo en diálogo con la *Standpoint Theory*.

Las teorías anticoloniales sostienen una tesis similar a la de Du Bois y Robinson. Autores como Frantz Fanon, Kwame Nkrumah o Walter Rodney afirman que la mayor parte de la población mundial, sujeta históricamente a regímenes coloniales e imperiales por parte de Europa, Estados Unidos y el Norte global, ha permitido la constitución de la riqueza de ese Norte y continúa haciéndolo mediante formas de neocolonialismo. Esto enlaza de manera directa con las discusiones latinoamericanas en torno a las teorías de la dependencia, desarrolladas por autores como Andre Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos o Vania Bambirra, quienes analizan estas dinámicas en términos estructurales y con una lógica de carácter dialéctico.

El Norte global depende del trabajo, de los recursos y de la extracción de recursos del Sur global para alcanzar su propia riqueza, pero al mismo tiempo se asegura de que el Sur permanezca en una relación de dependencia respecto de las inversiones, el capital, la infraestructura y el dinero del norte global, así como en sus interacciones mercantiles a través de tratados que fomentan el intercambio desigual. Este es, en términos generales, el enfoque de las teorías de la dependencia, que en los últimos años ha experimentado una suerte de renacimiento.

La sociología histórica también desarrolla una tesis similar. Autoras como Gurminder Bhambra y John Holm-

wood, por ejemplo, sostienen que la tradición marxista ha tendido a entender el trabajo fundamentalmente como trabajo asalariado y, por ende, pierde de vista que el desarrollo del capitalismo global se ha basado —y se basa— en formas de trabajo forzado, esclavitud y coerción. Por esta razón, Bhambra prefiere hablar de una *colonial global economy*, una economía global definida en función a estructuras coloniales.

La tesis, en términos generales, sería que el trabajo del Sur global, del llamado Tercer Mundo o de los llamados países subdesarrollados, ha sido el fundamento histórico de la riqueza del Norte global. Esto resulta relevante porque permite ampliar la pregunta por lo que implicaría una revalorización filosófica del trabajo, así como repensar su ambivalencia en un contexto histórico global, sin reducirla únicamente —como ocurre en Hegel y, en cierta medida, en algunos escritos de Marx y en ciertas tradiciones del marxismo— a las sociedades europeas o norteamericanas.

Bibliografía

Anderson, E. S. (2017). *Private government: How employers rule our lives (and why we don't talk about it)*. Princeton University Press.

Arendt, H. (1958). *The human condition*. University of Chicago Press.

Ferreras, I., Battilana, J., Méda, D., Máximo, F., Moreira Gomes, A. V., & Rocha Dias, E. (2021). *O manifesto do trabalho: Democratizar, desmercantilizar, remediar*. Editora Lumen Juris.

Fraser, N. (2022). *Three Faces of Capitalist Labor* [Conferencia]. Centre for Social Critique, Benjamin Lectures. <https://www.youtube.com/watch?v=zGXIZVI3PH8>

Hegel, G. W. F. (1978). *Wissenschaft der Logik, Erster Band: Die objektive Logik (1812/1813)* (F. Hogemann & W. Jaeschke, Eds.). In *Gesammelte Werke*, Band 11. Meiner.

Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes* (W. Bonsiepen & R. Heede, Eds.). In *Gesammelte Werke*, Band 9. Felix Meiner.

Hegel, G. W. F. (1981). *Wissenschaft der Logik, Zweiter Band: Die subjektive Logik (1816)* (F. Hogemann & W. Jaeschke, Eds.). In *Gesammelte Werke*, Band 12. Meiner.

Hegel, G. W. F. (1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (W. Bonsiepen & H. C. Lucas, Eds.). Meiner.

Hegel, G. W. F. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (K. Grotsch & E. Weisser-Lohmann, Eds.). In *Gesammelte Werke*, Band 14. Meiner.

Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu* (A. Gómez Ramos, Ed. & Trad.). Abada.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp.

Honneth, A. (2023). *Der arbeitende Souverän: Eine normative Theorie der Arbeit*. Suhrkamp.

Kant, I. (1911a). *Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage 1787)*. In *Gesammelte Schriften*, Band III. Preußische Akademie der Wissenschaften.

Kant, I. (1911b). *Kritik der reinen Vernunft (1. Auflage 1781)*. In *Gesammelte Schriften*, Band IV. Preußische Akademie der Wissenschaften.

Kant, I. (1914). *Die Metaphysik der Sitten [1797]*. In *Gesammelte Schriften*, Band VI. Preußische Akademie der Wissenschaften.

Kojève, A. (1980 [1947]). *Introduction à la lecture de Hegel* (R. Queneau, Ed.). Gallimard.

Koselleck, R. (2010). *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Suhrkamp.

Lockwood, D. (1964). Social integration and system integration. In Z. Zollschan & W. Hirsch (Eds.), *Explorations in social change* (pp. 244–257). Houghton Mifflin.

Marx, K. (1976 [1844]). Zur Judenfrage. In *Marx Engels Werke*, Band 1 (pp. 347–377). Dietz Verlag.

Patterson, O. (1982). *Slavery and social death: A comparative study*. Harvard University Press.

Quijano, A. (1993). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201–246). CLACSO.

Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 13(2), 193–207.

Riedel, M. (1969). *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Suhrkamp.

Riedel, M. (1973). *System und Geschichte: Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*. Suhrkamp.

Ruda, F. (2011). *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der "Grundlinien der Philosophie des Rechts"*. Konstanz University Press.

Sánchez Vázquez, A. (2003 [1967]). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI Editores.

Wallerstein, I. (1974). *The modern world-system I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*. Academic Press.

Weber, M. (2011). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (D. Kaesler, Ed.). C.H. Beck. (Obra original publicada en 1904).

HEGEL Y MARX: SOBRE EL IDEALISMO Y EL MATERIALISMO EN LA POLÍTICA¹

Martin Valdez

Quisiera agradecer la invitación y la organización de este ciclo de conferencias en torno al natalicio de Hegel. Para comenzar, considero necesario realizar algunas aclaraciones preliminares respecto del uso que haré de estos términos. No es mi intención oponer de manera esquemática o simplista a ambos filósofos —atribuyendo a uno el idealismo y al otro el materialismo— ni sostener que sus posiciones sean completamente irreconciliables. Mi propuesta consiste, más bien, en emplear estas categorías como perspectivas analíticas que permitan captar ciertos matices y diferencias, incluso sutiles, entre ambos enfoques. Con esta precisión inicial, pasaré a desarrollar la exposición comenzando por Hegel. En su proyecto filosófico, Hegel ofrece una presentación sistemática de la *eti-*

¹ Transcripción.

ciudad, en particular de la eticidad moderna, es decir, de la forma histórica concreta que adopta en su propio tiempo. Evidentemente, esta eticidad no coincide plenamente con la nuestra, aunque presenta continuidades significativas.

El contenido de la eticidad, tal como Hegel lo expone, se articula en torno a tres instituciones fundamentales: la familia, la sociedad civil y el Estado. El punto que quisiera subrayar es que estas instituciones no son meras abstracciones normativas, sino que se hallan dotadas de una materialidad concreta. Hegel describe, en efecto, relaciones sociales reales, que hacen posible determinadas formas de actividad. Así, en el ámbito de la familia se desarrollan actividades fundamentalmente reproductivas; en la sociedad civil, actividades productivas, estructuradas sobre la base del intercambio; y, finalmente, en el Estado, se perfila la pretensión de una relación social de carácter universal. En este punto, es posible establecer un diálogo con ciertas categorías de Marx. Desde esta perspectiva, la familia puede ser entendida como uno de los principales espacios de consumo y reproducción de los seres humanos, no solo en el sentido biológico de la procreación, sino también en términos de crianza y formación inicial.

La sociedad civil, por su parte, se rige por las reglas del libre mercado y por determinadas condiciones de intercambio. En ella adquiere un lugar central el mercado laboral, que constituye la base general de la producción capitalista. En cuanto al Estado, este remite al ámbito de la distribución: en él se determina qué corresponde a cada individuo conforme a un conjunto de leyes. El concepto de ciudadanía implica, en este sentido, una lógica distributiva, en la medida en que atribuye derechos a los indi-

viduos en cuanto miembros del Estado. Sin embargo, esta distribución no ha sido ni es históricamente homogénea. El Estado ha otorgado, y continúa otorgando, derechos diferenciados, decidiendo incluso quién es reconocido como ciudadano y quién queda excluido de tal condición. En este marco, no quisiera que mi exposición sea interpretada como una imputación de un idealismo abstracto a la concepción hegeliana de la eticidad. Por el contrario, Hegel ofrece una descripción de la materialidad de las relaciones sociales que resulta, en gran medida, adecuada a su contexto histórico. El problema que deseo señalar en su proyecto no es de una gravedad evidente ni fácilmente detectable; se trata más bien de un error de alcance limitado, pero filosóficamente significativo.

A modo de observación general, puede afirmarse que las instituciones son, en última instancia, normas y reglas que enmarcan las actividades productivas, distributivas, de intercambio y de consumo; en otros términos, el modo de producción mediante el cual los seres humanos producen sus formas de vida. Las instituciones mismas son un producto humano y forman parte del modo de producción. Las relaciones sociales, en este sentido, no existen al margen de la actividad humana que las constituye.

Desde esta perspectiva, no se trata de oponer la eticidad al modo de producción, sino de adoptar ambas como enfoques complementarios que permiten una comprensión más amplia de la organización social. En este contexto de la eticidad moderna, Hegel identifica un problema específico en el ámbito de la sociedad civil, más precisamente en lo que denomina el sistema de las necesidades. Se trata de un problema que persiste hasta nuestros días y que He-

gel reconoce con notable lucidez en la *Filosofía del derecho*. Este problema se manifiesta en las relaciones de producción propias de la sociedad industrial, que en la época de Hegel se encontraban en proceso de consolidación. Hegel distingue, por un lado, la clase de los industriales —entendida como la de los propietarios de los medios de producción— y, por otro, la clase asociada al trabajo, es decir, los trabajadores asalariados. Según Hegel, esta relación tiende de manera casi inevitable a generar no solo desigualdad, sino formas extremas de desigualdad que desembocan en la pobreza. Esta situación compromete seriamente la posibilidad de pensar a los individuos afectados como ciudadanos plenos o sujetos de derecho. En condiciones de pobreza extrema, señala Hegel, se pierde incluso el sentimiento de ser portador de derechos.

Sin embargo, Hegel no se limita a diagnosticar este problema, sino que ofrece, en la misma *Filosofía del derecho*, un esbozo de solución. Se trata de un esquema que, a mi juicio, constituye uno de los méritos más notables de su pensamiento, en la medida en que anticipa mecanismos que serían efectivamente implementados por los Estados a partir de mediados del siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

Esta propuesta se desarrolla también en el marco de la eticidad. El primer elemento es lo que Hegel denomina la *policía*, entendida no en el sentido contemporáneo restringido, sino como un conjunto de funciones de regulación general de la sociedad civil. Se trata de una regulación económica, pero también de la provisión de determinados servicios públicos. Aunque Hegel no distingue con absoluta claridad este ámbito de lo que hoy llamaríamos asistencialismo, su planteamiento apunta a algo más

amplio. En términos contemporáneos, esta función estatal remite a la garantía de derechos sociales: educación, salud y, en situaciones extremas, incluso la provisión directa de bienes básicos como la alimentación. El Estado, a través de estas regulaciones y servicios, interviene en la sociedad civil con el objetivo de limitar la desigualdad y aliviar —o incluso eliminar— la pobreza extrema. Esta pretensión, característica del Estado moderno, sigue siendo un horizonte normativo relevante hasta el día de hoy.

El segundo mecanismo propuesto por Hegel es el de las *corporaciones*, que pueden entenderse como formas de asociación dentro de la sociedad civil. Se trata de espacios de organización libre de los individuos en torno a intereses compartidos. Aunque estas asociaciones no son propiamente el Estado, constituyen un ámbito en el que los individuos comienzan a trascender el interés estrictamente particular y a orientarse, progresivamente, hacia formas más generales de interés común.

Hegel piensa aquí, por ejemplo, en los gremios de artesanos que veían amenazados sus oficios por el desarrollo de la industria y la tecnología. En un sentido más contemporáneo, este mecanismo puede ser comprendido a través de la figura de los sindicatos. Un sindicato a nivel de empresa, por ejemplo, permite que los trabajadores, en lugar de competir entre sí para evitar despidos, se organicen colectivamente para resistirlos. De este modo, el interés particular —“que yo no sea despedido”— se transforma en un interés compartido: “que nadie sea despedido”. Este proceso puede ampliarse aún más cuando la organización se extiende a nivel sectorial, como ocurre con los sindicatos de rama. En ese caso, el interés particular ya no se

limita a los trabajadores de una sola empresa, sino que abarca a un conjunto más amplio, evitando que las mejoras obtenidas por un grupo terminen perjudicándolo en la competencia con otros. El sindicato es solo un ejemplo de este tipo de asociaciones, pero permite ilustrar el modo en que el interés particular puede elevarse progresivamente hacia formas de interés general.

Desde esta perspectiva, es posible sostener que en Hegel se encuentran ya indicios —al menos embrionarios— de lo que en el siglo XX se conocerá como democracia asociativa. Un ejemplo contemporáneo de este fenómeno puede observarse en países donde no existe un salario mínimo legal. En estos casos, la ausencia de un salario mínimo no implica desprotección laboral, sino que responde a un alto nivel de organización y afiliación sindical. Los sindicatos, con suficiente poder de negociación, acuerdan directamente los salarios con los empleadores a nivel sectorial, haciendo innecesaria una regulación estatal centralizada en este punto. Este tipo de asociación libre dentro de la sociedad civil permite, hasta cierto punto, enfrentar problemas como el desempleo y la precarización salarial. Más allá de los sindicatos, pueden pensarse también asociaciones de consumidores con capacidad suficiente para proponer regulaciones a determinadas industrias. Estas regulaciones, surgidas de la sociedad civil organizada, pueden ser posteriormente recogidas por el Estado y transformadas en ley. En este sentido, aunque nacen de intereses particulares, estas asociaciones se orientan progresivamente hacia el interés general. Históricamente, estos mecanismos han funcionado de manera especialmente visible en algunos países considerados de-

sarrollados, como aquellos asociados al llamado modelo nórdico, donde la articulación entre Estado, asociaciones y sociedad civil ha desempeñado un papel central en la regulación económica y social.

Antes de formular una objeción a este modelo, es necesario precisar un aspecto fundamental. Bajo estos parámetros, los esfuerzos de organización de la sociedad civil requieren necesariamente de la existencia del Estado. En la concepción hegeliana, la *policía* es propiamente una actividad estatal. El Estado, por tanto, dista de ser una mera idea: posee una realidad institucional concreta, compuesta por normas, recursos y prácticas, y detenta, además, el monopolio de la violencia legítima. En este marco, la expectativa de Hegel es que el Estado funcione como el espacio de acción de una *clase universal*. Esta clase no se reduce únicamente a los gobernantes, sino que incluye al conjunto de los funcionarios públicos. Hegel piensa, de hecho, en el funcionario estatal como una figura capaz de encarnar el interés general, en la medida en que su función no está directamente subordinada a intereses particulares. El propio Hegel, en tanto profesor universitario y funcionario público, se comprendía a sí mismo dentro de este horizonte. Ahora bien, Hegel no presupone que los funcionarios del Estado actúen en función del interés general por mero altruismo. Por el contrario, el funcionamiento universal del Estado depende de la actividad asociativa de la sociedad civil. Históricamente, los avances en el reconocimiento y la garantía de derechos no han sido el resultado de decisiones benevolentes de los gobernantes, sino de la presión organizada de la ciudadanía.

Ejemplos como el *New Deal* en los Estados Unidos durante la década de 1930 suelen atribuirse a la voluntad política de figuras individuales. Sin embargo, tanto en Estados Unidos como en Europa, los derechos sociales han sido conquistados fundamentalmente a través de procesos de movilización colectiva: huelgas, paros, protestas y diversas formas de organización social. El Estado puede, en este sentido, funcionar como una instancia universal, pero lo hace en la medida en que existe una sociedad civil activa que impulsa esa universalización. No se trata, entonces, de un Estado que impone desde arriba una idea abstracta de interés general, sino de un proceso que se articula también en el plano de las relaciones materiales de producción, intercambio y organización social. La sociedad civil debe avanzar, a su vez, en la dirección de la universalización del interés. Sin embargo, incluso reconociendo estos ejemplos históricos positivos, resulta necesario mantener una actitud crítica. Cabe preguntarse si existe realmente un interés general en el mundo moderno o, más específicamente, en la sociedad capitalista. Es en este punto donde se inscribe la crítica de Marx, quien parte del análisis hegeliano para desarrollar su propia posición. Uno de los núcleos de esta crítica consiste en mostrar que, en el capitalismo, el capital mismo se convierte en el sujeto de la producción. Marx habla del capital como un *sujeto automático*, es decir, como un sujeto no humano que persigue fines propios: la acumulación ilimitada y la maximización de la ganancia. De estos fines se desprenden medios, procesos, reglas y una lógica de funcionamiento específica.

En este sentido, el capital no solo se opone a la vida de los trabajadores, sino que también somete la voluntad de

los propios capitalistas. Estos tampoco detentan un control real sobre el proceso, pues se encuentran sujetos a lo que Marx denomina la ley coercitiva de la competencia. Incluso si un capitalista quisiera mejorar las condiciones de sus trabajadores, se ve limitado por las exigencias estructurales del sistema competitivo. Así, en el capitalismo, el capital —aunque sea una abstracción— ejerce un poder efectivo. Desde esta perspectiva, puede caracterizarse como idealista el supuesto hegeliano según el cual el capital podría ser plenamente limitado o subordinado mediante los mecanismos institucionales del Estado y de la sociedad civil. Si bien existen ejemplos históricos en los que estas regulaciones han funcionado parcialmente, un análisis más detenido permite formular al menos dos críticas generales.

La primera es que estos esfuerzos han sido profundamente precarios. El llamado Estado de bienestar o Estado social, tanto en Europa como en Estados Unidos, se ha deteriorado de manera significativa, cuando no ha sido directamente desmantelado. En algunos contextos subsisten solo restos de estas políticas, mientras que en otros han desaparecido casi por completo. Lo que se ha conquistado en determinados momentos históricos también ha sido, en gran medida, posteriormente perdido. La segunda crítica apunta al carácter estrictamente no universal de estos mecanismos. Incluso en los momentos en que tales dispositivos operaron y funcionaron de manera relativamente eficaz en determinados países, si se considera el capital no desde una perspectiva nacional o regional, sino en su existencia efectivamente global, se advierte que dicha regulación fue solo parcial. Durante el

apogeo del Estado de bienestar en Europa y en los Estados Unidos, el capital de estos países se sostenía, en gran medida, mediante la depredación de recursos, fuerza de trabajo y poblaciones de las regiones periféricas, comúnmente denominadas —de manera problemática— como el Tercer Mundo. En este sentido, el capital no fue realmente sometido ni limitado, sino que su voracidad fue desplazada geográficamente. Podría decirse que estos mecanismos hegelianos no han funcionado de modo universal, no solo por su inestabilidad histórica, sino también porque se sostuvieron sobre prácticas coloniales, neocoloniales o, en términos más generales, imperialistas.

Antes de continuar, resulta pertinente introducir una breve digresión. En el imaginario filosófico tradicional, Platón suele ser considerado también un pensador idealista. En *La República* se expone un proyecto político que puede caracterizarse, en cierto sentido, como comunista, en la medida en que busca reconciliar al individuo con el colectivo. Resulta llamativo que el proyecto hegeliano haya sido criticado en el siglo XX como excesivo o incluso totalitario, cuando Hegel no pretendía la anulación de la individualidad, sino su realización efectiva en el Estado ético. Paradójicamente, el propio Hegel formula críticas reiteradas a Platón en su *Filosofía del derecho*. Sin embargo, puede sostenerse que una lectura más cuidadosa de *La República* permite comprenderla no como un proyecto totalitario, sino como una propuesta diseñada en función de los individuos y de la totalidad de estos, sin exclusiones fundamentales. En el diálogo no hay esclavos; los gobernantes no se sitúan por encima de los productores, sino que se reconocen en una relación de reciprocidad

con ellos. Los filósofos gobernantes no viven en el lujo, sino en comunidades comunes, y los productores pueden supervisar sus condiciones de vida para evitar cualquier forma de privilegio indebido. En este sentido, el proyecto platónico guarda una afinidad estructural tanto con el de Hegel como con el de Marx, en la medida en que no busca la justicia mediante la supresión de la individualidad, sino mediante su realización plena. La misma crítica de anulación de la individualidad ha sido dirigida también a Marx, aunque su proyecto apunta igualmente a la realización universal de la libertad sin exclusión.

Aunque el concepto moderno de libertad no estaba disponible en el contexto griego, puede afirmarse que *La República* implica una ganancia significativa en términos de libertad y ciudadanía. Platón plantea la igualdad entre hombres y mujeres, lo que supone una ampliación sustantiva de la ciudadanía femenina. Asimismo, en un contexto histórico en el que la proporción entre personas esclavizadas y hombres libres era aproximadamente de cuatro a uno, los productores de *La República* no son esclavos, lo que implica una abolición de la esclavitud en el plano de la propuesta política. Más allá del contenido normativo del proyecto, lo relevante para esta presentación es el modelo de transformación política que Platón propone. En su caso, el sujeto del cambio es el filósofo o un pequeño grupo de filósofos, concebidos como una élite capaz no solo de pensar, sino de ejecutar una transformación radical de la totalidad social. *La República* supone la abolición de la propiedad privada, de la esclavitud, de la familia individual y, en cierto sentido, del propio Estado, que se aproxima más a una forma de organización comu-

nitaria no estatal, comparable —en términos anacrónicos— al modelo de la comuna. No obstante, esta transformación depende de un supuesto idealista: la coincidencia entre poder político y saber filosófico. Platón confía esta convergencia, en última instancia, a la fortuna o a una intervención casi divina. Aunque intenta materializar este proyecto mediante sus viajes a Siracusa, donde arriesga incluso su vida, el fracaso de la empresa no resulta sorprendente desde una perspectiva histórica.

El propio Platón, en *El político* y posteriormente en *Las leyes*, abandona progresivamente este proyecto revolucionario y se orienta hacia una concepción reformista basada en el derecho positivo. El balance comparativo con Hegel permite afirmar que ambos filósofos no logran identificar una clase o agente capaz de realizar efectivamente el universal en una institucionalidad concreta. Ambos piensan con claridad el universal, pero no encuentran el sujeto histórico que pueda materializarlo de manera estable y universal. Hegel se aproxima a esta solución mediante la eticidad, el Estado, la regulación y las asociaciones de la sociedad civil, pero estos mecanismos solo han operado de forma parcial, precaria y localizada. En otros términos, ni Platón ni Hegel logran identificar de manera satisfactoria el agente de transformación política. Dado que la conferencia se centra en el idealismo y el materialismo en la política —y no en debates ontológicos, metafísicos o epistemológicos—, el paso final consiste en abordar la propuesta de Marx. Para ello, se proyectará a continuación una cita que servirá como punto de partida para este análisis.

Se trata de una cita ampliamente conocida de *La ideología alemana*. En ella, Marx y Engels sostienen que el co-

munismo no debe ser entendido como un estado de cosas que deba implantarse, ni como un ideal normativo al que la realidad deba adecuarse. El comunismo es definido, más bien, como el movimiento real que anula y supera el estado de cosas existente. Las condiciones de posibilidad de este movimiento no son externas ni arbitrarias, sino que se desprenden de las premisas actualmente existentes en la propia realidad social. A partir de esta formulación, el problema ya no consiste en pensar un ideal abstracto, sino en comprender el movimiento desde sus propias condiciones materiales de posibilidad. En este punto radica una de las diferencias fundamentales que se han venido argumentando entre Marx y otros filósofos de la tradición: Marx logra identificar una clase genuinamente universal, a saber, el proletariado.

La universalidad del proletariado puede fundamentarse desde diversas dimensiones. En primer lugar, los trabajadores realizan una función universalizable: el trabajo. No es posible concebir una sociedad compuesta exclusivamente por capitalistas, ya que, en tal caso, nadie produciría; en cambio, sí es plenamente concebible una sociedad sin capitalistas, en la que todos trabajen. La función del trabajador es, por tanto, universalizable, a diferencia de la función del capitalista. En segundo lugar, el desarrollo de la maquinaria y de la gran industria en el capitalismo ha tendido a simplificar y homogeneizar las tareas productivas. Los trabajadores ya no se encuentran separados de manera rígida por oficios cerrados, sino que existe una mayor fluidez entre distintas funciones e industrias, lo que refuerza su carácter universal. En tercer lugar, el proletariado comparte un interés universal: la abolición de la

propiedad privada capitalista y la superación de la figura del capitalista mediante el control colectivo de los medios de producción. A ello se suma que los trabajadores se encuentran objetivamente vinculados a escala global a través del mercado mundial. Esta vinculación no responde a un ideal cosmopolita abstracto, sino a la forma concreta en que el mercado mundial ha articulado las relaciones sociales de producción y de intercambio a nivel planetario.

Desde la perspectiva de Marx, esta universalización no es una invención teórica, sino el resultado histórico del desarrollo del propio capitalismo. No se trata de que Hegel o Platón no hayan pensado esta clase universal por una insuficiencia conceptual, sino de que las condiciones históricas de su tiempo aún no habían producido el potencial material de una clase con estas características. Marx interviene en un momento histórico en el que dicho potencial ya se ha generado, al menos de manera embrionaria. Este desarrollo de las fuerzas productivas permite, por primera vez en la historia —según el argumento marxiano—, la posibilidad de producir una cantidad significativa de tiempo libre para todos, lo que constituye la base material de una libertad universal. En el proyecto platónico, por ejemplo, existe sin duda una ganancia de libertad: los esclavos, al convertirse en productores libres, dejan de ser esclavos. Sin embargo, no alcanzan una libertad plena, ya que continúan estando obligados a desempeñar tareas determinadas. En cambio, el desarrollo tecnológico y productivo moderno abre la posibilidad de una reorganización radical de las relaciones de producción, una redistribución del trabajo y, con ello, una ampliación generalizada del tiempo libre, entendida como condición material de la libertad para todos.

Para cerrar estas reflexiones, puede afirmarse que el carácter materialista de la propuesta política de Marx no consiste únicamente en haber identificado al capital —y no al Estado— como la fuerza dominante de la modernidad, operando a escala del mercado mundial. Consiste también en haber reconocido la existencia de una fuerza real antagonica: el proletariado, capaz de poner fin al modo de producción capitalista mediante su propia auto-transformación, transformando al mismo tiempo la totalidad del orden social. En la concepción de Marx y Engels, esta transformación no se limita al pasaje de un modo de producción a otro, sino que implica una transformación civilizatoria en sentido amplio. Lo materialista de esta perspectiva reside en comprender no solo el funcionamiento del modo de producción capitalista, sino también la forma concreta de su superación, no como una invención subjetiva o un ideal arbitrario, sino como una posibilidad inscrita en sus propias contradicciones internas. Esta conclusión posee, sin duda, una dimensión teórica, pero es fundamentalmente práctica y, en sentido estricto, política.

Bibliografía

Engels, F., & Marx, K. (1974). *La ideología alemana* (W. Roces, Trad.). Ediciones Grijalbo. (Trabajo original escrito en 1845–1846)

Hegel, G. W. F. (2005). *Principios de la filosofía del derecho* (J. L. Villacañas & A. Gómez Ramos, Trads.). Tecnos. (Trabajo original publicado en 1821)

Hegel, G. W. F. (1997). *Fenomenología del espíritu* (W. Rocces, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1807)

Marx, K. (2008). *El capital. Crítica de la economía política* (Vol. 1, P. Scaron, Trad.). Siglo XXI Editores. (Trabajo original publicado en 1867)

Marx, K., & Engels, F. (2010). *Manifiesto del Partido Comunista*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1848)

Platón. (1999). *La República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos.

Platón. (1998). *El político* (J. Calonge Ruiz, Trad.). Gredos.

Platón. (1997). *Las leyes* (F. Lisi, Trad.). Gredos.

Polanyi, K. (2007). *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (J. Varela & F. Álvarez-Uría, Trads.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1944)

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad* (J. Medina Echavarría et al., Trads.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1922)

II

Ponencias

HEGEL Y LA “REPÚBLICA” DE PLATÓN: DEBATE FILOSÓFICO SOBRE LA JUSTICIA Y LIBERTAD¹

Luis Burneo

1. Introducción

El pensamiento filosófico de Platón y Hegel, separados por milenios, converge en problemáticas fundamentales como la justicia, la propiedad y la libertad subjetiva. Hoy se propone examinar las concepciones de ambos filósofos sobre estos ejes, destacando sus similitudes y diferencias cruciales, y explorando cómo sus visiones contribuyen al entendimiento de una sociedad ética y equitativa.

2. La sociedad civil en Hegel

Para Hegel, la sociedad civil se basa en la consideración de cada individuo como un fin en sí mismo. Esto im-

¹ Texto original.

plica que el ser humano no debe ser un mero recurso para otros, lo que otorga a la propiedad privada un rol esencial. Si hay explotación, entonces, se vuelve imperativa como corrección de las distorsiones económicas de la propiedad. Para lograr una sociedad ética, la satisfacción egocéntrica de los fines individuales debe ser limitada, promoviendo una universalidad que establezca un sistema de interdependencia. En este sistema, el bienestar de cada individuo está entrelazado con los derechos y el sustento de todos, mediando lo particular a través de lo universal para alcanzar metas individuales y colectivas. Hegel expresa que:

La Idea, en su escisión, confiere a los momentos una existencia característica; a la particularidad, el derecho de desenvolverse en todas direcciones, y a la universalidad, el derecho de mostrarse como sustancia y forma necesaria de la particularidad. (1968, p. 173, §184)

Esta escisión en la sociedad civil implica que, aunque lo individual y lo universal están estrechamente conectados, la persecución ilimitada del fin individual puede transformar al otro en un “medio para”, se producen problemas en la base de la sociedad descrita por Hegel. Si el ser humano es un “medio para”, está comprometiendo la eticidad, y la libertad. La solución reside en la formación y la autolimitación de las voluntades particulares, mediante la comprensión de que el individuo forma parte de una comunidad más allá de sí mismo. La falta de esta formación conduce a goces ilimitados y corrupción, mientras que la toma de conciencia de la mediación universal permite la reconstitución de la eticidad (Ferrari, 2006, p. 555).

Hegel recalca la relación entre lo particular y lo universal en la sociedad civil. El todo media constantemente la parte, y lo universal actúa como intermediario de lo particular, pero para que esta interacción sea productiva, ninguna de las partes debe suprimir a la otra. Por esta razón, es indispensable que exista libertad subjetiva. Para Hegel, tanto la libertad subjetiva como la propiedad privada son elementos esenciales, aunque también reconoce los riesgos que la aplicación del principio de propiedad privada puede acarrear (Ferrari, 2006, p. 574). Estos riesgos deben ser aplacados mediante una educación que promueva la conciencia de pertenencia a un todo, facilitando así la autolimitación en la búsqueda de gozos. Hegel, considera la propuesta platónica como insuficiente por la anulación de la libertad subjetiva y la propiedad privada, principios que considera fundamentales para alcanzar la verdadera libertad.

3. El problema de la propiedad y la Libertad subjetiva

Hegel critica el intento platónico de resolver la crisis político-democrática griega, al considerar que el sistema de la *kallípolis* anula principios esenciales de la sociedad civil. Ve en Platón una limitación en el desarrollo de la particularidad, pues no existe un plano de libertad subjetiva que, para Hegel, es determinante en la constitución de una sociedad. Sin este punto subjetivo, no hay “interdeterminación” con el Estado, lo que generaría una ruptura entre lo particular y lo universal. Y es esto lo que Hegel ve en Platón:

La división de la totalidad en clases se produce en aquéllos en verdad objetivamente de por sí, puesto que ella es racional

en sí; pero el principio de la particularidad subjetiva no conserva en ella, a la vez, el propio derecho porque, por ejemplo, la asignación de los individuos en las clases es remitida a los gobernantes como en el Estado platónico (*De la República*, III, p. 230) o al mero nacimiento como en las castas hindúes. De este modo, no acogida en la organización de la totalidad y no conciliada con ella, la particularidad subjetiva se presenta — por el hecho de que se manifiesta igualmente como momento esencial—, como algo hostil, como corrupción del orden social (v. § 18) y como subversiva (*über den Haufen werfend*) (*sovvertitrice*), tal en los Estados griegos y en la República Romana. (1968, p. 184, §206)

Hegel señala que:

La idea del Estado platónico contiene lo Injusto como principio general acerca de la persona, considerando a ésta incapaz de propiedad privada. La concepción de una fraternidad religiosa o amical y hasta coactiva de los hombres mediante la “comunidad” de bienes y la proscripción del principio de la propiedad privada, se puede presentar fácilmente a la opinión que ignora la naturaleza de la libertad del espíritu y del Derecho, y no la comprende en sus momentos determinantes. (1968, p. 74, §46)

Al ignorar estos momentos determinantes de la libertad, Platón limita la libertad individual y la propiedad privada, conceptos que Hegel considera constituyentes de la sociedad civil y determinantes para la relación entre particular y universal en un Estado que garantice la libertad como finalidad.

Hegel argumenta que el desarrollo autónomo de la particularidad, si bien se manifestó como causa de la ruina

de los Estados antiguos, fue la irrupción de un principio que Platón no pudo integrar. Platón, al presentar una “Ética sustancial en su belleza ideal”, no logró “desembarazarse del elemento de la particularidad independiente” sino excluyéndolo por completo, incluso en sus inicios en la propiedad privada y la familia. Esta “falla” de Platón lo lleva a ser “comúnmente” presentado como un “delirio del pensamiento abstracto”, o un mero “ideal”. Hegel interpreta que Platón percibía la autonomía particular como un principio de corrupción de costumbres, lo que lo llevó a proponer un árbitro fuerte y limitador en la figura del gobernante de la *kallípolis*. Sin una formación adecuada para la autolimitación de las necesidades, la sociedad civil corre el riesgo de caer en la corrupción platónica, con una multiplicidad inconexa de individualidades y la disolución de la eticidad.

Hegel refuerza la idea de una particularidad subjetiva hostil en su análisis de la *República*, indicando que, si bien este principio se instaló en el mundo griego, lo hizo como causa de decadencia, llevando a Platón a excluirlo de su *República*. Hegel describe la ciudad platónica organizada en tres “órdenes” o “estamentos”: guardianes, guerreros, y artesanos/campesinos, reconociendo que estos estratos no son cerrados como castas. No obstante, insiste en la exclusión de la libertad, la propiedad y la familia en la *República*, señalando que Platón no permitía a los individuos elegir su posición social, sino que los dirigentes la asignaban. Hegel concluye que Platón, al suprimir estos principios relacionados con la libertad subjetiva, buscaba evitar sufrimientos, odios y luchas, pero lo hacía anulando el principio constituyente de la sociedad civil que permite la consolidación de la libertad en una relación ética.

4. ¿Cuál es el objetivo central de Platón en la *República*?

El objetivo central de Platón en la *República* era definir la justicia, para lo cual describe una pólis ideal estructurada en tres clases sociales: productores (artesanos), guerreros y guardianes. Cada grupo tiene derechos y deberes específicos, con diferencias importantes en el acceso a la propiedad. La restricción de la propiedad en “La República” ha generado debate, con interpretes argumentando que se aplica principalmente a guardianes y guerreros, responsables del gobierno y la defensa. Esta restricción tiene una función sociopolítica clave para evitar la corrupción del poder si descuidan el bien común.

5. La concepción de la justicia: De lo común a lo individual

En el primer libro de la *República*, Trasímaco expresa que “lo justo no es más que lo que beneficia al más poderoso” (*Rep.*, I, 338c). Con esta afirmación, es necesario aclarar dos aspectos: quién se considera el más poderoso y qué significa realmente “beneficio”. Trasímaco sostiene que el gobierno ostenta el poder en la ciudad-estado, lo que lleva a definir la justicia como “lo que es conveniente para el gobierno establecido”, es decir, “lo que favorece al más fuerte” (*Rep.*, I, 338e).

Sócrates, por su parte, plantea que el problema radica en que el más poderoso puede confundirse sobre lo que le conviene, lo que podría llevarlo a actuar de forma involuntaria en contra de sus propios intereses. Ante esta crítica, Trasímaco revisa su postura, afirmando que la

injusticia, cuando se manifiesta plenamente, es más potente, autónoma y dominante que la justicia. Así, lo justo se identifica con lo que beneficia al más poderoso, mientras que lo injusto se entiende como lo que favorece a cada individuo en particular. Trasímaco argumenta que “la justicia y lo justo son, en realidad, un beneficio para el poderoso y un perjuicio natural para el sometido”.

Para reforzar su definición, Trasímaco establece dos principios clave: 1) la justicia es un bien ajeno y 2) es lo que favorece al más fuerte. En este sentido, sugiere que el justo no obtiene el beneficio, sino que este recae en otro (el “bien ajeno”), y que el más fuerte es quien recibe ese beneficio. Por ende, el fuerte no necesita ejercer la justicia, sino recibirla de aquellos que sí la practican (sus súbditos). En este contexto, Trasímaco sostiene que la justicia debería ser retributiva y, en cualquier caso, siempre debe beneficiar al poderoso.

Trasímaco utiliza la tiranía como un ejemplo, describiendo a aquel que se apodera de lo ajeno, ya sea con engaños o por la fuerza, sin importar si los bienes son sagrados, públicos o privados (*Rep.*, I, 344b). Así, quien ejerce la injusticia y toma lo que no le pertenece cumple con la afirmación de que la justicia favorece al más fuerte. Las características de esta justicia del poderoso incluyen: 1) la identificación del más fuerte con el poder político, 2) la vinculación del poder político con el beneficio personal y la propiedad; y 3) la injusticia como el reverso de la justicia del más fuerte.

Platón busca prevenir esta situación, ya que, si los guardianes pudieran actuar injustamente, acumulando riqueza y dominando a los productores, se desestabilizaría su

concepto de “justicia”. Como se ha mencionado, acumular riqueza conlleva a una pólis fracturada, en conflicto consigo misma y con funciones superpuestas.

La restricción de la propiedad se presenta como una solución para contrarrestar una pólis corrupta. Si los guardianes no pueden abusar de su autoridad para acumular riqueza, y se regula la propiedad dentro del segmento productor-artesanal, se evitaría la proliferación de necesidades superficiales en la sociedad. Así, los guardianes, con sus necesidades básicas satisfechas, no tendrían razón para imponerse sobre otros, limitando el lujo, y el sector productor-artesanal no tendría los medios para mantener un estilo de vida ostentoso. Esto permitiría trabajar en conjunto para satisfacer las necesidades necesarias para una vida digna.

Por ello, Platón busca separar riqueza y poder a través de un concepto de “justicia” que abarque ambos aspectos. En la kallípolis, la propiedad privada no se abole universalmente, solo para los gobernantes, siendo esencial para que otros grupos desarrollen sus actividades. La intervención en la distribución de la riqueza se extiende a la sociedad en general, pero sin negar la propiedad.

Hegel acierta al señalar que las limitaciones de Platón se relacionan con la decadencia democrática, que lleva a una pólis corrupta y “enferma” por la multiplicación infinita de necesidades y de medios innecesarios. Esta corrupción, ligada a la búsqueda superficial del placer personal, surge cuando la riqueza excede las necesidades básicas, dando lugar al lujo y a la insatisfacción constante (cfr. *Rep.*, II, 373e).

Respecto a la “libertad subjetiva”, se debe analizar la movilidad entre los grupos platónicos (productor-artesano, guerrero y guardián).

Platón, a través de un mito en el libro III, indica la posibilidad de movimiento de grupo, aunque con un trasfondo “biológico” (almas de oro, plata o bronce). Los guardianes reasignarían a los individuos al grupo adecuado según sus aptitudes innatas, que deben ser cultivadas por la educación. Si bien no hay estructuras rígidas como castas, los gobernantes actúan como árbitros, lo que limita la elección autónoma de la posición social. Platón señala en el libro IV la posibilidad de transferencia entre grupos.

4. Conclusión

El diálogo filosófico entre Platón y Hegel, revela la complejidad de la relación entre justicia, libertad y propiedad.

La crítica de Hegel a la *Kallípolis* platónica resalta la insuficiencia de un sistema que anula la libertad subjetiva, elemento crucial para el desarrollo de la individual en la eticidad hegeliana.

Hegel, al enfatizar la propiedad privada y la libertad subjetiva, ofrece una solución que no anula la particularidad, sino que la integra y potencia a través de la eticidad del Estado.

En un contexto contemporáneo, el diálogo entre estos filósofos se mantiene relevante, invitándonos a reflexionar sobre cómo una sociedad puede garantizar la libertad

sin caer en los excesos que Platón temía y sin anular la esencia del individuo como Hegel defendía.

Bibliografía

Arruza, C. (2011). *The Private and the Common in Plato's Republic*. History of Political Thought.

Barceló, P. y Hernández de la Fuente, D. (2014). *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*. Trotta.

Ferrari, O. (2006). *Hegel. Filosofía y política. La filosofía del derecho*. EDIUNC.

Hegel, G. W. F. (1968). *Filosofía del derecho*. A. Mendoza de Montero y F. Messineo (trads.). Claridad.

Moller Okin, S. (1977). *Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family*. Philosophy & Public Affairs.

Morrison, D. R. (2007). *The Utopian Character of Plato's Ideal City*. En G. R. F.

Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. (pp. 232-255). Cambridge University Press.

Platón. (1992). *República*. Gredos

Platón. (1998). *República*. A. Camarero y L. Farré (trads.). Eudeba.

Platón. (2007). *República*. M. Divenosa y C. Mársico (trads.). Losada.

Taylor, A. E. (1955). *Plato: The Man and his Work*. Butler and Tanner.

Vallejo Campos, Á. (2018). *A donde nos lleve el logos. Para leer La República de Platón*. Trotta.

HEGEL Y LA FILOSOFÍA ANDINA. ESBOZO DE UNA LÓGICA ANDINA DIALÉCTICA¹

Javier Hernández

1. Introducción

La nueva Filosofía Andina no consiste en la afirmación forzosa de la existencia de una filosofía andina prehispánica, sino en el ejercicio de interpretación filosófica de la civilización andina, creando puentes interculturales entre diferentes tradiciones de pensamiento (Hernández 2022). Así pues, se toma la filosofía occidental, una de ellas, para interpretar algún aspecto del mundo andino, y, luego, en base a la interpretación obtenida se interpela y cuestiona la filosofía occidental que sirvió de punto de partida. Desplegando los momentos de la filosofía andina se busca apropiarse de la filosofía de Hegel, uno de los paradigmas del pensamiento occidental, pues la riqueza de sus planteamientos puede ayudar en la comprensión de los saberes de los pueblos andinos.

¹ Texto original.

Tomar a Hegel como punto de partida va contra una larga tradición fenomenológica, apoyada sobre todo en Heidegger y Levinas (ello a parte de la satanización del filósofo, condenado a priori por haber dejado fuera de la historia a América). La exploración filosófica del mundo andino tiene un hito en los trabajos de Rodolfo Kush (2007), quien influenciado por Heidegger traduce la cosmovisión andina a categorías ontológicas y existenciales. Por similar camino se encuentran Enrique Dussel (1974) y otros filósofos de la liberación, para los que es clave profundizar en las vivencias y saberes populares, desde un bagaje fenomenológico, tomando como referencia la filosofía de la alteridad de Emmanuel Levinas. En esa tradición se instala el invaluable trabajo de Josef Estermann, *Filosofía Andina* (1998), quien despliega una sistemática interpretación filosófica de la cultura andina, la que deja entrever la influencia de varias filosofías occidentales. Asimismo, la obra de Zenón Depaz, *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2015), muestra la influencia de muchas filosofías contemporáneas, destacando la figura de Heidegger y Gadamer, de los cuales toma sus principales planteamientos. Considerando este breve recuento se observa que la investigación filosófica del mundo andino ha estado dominada por las entradas fenomenológicas y hermenéuticas, las que, indudablemente, han contribuido muchísimo.

Pero las filosofías del siglo XX muestran ya cierto debilitamiento, pues parecen que ya han dado de sí, que ya el tiempo les está superando. Por ello la filosofía actual vuelve su atención a otras fuentes, como al Idealismo Alemán, por ejemplo, muy estudiado hoy, y especialmente Hegel.

El interés por este filósofo se atestigua en el número de investigaciones recientes que no solo estudian su pensamiento, sino que buscan actualizarlo, pues encuentran ideas relevantes para nuestra época. La filosofía andina no puede ser ajena al renacimiento hegeliano, así pues, le es preciso apropiarse de Hegel, tomar su filosofía para con ella comprender el legado de la civilización andina. En el presente trabajo se ensaya este acercamiento considerando la cuestión de la lógica dialéctica.

2. Hacia una lógica andina.

Definiendo los términos, por “lógica” no se refiere aquí a la disciplina que hoy se ha difundido con el nombre de “lógica formal” o “simbólica” que, las más de las veces, se reduce a un mero cálculo. Aquí se asume el sentido hegeliano de lógica, es decir, como ciencia de lo absoluto, de los conceptos o esencialidades puras, coincidiendo así con la ontología, ya que examina y comprende las categorías con las que se constituye la realidad, añadiéndoles dinámica y vida propia (Hegel, 2019).

Considerando lo anterior, el objetivo central es mostrar una lógica andina, la manera de concebir el pensar y el ser propio del andino, aplicando la lógica de Hegel las diferentes manifestaciones y expresiones del mundo andino, en otras palabras. Cabe precisar que por aplicación de la lógica de Hegel no se piensa en el método dialéctico del marxismo vulgar, que simplificó la dialéctica en tres leyes mecánicas. Sobre lo que significa aplicar la lógica dialéctica, valerse del método de Hegel, dice Rubén Dri lo siguiente: “El método es el movimiento dialéctico de la

realidad, esto es, del sujeto-objeto” (2007: 183). De manera que aplicar el método no es repetir mecánicamente unos pasos, tampoco es seguir una receta, por el contrario, se trata de un trabajo hermenéutico y especulativo, que implica un cotejo entre la ontología andina y la hegeliana.

Antes de ofrecer un esbozo de la lógica andina es necesario tratar brevemente la relación entre el pensamiento andino y la dialéctica. El término “dialéctica” ha sido usado como sinónimo de la filosofía de Hegel, pero más bien constituye un momento de ésta, el de la relación recíproca. La equiparación de la filosofía de Hegel con la dialéctica ya está instalada en el ámbito de la filosofía y las ciencias, y su impacto es destacado por Miguel Giusti del siguiente modo: “Pero de lo que no nos pueden caer dudas es que la dialéctica ha sido una cuestión filosófica central y controvertida a lo largo de toda la historia de la filosofía” (2011: 11). Teniendo en cuenta este amplio espectro, varios investigadores han encontrado una afinidad entre la dialéctica y el pensamiento andino, notando que hay términos, representaciones y formas de entender que puede calificarse como dialécticas. Al respecto Antoinette Molinié sostiene:

La visión andina de la historia es cíclica. El mundo ha vivido cuatro eras separadas por tres *pachacuti*, es decir tres movimientos de derecho revés o de inversión del espacio o tiempo que forman una misma noción (*cuti*: revés y *pacha*: tiempo y espacio). Esta noción es el fundamento de la visión andina del tiempo y del espacio. Más que de caos entre eras de orden, se trata de una inversión general que invita a calificar de dialéctica la visión andina del mundo, aunque este apelativo sea demasiado occidental y pobre para expresar la riqueza de la noción de *pachacuti*. (1987: 78)

La inversión del orden en caos y viceversa, le permite sostener a la autora que el pensamiento andino, expresado en la noción de *pachakutiy*, es dialéctico. Al margen de ser plausible o no esta equiparación, nótese que Molinié para asumir la simplificación marxista de la dialéctica, solo de ese modo es comprensible que use el calificativo de “pobre”. Lo mismo les sucede a muchos científicos sociales, quienes han encontrado semejanzas entre la dialéctica y el pensamiento andino, pero parece que no comprenden suficientemente en qué consiste verdaderamente la dialéctica. Si bien el instrumental teórico del estructuralismo les permitió reconocer los sistemas binarios y triádicos de clasificación en los andes, no se profundizó en una lógica más compleja.

Otro intento de acercar la dialéctica y el pensamiento andino lo encontramos en *Filosofía andina* de Josef Estermann, quien también propone una lógica andina:

La filosofía andina es ciertamente ‘dialéctica’ en el sentido de que no considera la ‘contradicción’ como la paralización de todo proceso transformador, como ‘callejón sin salida’ lógico y ontológico, sino como ‘dinamización’ de la realidad. Los opuestos son ‘momentos’, o mejor dicho: ‘entes deficientes e incompletos’ en un proceso que tiene que llegar a ‘la complementación sintética’. (1998: 130)

En líneas generales estamos de acuerdo con lo que propone, aceptando que la base de la dialéctica andina es la contradicción. Pero la manera como Estermann resuelve y aplica esto parece cuestionable, pues su versión de lógica andina se plasma en un esquema que separa la realidad y la lógica, aplicando externamente lo principios ló-

gicos a la facticidad de las vivencias andinas. El proceder de la lógica hegeliana es muy distinto, pues consiste en traer a concepto el movimiento de la realidad, es decir, no formar a que la realidad se haga lógica sino descubrir la lógica en el movimiento de la propia realidad (fenomenología). De modo que la lógica que asume Estermann es una forma de pensamiento, no una lógica especulativa en sentido filosófico.

3. La dialéctica andina

Muchos estudiosos del mundo andino, dentro de las corrientes del marxismo o estructuralismo, reconocieron la dialéctica en el pensamiento andinos (María Rostrowski 1983, Antoinette Moliné 1987, Alejandro Ortiz 1973, etc.), pues observaron la peculiar manera en la que se contraponen las entidades. Sobre esto, Alejandro Ortiz dice:

Los andinos perciben el universo y su sociedad compuestos por entidades complementarias pero opuestas: lo masculino y lo femenino, lo alto y lo bajo, lo maduro y lo juvenil, lo nuevo y lo antiguo. Todo tiene sexo, cada cosa, región y hasta tiempo tienen un carácter sexual, una ubicación en el eje alto-bajo y una edad (el mundo envejece hasta morir; pero antes fue inocente, salvaje e intemperante para luego madurar y enfermar). Entre los pares hay equivalencias: lo masculino tiende a ser asimilado a lo alto y a lo frío, lo femenino a lo bajo, a lo cálido; lo juvenil, a lo nuevo, a lo salvaje y desordenado, a la emergencia de abajo hacia arriba; y lo adulto, al orden y la cultura, a lo alto (pero que a la postre descende). Entre cada término de un par hay complementación, tensión, competencia y relaciones asimétricas; cada

uno tiene sus propias cualidades que se complementan pero que se oponen con las de su par. Los hombres y las mujeres, los del barrio de arriba y los del barrio de abajo, los adultos y los jóvenes, compiten, se provocan, juegan, ganan, siempre los unos quieren afirmar cierta superioridad frente a los otros. La dinámica de la sociedad andina está basada en la competencia entre pares que se perciben como complementarios desiguales. (1993: 129-130)

Con el ánimo de crear puentes entre tradiciones, citaremos a continuación un texto de Hegel, de su *Ciencia de la Lógica*, en el que se evidencia la estructura lógica del sistema de relaciones que la antropología pone de manifiesto. Al respecto Hegel dice:

Los ejemplos más triviales: arriba y abajo, derecha e izquierda, padre e hijo, y así hasta el infinito, contienen todos ellos la oposición dentro de una sola y misma cosa. Arriba es lo que no es abajo; arriba está determinado sólo a esto: a no ser abajo, y es solamente en la medida en que haya abajo, y a la inversa; en cada determinación se halla su contrario. Padre es lo otro del hijo, e hijo lo otro del padre, y cada uno es sólo en cuanto este otro del otro; y, al mismo tiempo, cada determinación lo es sólo en referencia a la otra; el ser de ambas constituye una sola y misma consistencia. El padre es también algo de por sí fuera de la referencia al hijo, pero no es entonces padre, sino hombre en general, tal como arriba y abajo, derecha e izquierda están también reflexionados dentro de sí, y, fuera de la referencia, son algo, pero sólo lugares en general. -Los contrapuestos contienen la contradicción en la medida en que se refieren negativamente uno a otro en el mismo respecto, o sea en la medida en que se asumen recíprocamente, siendo indiferentes el uno frente al otro. (2019a: 288)

Conjugando el par de textos citados, se puede afirmar que en el mundo andino existe una dialéctica basada en la oposición y complementariedad, produciendo una dinámica de competencia y lucha, donde cada parte se afirma por la otra. En ambos casos está presente la contracción, que como Hegel indica se puede leer en varios asentidos, arriba-abajo o padre-hijo, etc. Varios son los criterios en juego para poner en marcha la dialéctica, la polaridad sexual (que Hegel no menciona en la cita, pero nada impide que se incluya en la dialéctica de la contradicción), la espacial, las edades, etc.; pero lo importante es notar que no se quedan fijas ni quietas, existe un intercambio recíproco entre las partes, constituyéndose mutuamente. De esta manera, si bien tomamos nuestro material de las ciencias sociales, no nos quedamos con su comprensión, sino que intentamos una interpretación filosófica, asumiendo su contenido en base a la lógica que Hegel ofrece, siguiendo la pista que el mismo indica en la cita.

Profundizando en la comprensión dialéctica andina es necesario traer a colación algunos términos claves del quechua²: *tinkuy*, *yanantin*, *masintin*, *chawpi*, *tawantin*, *pachakuti*³, etc., palabras de gran connotación especulativa. Complementario a esto, hay que considerar la partícula *-naku* que expresa la reciprocidad de las acciones, indicando cierto carácter dialéctico; en dialogar, por ejemplo, que se dice en quechua *rimanakuy*, donde *rima* es hablar, y al agregársele *-naku*, significaría hablar recíprocamente, hablar uno y otro, lo que entendemos por

2 Para el significado de los términos quechuas véase Gonzales Holguín (1952), Guardia Mayorga (1971) y el *Diccionario de la Academia mayor de la lengua quechua* (2005).

3 Tomamos estas categorías, parcialmente, del trabajo de Alonso Castillo (2021).

diálogo. También es importante el sufijo *-tin* para estas consideraciones, pues se usa para señalar la juntura de dos elementos que siempre van juntos, formando un par complementario⁴. Cabe agregar que la contradicción en quechua se podría expresar con la negación *manan ...chu*, pero también existe el término *ayñi*.

A continuación, se dará una breve aclaración de los términos quechuas mencionados, con el objeto de apreciar su potencial como categorías dialécticas en una lógica andina. En el caso del *tinkuy*, se trata de una palabra todavía en uso, alude al “encontrarse dos personas o animales” (Guardia Mayorga); así, por ejemplo, en los *Manuscritos de Huarochiri* (Taylor, 2008, p.33) se habla del *tinkuy* entre el zorro de arriba y el zorro de abajo. Pero no solo los animales hacen esto, también otro tipo de entidades, como los ríos, como cuando se habla del *tinkuy* de dos ríos, es decir, de la unión de sus vertientes para formar nuevo. En el caso del hombre, el *tinkuy* se da como un ritual donde se encuentran comparsas que representan a grupos enfrentados, que bien pueden competir en canto y música o bien pueden enfrentarse en cruentas luchas y batallas rituales (*takanakuy*, *maqanakuy*, *zumbanakuy*, etc.). Esto muestra que un comportamiento universal, es decir, todos los seres interactúan en base al *tinkuy*, se encuentran y desencuentran indistintamente, pueden llegar a formar una unidad más amplia o no, no implica pasar a otro estado que el transitorio. Esta es una categoría dialéctica que sin problemas fluctúa en el ámbito de la naturaleza y del espíritu, por ello se toma como primera, no en un sentido absoluto, sino en base a su inmediatez como fenómeno natural y humano.

4 Al respecto de lo sufijos, véase: Clodoaldo Soto (2010).

Prosiguiendo con el término *yanantin*, se trata de un compuesto entre *yana* y *-nti*. La complejidad de la contradicción comienza a entrecruzarse con más nitidez, ya que se trata de un vocablo fundamental en la comprensión del mundo andino; su campo semántico remite a la oscuridad, la paridad, la pareja, la ayuda y el servicio (Depaz, 2015: 111-114). Pero esta palabra se vuelve realmente eminente cuando se le agrega el sufijo *-nti*, usándose para señalar la juntura, la unión de las cosas, resultando *yanantin*, que se puede traducir como “un par de cosas juntas, un par entrelazado”, donde se halla la idea de parejas que se oponen complementariamente, avizorándose la existencia dos polos en los procesos, uno positivo y otro negativo, ambos juntos e inseparables, un poco semejante a la fuerza de la que trata Hegel en la sección Conciencia de la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2022). Precisemos que para el andino la polaridad tiene un significado principalmente sexual, concibiéndose como paradigma la polaridad entre lo femenino y lo masculino. Cabe notar que el *yanantin* supera al mero *tinkuy*, pues forma necesariamente una unidad nueva, una esencia, un ser compuesto que tiene relativa autonomía y consistencia, no es ya solo un proceso efímero que se perdía en el mero devenir, como parece ocurre en el *tinkuy*.

Masintin tiene un significado parecido al *yanantin*, pues también es una construcción, entre *masi*, que significa “semejante, prójimo, compañero, paisano” (Guardia Mayorga), y el sufijo *-nti*. Alonso Castillo Flores interpreta así su significado: “Las relaciones *masintin* se dan entre semejantes, personas o entidades de la misma condición, entre maestros, entre alumnos, entre estrellas, entre áto-

mos del mismo elemento” (Castillo, 2021: 148). Es decir, se trata de la configuración de unidades formadas por elementos semejantes, las que no implican gran oposición o polaridad, sino cierta armonía de iguales. Comparando el *yanantin* y el *masintin* se tienen dos categorías dialécticas claves para una lógica andina, tal como hace notar Daysi Núñez del Prado:

Tanto *yanantin* como *masantín* son formas de concebir el mundo dialécticamente organizado, el primero sobre las diferencias y el segundo sobre las analogías. *Yanantin* es el par unitario de opuestos complementarios jerarquizados e interdependientes asociados a la noción de masculino y femenino, alto y bajo, izquierda y derecha, vinculados por una corriente constante de intercambios recíprocos de naturaleza diferente y/o asimétricos. *Masintin* es un par de homólogos, correspondientes, sustituibles, no jerarquizados, que conforman una unidad de acción basada en constantes intercambios recíprocos de la misma naturaleza y/o asimétricos. (Núñez del Prado, 2007: 8)

Aquí se tienen los elementos para pensar la identidad y la diferencia en clave andina, pues con lo relativo al *yanantin* puede pensarse la identidad de las diferencias, la identidad dialéctica, mientras que con el *masintin* se puede pensar la identidad de los iguales. El *yanantin* estaría dando cuenta de una lógica en la que la unidad se configura en base a elementos diferentes, los que si bien se oponen y contradicen no por ello se excluyen y repulsan, por el contrario, se necesitan mutuamente, se vuelven complementarios y forman una identidad compleja. Tal sería la principal categoría de la dialéctica andina, con la que se ordena el mundo de manera dinámica, fluida y diversa.

Parece que estas categorías andinas se quedan solo en un dualismo, en una lógica de pares complementarios, sin embargo, no es ese el caso, pues falta destacar lo relativo al *chawpi*, que significa: “Centro, medio” (Guardia Mayorga). Se tiene una estructura lógica con dos elementos, como pudieran ser masculino/femenino, alto/bajo, frío/calor, etc., pero hay un tercer en medio de ellos, aquello que los junta y vincula, la relación que los mediatiza, ello es lo que se denomina *chawpi*, el centro articulador y mediador en el *yanantin*, clave para sostener la estructura interna. Al respecto Zenón Depaz ofrece una lectura muy sugerente:

Tenemos así que lo uno real es unidad de elementos complementarios (*yanantin*), los mismos que en su manifestación mínima son dos, que se articulan en términos de oposición y complementariedad. Por lo mismo, esa complementariedad y oposición manifiestan un “término medio”, que es la relación, la cual es tan real como lo relacionado y se concibe como *chawpi* mediador entre los elementos y medial con relación a lo sagrado que abre y sostiene el mundo. De allí que la cardinalidad andina primigenia, referida a la condición de posibilidad de lo existente, fuese triádica...

Ahora bien, lo que corresponde notar aquí es que a su vez la unidad dual —y por tanto triádica—, en tanto unidad, proyecta y remite a un par complementario y opuesto, con lo cual la dualidad plena (la dualidad de lo dual) se presenta simbólicamente como cuatripartición y en ella el *chawpi* mediador y medial se manifiesta como un quinto elemento del que dimanar las mediaciones correspondientes a cada par vinculado. De allí la recurrencia del número cinco en el *Manuscrito*, como símbolo de lo pleno. (Depaz, 2015: 81-82)

El *chawpi* articulador indica que la lógica andina se da por mediaciones, donde los pares se relacionan por un medio, por un centro, que es a su vez un punto de coincidencia, de encuentro y choque. Depaz aclara que la estructura andina mínima es triádica, es decir, hay que superar el dualismo y ver el medio, lo que junta, elusivo e interno por sí mismo. Pero hay una pista más interesante, que nos hace pasar a la siguiente categoría dialéctica. La estructura mínima, el tres, se compone de dos que se juntan, pero esos dos, a su vez, pueden multiplicarse, tener pares a su vez, formando la cuatripartición, con lo que llegamos al *tawantin*, es decir, a la representación del mundo mismo.

La palabra *tawantin* se conforma de *tawa*, que significa “cuatro” y el sufijo *-nti*, y como se vio deriva de la estructura lógica mínima, siendo su forma completa. *Tawantin* es algo así como “los cuatro juntos”, es decir, dos pares que están en interacción recíproca y dinámica permanentemente. La notoriedad de esta categoría se hace patente con la palabra *Tawantinsuyu*, nombre del territorio andino, pues precisamente capta su esencia. Para el espíritu andino el mundo se organiza en pares, en muchos *yanantin* que se ordenan y coordinan entre sí, configurando un orden natural y social multifacético, englobándose todo ello en la totalidad, la que puede denominarse *Tawantinsuyu*, cuatro partes juntas en forma de *yanantin*. Tal es el mundo, un macro *yanantin* que hace posible la dialéctica entre la naturaleza y el hombre.

Si bien la totalidad del mundo puede llamarse *Tawantinsuyu*, tal es su aspecto desplegado, manifiesto y fenoménico, pero una categoría más omniabarcante sería

pacha, que significa mundo y realidad, pero en un alcance mucho mayor, pues también alude a realidades, diríase, metafísicas (*hanan pacha*, *kay pacha*, *uku pacha*). De este modo, se llega a la categoría dialéctica andina por excelencia, *pachakutiy*. Se verá que significa y cuál es su campo semántico. Según refiere Gonzales Holguín: “*Pachacuti*, *pacha ticra*: El fin del mundo, grande destrucción, pestilencia, ruina, pérdida o daño común”. Se hace patente su connotación negativa, vinculada a un fin del mundo, cuando se agrega las siguientes expresiones: “*Nina pachacuti*: El fin del mundo por fuego; *Llocllaynu pachacuti*: Por el diluvio”. Si nos quedamos con estos significados no captaremos el sentido de esta categoría, pues, erróneamente se la quiere equiparar al apocalipsis judeocristiano o algo semejante, pero no se trata de eso.

Para dar con el sentido más justo, tenemos que descomponer el término y fijarnos en su segundo componente. En *pacha-kutiy*, el vocablo *kutiy* significa, según Gonzales Holguín, “vez”, emparentado con “*mita*, turno”. Considerando construcciones en base a *kuti*- tenemos: “*Cutimuni*: Volver acá el que fue; *Cutipuni*. Volver allá otra vez; *Cutiycupuni*. Volverse a dentro; *Cutirimpuni* o *cutimpuni*. Volver de allá acá otra vez”. Con lo que se forma la idea de vuelta, una suerte de regreso al lugar o tiempo anterior, con lo cual nos acercamos a al concepto dialéctico de inversión. Otras derivaciones enfatizan más ese aspecto: “*Cutichipuni* o *ccupuni*: Restituir o volver a otro lo que es suyo; *Cutiripuni macaqueyman*: Volverse contra el que le aporrea, o hacerle rostro; *Cutipacuni macayta*: Tornar a aporrear otra vez”. Con lo que es notorio que no se trata de un simple y llano regresar, sino de un confrontar y

revertir la situación actual, buscando voltearla, darles la vuelta a las cosas. De este modo asoma sentido dialéctico en este vocablo, el que se hace más explícito en *cutipaccuni*, que significa contradecir y oponerse. En base a lo anterior, podemos decir que *Kutiy* es un volver a la situación anterior, confrontando y revirtiendo un proceso, apareciendo al modo de una contradicción al interior de la situación misma.

Recordemos que Gonzales Holguín había equiparado *pachakutiy* con *pachatikray*, de modo que conviene atender el significado de *tikray* también, complementando lo ya señalado. *Tikrani* o *ticrarccuni* significa “volver lo de dentro a fuera, volver la hoja, u otra cosa, o al revés de lo que estaba o del otro lado”. Esto precisa más el sentido del *pachakutiy*, pues se trata de un proceso de inversión, de voltear las cosas, de lo interior a lo exterior, haciendo explícito y manifiesto lo que solo latía en el interior; no se pierda de vista, entonces, que estamos hablando de un voltear de adentro (desde el interior) hacia afuera, tal es la dirección. Cabe añadir que este proceso es eminentemente negativo, que implica una pérdida y desgaste, lo que se expresa en “*Cutisca aya hina*: El descolorido, desfigurado; *Cutinmi llimpi*: Desflorar, borrarse, desdecir el color; *Cutinmi curinchasca*: Desdorar; *Cutiscapuca*. Colorado gastado o que desdice; *Cutisca cori*: Lo desdorado”.

Tomando en cuenta lo anterior, hay que señalar que el *pachakutiy* no se refiere a un proceso particular o específico, sino que implica a la totalidad, toda la *pacha*, todo el Tawantinsuyu, su orden y armonía sostenido en la trama de los *yanantin* y *masintin*, los procesos del *tinkuy*, etc.,

absolutamente todo es alterado y alternado con este trastrocamiento. *Kutiy* y *tikray*, son procesos que les pasan a las cosas, pero el *pachakutiy* acontece para todas las cosas, al conjunto en general de la realidad, a la naturaleza y al espíritu. Pero, como vimos, el sentido del cambio es el mismo para las cosas y la totalidad (configurando una relación de microcosmos y macrocosmos), es decir, lo que le pasa a la *pacha* es que se voltea, intentando regresar a su condición anterior, invirtiendo el orden de las relaciones, la trama relacional donde viven los entes, el juego de oposiciones y de complementariedad con el que se organiza todo. Asimismo, se trata de un voltearse de adentro hacia fuera, exteriorizando lo latente, lo interno.

Lo relativo al *pachakutiy* tiene su paralelo en el *Mundo invertido* de Hegel, pues en ambos casos se trata de la contraparte del orden imperante. En la *Fenomenología del espíritu* se presenta el *tranquilo reino de leyes* como la expresión ordenada y racional del mundo empírico, pero esta expresión es unilateral, pues deja de lado la contradicción, la posibilidad de ser otro, de convertirse en lo opuesto, el *Mundo al revés* (Hegel, 2022: 172). De manera que es necesario que al *tranquilo reino de leyes* se le oponga el *Mundo invertido*, el que, según Gadamer (2000), sigue la lógica del carnaval, en el que todo se voltea, en el que el orden es minado por rituales y prácticas de inversión. En el mundo andino, dicha lógica del carnaval se expresa no en esta o aquella fiesta particular, sino en toda la *pacha*, en la realidad en su conjunto, la que celebraba estrepitosamente la inversión del orden anterior.

4. Conclusión

La presente investigación ha mostrado que es posible utilizar ciertas categorías de la lógica hegeliana para aplicarlas al pensamiento andino, de lo que resulta el emparejamiento de algunos conceptos, como devenir a *tinkuy*, esencia a *yanantin*, inversión a *pachakutiy*, etc., además de considerar el común trasfondo de un mundo constituido por relaciones de oposición y complementación. De esa manera se deja constancia de la viabilidad del proceder de la filosofía andina, la que busca construir puentes entre tradiciones, para que así el pensar pueda transitar libremente, hermanando horizontes y cultivando la diversidad.

Bibliografía

Academia mayor de la lengua quechua (ed.). (2005). *Diccionario de la academia mayor de la lengua quechua*. Cuzco: Gobierno regional Cuzco.

Castillo A. (2021). Del Yanantin al Pachakuti: la dialéctica andina, en *Disenso: Crítica y reflexión Latinoamericana*, Vol. 4, n° 1, julio, pp.45-59.

Depaz Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio perpetuo.

Dri, R. (2007). *Hegel y la lógica de la liberación*. Buenos Aires: Biblos.

Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía latinoamericana de la liberación*. Salamanca: Sígueme.

Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala.

Gadamer H.G. (2000). *La dialéctica de Hegel*. Madrid: Cátedra.

Giusti, M. (2011). La dialéctica y la tentación analítica. Hegel en contexto. En *La cuestión de la dialéctica*. LIMA. Anthropos/PUCP - Fondo Editorial

González, D. ([1608]1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamado quechua*. Lima: Instituto de Historia UNMSM.

Guardia, C. (1971). *Diccionario kechwa-castellano/castellano-kechwa*. Lima: Editorial Los Andes.

Hegel, G. W. F. (2019). *Ciencia de la Lógica I. Lógica Objetiva [1821/1813]* (edición y traducción de Félix Duque). Madrid: Abada.

Hegel, G. W. F. (2019a). *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva [1816]* (edición y traducción de Félix Duque) Madrid: Abada.

G. W. F. (2022). *Fenomenología del Espíritu* (traducción de Jorge Aurelio Diaz) Bogotá: Siglo del Hombre editores.

Hernández, J. (2022). 'La vieja y la nueva filosofía andina. Una crítica a Josef Estermann', *Letras* (Lima), 93: 138: 137-151. <https://dx.doi.org/10.30920/letras.93.138.10>

Kush R. (2007). *Obras Completas*. Rosario: Editorial fundación Ross.

Moliné, A. (1987). 'El regreso de Viracocha'. *Bull. Inst. Fr. Et. And.* XV: 3: 71-83.

Ortiz, A. (1993). *La pareja y el mito*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Núñez del Prado D. (2007). Yanantin y masintin: la cosmovisión andina. Recuperado en: https://www.academia.edu/10401973/YANANTIN_Y_MASINTIN_LA_COSMOVISION_ANDINA

Soto, C. (2010). *Gramática Quechua*. Lima: IEP.

SABER Y EXPERIENCIA EN HEGEL¹

Jesús Teccse

1. Consideraciones previas a la *Fenomenología del espíritu* (FdE)².

La introducción de la FdE es el resultado reflexivo de trabajos anteriores y que no fueron publicados, a saber, Sistema de eticidad de 1802-1803 en donde se mostraría una intuición y un concepto en una relación de subsunciones (Montesinos, 2023), que posteriormente abandonaría quizás porque la noción de intuición tendría un carácter activo y no el concepto. Los aforismos de Jena de 1803-1806 en donde encontramos el subtítulo de experiencia en el aforismo 15 como reflexión en torno al efecto de un tercer elemento que haría cambiar la percepción de un determinado objeto explicado, experiencia no sería la cons-

1 Texto original.

2 En adelante se citará esta obra como FdE.

tatación de un hecho explicativo, sino el cambio de dicho hecho (Hegel, s. f.), Filosofía real de 1805-1806 en donde en la sección Voluntad supone un impulso (*Trieb*) natural que se racionaliza desde fuera de acuerdo al fin y la obra (Hegel, 1984), en la FdE dejará su pretensión descriptiva naturalista como queriéndonos decir que toda descripción supone un saber mediado desde la relación de las autoconciencias sapientes, por eso ya no hablará de *Trieb*, sino pondrá más énfasis en *Begierde* como deseo o anhelo que busca su reconocimiento ya sabido o configurado desde un principio como autoconciencia (Hegel, 1966).

Pero posiblemente no solo estas reflexiones fueron suficientes para el desarrollo de la FdE, sino que, según nuestra hipótesis, también fue el resultado de un enfoque metodológico que parte de cómo Hegel concibe el quehacer de la filosofía con una propuesta ontológica que fusiona la tradición del no ser y el ser como saber.

Este enfoque metodológico en el quehacer filosófico consistiría en el análisis e indagación en torno al saber y no en relación a un supuesto objeto dotado de cualidades propias que llegamos a conocer, ni con una cosa en sí que nos afectara. Podría hablarse aquí de un corte o reducción semejante a lo que se conoce como la navaja de Ockham, aunque no en el sentido de evitar entidades abstractas mediante el recurso a entidades individuales, sino en el de reducir toda supuesta entidad individual e independiente con sentido en sí a su saber de ello.

Para llegar a esta postura metodológica entra en juego la figura de Kant en relación a su concepción de las condiciones de posibilidad, que delimitan lo que se puede

conocer y sus límites. Junto a ello, también aparecen las figuras de sus epígonos, quienes señalaron ciertas contradicciones. Kant en la *Crítica de la razón pura* (CRP)³ al suponer que la afección proviene una cosa en sí “del que no sabemos nada, ni tampoco podemos, en general (según la actual disposición de nuestro conocimiento), saber nada” (2009, A250), habría traspasado esos límites. Jacobi hace notar que esa suposición resulta necesaria, pues sin ella no se daría la afección ni el proceso mismo del conocer o la representación, “Sin ese presupuesto no podría entrar en el sistema y con ese presupuesto no podría permanecer dentro de él (Jacobi, como se cita en Solé, 2016, p. 19), por un lado, el sistema necesitaría del algo ajeno a la sensibilidad y al entendimiento para que funcione, con lo cual el sistema no sería sistema, sino sería dependiente de eso llamado cosa en sí. Pero, por otro lado, al necesitar de algo ajeno Kant estaría traspasando los límites de la razón, estaría yendo en contra de lo que había establecido: hacer un uso dialéctico de la razón sin ceñirse a la lógica de la sensibilidad y el entendimiento que postulaba, la supuesta cosa en sí no podría ser pensada desde formas sensibles y las formas del entendimiento, en otras palabras, el sistema parecería funcionar en la base a una ilusión. Fichte dirá de la llamada cosa en sí que “es una fantasía, un sueño, un no-pensamiento” (Fichte, como se cita en Lerussi, 2016, p. 45), indirectamente le podría estar diciendo a Kant que habría caído en otro sueño dogmático.

Hay que destacar en esta línea interpretativa la figura de Beck, interpretación no solo para comprender la introducción de la FdE, sino la dirección metodología de la in-

³ En adelante se citará esta obra como CRP.

dagación filosófica de Hegel hacia su sistema, Beck, entre otras cosas, “se habría propuesto recrear el criticismo por vía deductiva descendente (*abwärts*), siguiendo el camino opuesto a la crítica” (Duque, 1983, p. 37). Kant intento en su *Opus postumum* (Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física) hacer este movimiento descendente pero no logró concluirlo, tarea que se puede apreciar en la segunda obra publicada por Hegel: *Ciencia de la lógica*. Pero la mención aquí a Beck es mostrar que el movimiento inverso sería propio de la FdE. Siguiendo con el tema de la afección y su posible contradicción en la CRP, para Beck la filosofía crítica no debería surgir digamos inductivamente de forma ascendente, desde la afección por la cosa en sí, sino por una actividad originaria de representación tanto del fenómeno como del yo empírico, la cosa en sí quedaría integrada como una referencia o en función de la autoconciencia y se le comprendería como lo no representado, pierde así su función independiente y de actividad para las formas a priori. Con esta idea de la actividad de la conciencia y con la idea de la deducción como movimiento descendente teniendo presente la crítica de Jacobi, grosso modo, se perfila el idealismo alemán y la reducción de Hegel a la indagación en el saber, sea teórica o práctica, para revelar la filosofía como descripción ontológica.

2. ¿Sobre qué se filosofa, sobre el objeto o sobre el saber del objeto? ¿Desde dónde se filosofa, desde un saber ajeno o desde un saber en el que estamos inmersos?

Ante la disputa de varios conocimientos que se consideran como verdaderos respecto del absoluto, Hegel pro-

pone abordar “la exposición del saber tal y cual como se manifiesta” (Hegel, 1966, p. 54). Este abordaje deja de lado el problema de la afección, de un objeto independiente o cosa en sí, de la intuición, para centrarse en el saber o en lo que sabe la conciencia. El elemento o el éter en que se desenvuelve la filosofía sería el saber o el concepto. Hegel delimita el quehacer filosófico al saber o a lo sabido, por eso parece decir que el búho de minerva hecha vuelo al atardecer, cuando el quehacer está hecho o la conciencia práctica descansa, a la descripción de lo que es, de ahí que diga que la filosofía debe guardarse de ser edificante, no crearía conocimiento, no propondría, no daría respuestas nuevas, y si lo haría dejaría de lado su actitud filosófica para estar en otra actitud.

Esta exposición puede considerarse “como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es” (Hegel, 1966, p. 54). Aquí se puede interpretar que la actitud filosófica es una indagación en torno al concepto que realizado en la conciencia cotidiana o práctica, o en torno a teorías o discursos de diversa índole que se analizan en la FdE. No es, pues, la indagación en la referencia del saber, sino en el saber mismo. Este saber se hallaría configurado desde un contexto social, piénsese el desarrollo de la conciencia desventurada y su concepto de individualidad que será asumido y desarrollado en la modernidad junto a su modo de pensar como una supuesta

facultad de la razón que accede a leyes universales y necesarias como un mundo en sí.

Esta indagación expositiva de la conciencia filosófica supone una serie de experiencias del concepto o del saber en su recorrido, de modo similar a la pregunta socrática ante cada respuesta nueva que se daba, actitud de un niño cuando pregunta y que revelaría ya en esa etapa la intención de una totalidad por insospechado deseo o anhelo... Esta noción de totalidad no implicaría una acumulación de saberes o respuestas a interrogantes existenciales, sino la experiencia la experiencia del movimiento negativo del saber o del concepto que articularía la totalidad de la experiencia filosófica como el saber absoluto: el movimiento descendente del saber en su absolutez o ciencia de la lógica.

Este depurarse de la conciencia filosófica sería dejar de lado las contingencias del ser allí o de los saberes o formas de conciencia en torno al ser allí en un movimiento de ascenso hacia el universal. La totalidad de la experiencia sería descender desde lo universal hasta la individualidad en cuanto movimiento conceptual dialectico: la ciencia de la lógica como la lógica de los conceptos sin contingencias tendría, pues, un carácter necesario y universal.

3. ¿Qué se experiencia, el objeto o el saber del objeto? ¿Qué es la experiencia?

La reducción del saber en esta interpretación que hacemos sugiere que la experiencia se da en el saber, pero no es una experiencia de identificar términos o de constatar el saber con una supuesta externalidad, sino, por pa-

radójico que parezca, es la experiencia de la no identificación o no correspondencia del saber y su objeto.

Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber. (Hegel, 1966, p. 58)

Saber, experiencia y dialéctica formarían las raíces de la FdE. El texto citado sugiere que si la conciencia suponía un saber verdadero del objeto, cuando el concepto y el objeto cambian, la conciencia se ve obligada a dejar esta suposición porque ya no se sostiene la antigua determinación de aquel saber del objeto. Pero teniendo en cuenta la dialéctica, el nuevo saber arrastra ciertas cualidades del saber anterior pero con distinta configuración, su distinción es la novedad de la certeza del nuevo saber y, por ende, de la manifestación del nuevo objeto. El cambio o movimiento del saber, el momento en que desaparece el objeto y aparece un nuevo objeto, la novedad, es lo que se llama experiencia, citando a Hegel: “Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia.” En rigor, la experiencia se daría en ese momento negativo en que un saber desaparece y otro aparece, la dialéctica sería la constante aparición del saber o la superación del saber, el nuevo objeto caería por su propio peso o por su propio saber. La cotidianidad de la vida tendría una fascinación por la novedad, no en la no-

vedad misma, sino en su relación con lo que era habitual o “común”.

Es en esta experiencia de la conciencia en donde radica el movimiento del saber o su desarrollo (desarrollar) que en su devenir se manifiesta como espíritu subjetivo y espíritu objetivo a través de la negatividad; Heidegger después de la publicación de *Ser y tiempo* nos dice lo siguiente: “lo que así sale a relucir en esta experiencia de la conciencia sobre sí misma, lo que sale a la luz, aparece, es el espíritu” (2006, p. 40); en la experiencia de la dialéctica del saber de la conciencia lo que se hace patente no es otro saber, sino la patencia del espíritu como punto de inflexión de la experiencia que marcaría una apertura de un antes y un después en todo el espectro del saber. Por esta inflexión de la experiencia de la conciencia (su devenir como saber, su negación) y porque tal experiencia es irreductible a la voluntad se podría decir que esta experiencia ocurre a nuestras espaldas; sería por eso que Hegel pone también de título provisional a su obra *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, experiencia que se puede comprender como lo que alumbraba y deslumbra y hacer ciencia de lo alumbrado en un horizonte. Y sería *Fenomenología del espíritu* (título que le pone después) porque lo que aparece o lo que se le presenta con sentido a la conciencia es algo impersonal (espíritu) que vislumbra y rebasa a la conciencia cuando capta, comprende y crea en un horizonte de sentido o mundo espiritual en apertura; y que, sin embargo, en su actividad lo experimenta, la experiencia del espíritu. El espíritu sería irreductible al concepto, su experiencia evanescente deja un rastro cada vez distinto tras el cual la conciencia (el concepto) le sigue, lo que marca el rastro

que la conciencia sigue y a partir del cual la vida tiene sentido: es el espíritu mismo.

Fenomenología del espíritu significa el presentarse total y propiamente dicho del espíritu. ¿Presentarse ante quién? ¡Ante el mismo! Ser fenómeno, aparecer, significa presentarse, un presentarse tal que con ello se muestra algo otro a lo precedente, que lo que se presenta se presenta contra lo precedente, quedando así rebajado lo precedente a ser apariencia. (Heidegger, 2006, p. 41)

Lo que deja tras de sí el espíritu es el saber, un saber que es manifestación para la conciencia, el espíritu es lo que se presenta ante lo precedente, lo enriquece o lo despliega y lo abandona como apariencia, lo precedente llegar a ser por el presentarse del espíritu. Si lo precedente fue un presentarse del espíritu, sin experiencia del espíritu no hay presente, sino tan solo un precedente que ha sido naturalizado o normalizado como presente, con lo cual antes de la presentación lo precedente no es precedente, sino presente aparente, porque el precedente también fue el presente del presentarse del espíritu; la transformación del presente en precedente se daría por mediación del espíritu. Solo cuando el espíritu se presenta de manera puntual, su experiencia, en un precedente extendido, el precedente extendido resurge convirtiéndose en lo presente olvidándose por un instante del recuerdo de la apariencia del espíritu. Por una parte la conciencia vendría a ser como un registro del saber que se manifiesta y, por otra, vendría a ser el horizonte de sentido en donde su saber se va ratificando o identificando en el objeto, conciencia que sería un resultado de otros saberes que habrían sido reunidos por su experiencia o negatividad necesaria. La

conciencia supone que la verdad del saber está en el objeto en sí, está sería la esencia devenida o encarnada en la alteridad, pero la conciencia que parte de la aquella suposición no la sabe, ella solo contempla y reconoce su saber en el objeto, solo cuando el saber cambia, cambia el objeto, este cambio del saber y del objeto sería la experiencia de la conciencia.

Si la indagación filosófica se remite al saber de la conciencia como resultado, y si su investigación sería el despliegue del saber que haría explícita los presupuestos conceptuales del objeto; esto supondría experimentar, al desplegar el saber, los conceptos que estarían en la supuesta inmediatez del ser y que se hallarían implícitas configurando el objeto.

El discurso filosófico siempre seguiría el rastro del espíritu y no sería un sistema cerrado, sino desplegable, no por la filosofía misma, sino por la realización del espíritu o la vida de los pueblos, “la dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en la apertura a la experiencia” (Gadamer, 1977, p. 43).

4. El juego como experiencia del despliegue del concepto. Ingreso al saber manifiesto

“El tiempo vital es un niño que juega tirando a los dados; el reino de un niño” (Heráclito, 2008, frag. 52).

El saber manifiesto o espíritu objetivado vendría a ser todo el espectro cultural en donde el hombre desde su más temprana edad se desarrollaría en los diversos juegos por

haber en donde primordialmente aprehende y ulteriormente aprende quizás con un motivo futuro de resolución de problemas para su supervivencia. Entre la diversidad de juegos encontramos los juegos que suponen reglas formales en donde quien juega experiencia o descubre algo, esta experiencia le causa una fascinación como un triunfo existencial futuro, tanto es así que repite una y otra vez tal experiencia, sin querer estaría potenciando o perfeccionando sus habilidades, pero no solo eso, al repetir y aplicar su descubrimiento en otros contextos estaría expandiendo su concepto hasta sus límites probatorios.

No necesariamente debe haber un juego establecido, sino que ausencia de juegos sociales, el niño crea sus propios juegos en un contexto previamente interiorizado, esta creación se daría con los objetos de la cultura que suponen una serie de conceptos, el que juega así buscaría reconocer lo interiorizado en la objetividad, busca reconocer a su manera un objeto captado en el objeto presente, al reconocerlo reproduciría una y otra vez el concepto desplegándolo más allá del objeto presente. El nombrar estos objetos sería algo secundario a la interiorización y potenciación.

Las reglas del juego y las reglas del objeto en un contexto insospechado en cuanto lógicas del concepto formarían (*Bildung*) una conciencia afectiva como una autoconciencia que anhela (*Begierde*) constantemente reconocerse en alguna esfera del saber objetual con un carácter laboral de raíces sociales y con fines sociales, con lo cual participaría en la patencia del saber y su posible progreso desde el trabajo de acuerdo a la configuración de la autoconciencia, o desde su quehacer libre o lúdico, que sigue presente.

Pero este mundo es esencia espiritual, es en sí la compenetración del ser y la individualidad; este su ser allí es la obra de la autoconciencia, pero asimismo una realidad presente de un modo inmediato, una realidad extraña [fremde] a ella, que tiene ser propio y peculiar y en la que la autoconciencia no se reconoce. [...] Ahora bien, este obrar y este devenir con que la sustancia deviene real es el extrañamiento [Entfremdung] de la personalidad, pues el sí mismo valedero de un modo inmediato, es decir, sin extrañamiento, en y para sí, es sin sustancia y juguete de aquellos elementos tumultuosos; su sustancia es su enajenación [Entäußerung] misma, y la enajenación es la sustancia, o son las potencias espirituales que se ordenan en un mundo y que de este modo se mantienen. (Hegel, 1966, p. 287)

El extrañamiento se daría por el hecho de estar en el mundo, la exteriorización [Entäußerung] no se seguiría por el hecho de estar en el mundo, podría quedar reprimida o alienarse, o bien, realizarse. El extrañamiento ante el mundo sería en principio una actitud de asombro con cautela que tendría como consecuencia la realización, digo en principio porque habría un extrañamiento como actitud de espanto donde la exteriorización quedaría reprimida o se alienaría. Según esto, en el juego, en el campo laboral y en el ocio se daría la exteriorización como realización de acuerdo al espíritu de un pueblo y de acuerdo a cómo aparece la presentación del mundo, con qué actitud. En el extrañamiento se encontraría una pasividad hacia lo exterior como cautela, pero llevaría en sí la potencia activa para ser desplegada en la exteriorización, la impotencia de su realización y el no reconocimiento en el mundo objetual sería la fuerza sustancial para trastor-

narse o trastocar la sustancia establecida. Cuando Hegel afirma en el prólogo que todo depende de comprender lo verdadero no solo como sustancia, sino también como sujeto, no se trataría únicamente de poner en movimiento la tradición o un mundo que progresa, sino también de activar una movilidad de actitudes: lo que propiamente constituiría la vida espiritual de un pueblo y da curso a su historia.

El mundo objetual, es decir, el mundo espiritual concebido como algo común, sería a la vez principio y fin. Principio en tanto objetividad social universalizable, una objetividad compartida capaz de atraer y orientar a la subjetividad. Es fin en cuanto la subjetividad se va realizando en lo universal con su acción, a partir de cómo la espiritualidad se ha manifestado en ella y al saber de ella.

Tenemos, pues, una objetividad para otros. Esta surge de nuestro carácter mínimamente afectivo constituida desde temprana edad. Por ello, la objetualidad no proviene de una individualidad aislada. Tampoco la subjetividad crearía una objetividad exclusivamente para ella, al provenir de la otredad determinada, su creación queda disponible para nuevas experiencias dentro de diversidad para ser comprendida y utilizada.

Por ejemplo, en un evento público con múltiples objetos, cada persona centra su atención en uno de ellos según lo que le interesa o atrae. A simple vista, parece solo un objeto físico. Pero en realidad esta atención tiene la posibilidad de crear o recrear un nuevo objeto para elevarse a lo público y para su atención. No es que exista una facultad universal que haga que todos percibamos lo mis-

mo. Mas bien, cada quien capta el objeto de manera distinta, y esas diferentes “miradas” pueden universalizarse. Esta captación nacería en la afectividad, la cual no es la misma que las demás ni esta cerrada, sino que se sublimaría en el saber-estar en la alteridad.

Así como lo libre se expresaría en un juego reglado, el juego reglado es condición de posibilidad de esa libertad, la libertad del ser se da negativamente en una tradición, no fuera de ella.

Tras la muerte del dragón Hegel, el idealismo alemán no se apaga, sino que transmuta. Schelling lo sepulta en la religión filosófica⁴. Desde entonces, para algunos, la filosofía parece haberse vuelto ideología, que se disfraza con voces filosóficas, reaccionando con ardor, y a veces con repulsión, ante lo distinto. El fuego hegeliano no tendría por qué quemar, sino avivar en nosotros un fuego propio que nos abre, nos dispersa y nos difumina en la diversidad de saberes, todos dignos de indagación y experienciación. “La experiencia es aquí algo que forma parte de la esencia histórica del hombre” (Gadamer, 1977, p. 432).

Bibliografía

Gadamer, H. G. (1977). *Verdad Y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. (A. Agud Aparicio & R. de Agapito, Trad.). Salamanca: Sígueme.

Hegel, G. W. F. (1966). *Fenomenología del espíritu*. (W. Roces, Trad.). México: FCE.

4 Hasta aquí usamos las palabras de Felix Duque (1988) que están en la portada final de su texto: *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*.

Hegel, G. W. F. (1984). *Filosofía real*. (J. M. Ripalda, Trad.). México: FCE.

Hegel, G. W. F. (s. f.). *Los aforismos de jena 1803-1806*. (Trad. J. R. Herrera). Internet Archive. Recuperado de <https://archive.org/>

Heidegger, M. (2006). *La fenomenología del espíritu de Hegel*. (M. E. Vázquez García & K. Wrehde, Trads.). Alianza editorial.

Heráclito. (2008). *Fragmentos*. (R. X. Cornavaca, Trad.; ed. Bilingüe). Buenos Aires: Losada.

Kant, I. (1983). *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física: Opus postumum*. (F. Duque, Ed.). Madrid: Editora Nacional.

Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. (M. Caimi, Trad., estd. Prelim., notas e índices). Mexico: FCE.

Lerussi, N., & Sole, M. J. (Eds.). (2016). *En busca del idealismo: Las transformaciones de un concepto*. RAGIF Ediciones.

Montecinos Fabio, S. (2023). *El sistema de la eticidad. Parte I: A. 1. La eticidad absoluta según la relación George Wilhelm Friedrich Hegel* (Traducción). Cuadernos de filosofía, 41(110-133). <https://doi.org/10.29393/CDF41-6FEGW10006>

EL GIRO REALISTA EN EL IDEALISMO ALEMÁN¹

Esteban Vega

1. Introducción

La etapa de la historia de la filosofía conocida comúnmente como Idealismo Alemán es, sin lugar a duda, una de las más fascinantes que han tenido lugar, tanto por el volumen de su producción filosófica, como por la grandilocuencia de sus personajes. Esta grandiosidad de su desarrollo contrasta con su brevedad: desde la publicación de la *Crítica de la Razón pura* en 1781, hasta que Hegel da su último paso estableciendo una lógica especulativa como fundamento de su sistema en 1804, coincidiendo con la muerte de Kant (Henrich, 2003, p. 1), aunque la *Ciencia de la Lógica* no se publicaría hasta 1812.

¹ Texto original.

La primera interpretación de esta intensa etapa del pensamiento filosófico fue la dada por el mismo Hegel en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, según la cual las filosofías de Kant, Fichte y Schelling son estadios necesarios en el autoconocimiento del Espíritu Absoluto, hacia la propia filosofía hegeliana, exagerando así, de manera injustificada, su propio papel en el movimiento (Beiser, 2002, p. 10; Henrich, 2003, p. 8). Dice Hegel, casi al finalizar sus lecciones, que “la filosofía última (la suya) contiene, por tanto, a las anteriores, resume dentro de sí todas las fases anteriores, es el producto y el resultado de todas las que le preceden” (Hegel, 1985 [1833], p. 518). Esta interpretación dominó los estudios sobre el tema durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX, de tal suerte que, por ejemplo, en la *Historia de la Filosofía* de Bertrand Russell, publicada en 1946, encontramos la siguiente afirmación: “Hegel fue la culminación del movimiento en la filosofía alemana que se inició con Kant” (Russell, 2009 [1946], p. 784), omitiendo cualquier mención a Fichte y Schelling y ni que decir a otros filósofos de la época que incluso Hegel toma por poco menos que imitadores.

Mientras que, en el mundo anglosajón, a pesar de cierta influencia hegeliana en sus movimientos más religiosos, se tendió a considerar a los autores del Idealismo Alemán como exagerados y de fundamentación débil; la filosofía continental mantuvo el relato hegeliano según el cual, si bien no había sido la filosofía última, representaba una evolución necesaria de la filosofía universal (Henrich, 2003, pp. 1-2). Esta imagen viene acompañada de un relato más amplio que ve al Idealismo Alemán como la concretización de las ambiciones subjetivistas y fundacionalistas

del cartesianismo (Beiser, 2002, pp. 2-9). Lo cual, para Beiser, es lo más alejado de la realidad.

Hacia finales del siglo XX y más claramente en el siglo XXI la narrativa histórica hegeliana ha sido resueltamente revisada, abriéndose las posibilidades a varias interpretaciones que pueden o no excluirse entre ellas. Así pues, Reinhard Hiltcher (2016) propone que el Idealismo Alemán debe ser entendido como unidad en cuanto varias respuestas que se articulan en torno a dos grandes problemas: el de la libertad y el de la fundamentación última del conocimiento humano. Dieter Henrich (2003), propone que una lectura del movimiento puede hacerse desde las varias tensiones entre maestros, alumnos y discípulos ocurridas en la ciudad universitaria de Jena; aunque su propuesta final es la de tres sistemas coexistentes (la filosofía de Hegel y las filosofías tardías de Fichte y Schelling), en competencia e irreductibles entre sí. Terry Pinkard (2002), toma a la Revolución Francesa y su evolución como línea paralela para leer la evolución del Idealismo Alemán, manteniendo viva la analogía común en la época (mencionada por el propio Hegel) de que lo que en Francia ocurrió en la realidad, en Alemania ocurrió en el pensamiento (Hegel, 1985 [1833], p. 406; Henrich, 2003, p. 2; Pinkard, 2002, pp. 82-83). Finalmente, Frederick Beiser (2002), en contra de leer esta época como una radicalización del subjetivismo, propone verla como lo contrario: un reclamo de realismo del mundo externo, es decir, un aumento de objetivismo, distinguiendo así dos momentos: el Idealismo Subjetivo, de Kant y Fichte y el Idealismo Objetivo, de Schelling y los primeros románticos (Novalis, Hölderlin, Schlegel, etc.).

Aunque quizá la sugerencia de Beiser de ver en los Idealistas a realistas acérrimos sea muy arriesgada, admitiremos que hay razones suficientes para distinguir entre un Idealismo de tinte subjetivista y otro más objetivista o, por lo menos, equilibrado, y que, más importante aún, ellos mismos distinguieron las diferencias entre sus sistemas. Sin embargo, no es satisfactorio pensar en estas dos etapas tan solo como la consecución o superposición de dos propuestas distintas. Al contrario, se manejará la tesis de que este cambio, al que llamamos “giro realista” debe ser entendido como un proceso histórico y social, cuya consecuencia es el cambio conceptual. Para mostrar esto, se articularán algunas de las propuestas antes señaladas. Inicialmente se hará una breve presentación del Idealismo Subjetivo, primero de Kant como punto de partida y luego de Fichte como realizador final. A continuación, se expondrá el proceso, manejando dos ejes causales, por un lado, la influencia de la Revolución Francesa en sus diversas etapas y, por otro, las tensiones intelectuales entre las chispeantes personalidades que se reunieron en Jena y tenían por foco común la filosofía dejada por Kant. Hecho esto, estaremos en condiciones de esbozar el Idealismo Objetivo resultante, teniendo como representante más relevante a Schelling. Finalmente, se expondrán algunas conclusiones al respecto.

2. La filosofía de Kant como punto de partida

El Idealismo Trascendental original, el fundado por Kant, es el resultado de los esfuerzos de su autor por definir los límites de una filosofía científica y verdadera, que

dejará atrás las voluptuosidades de las teorías que buscaban dar cuenta de un mundo más allá de las capacidades humanas. Tras haber mostrado inicialmente su adhesión a la filosofía racionalista de Wolff —“el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios” (CRP, 2018 [1781], B xxxvi)— la lectura de Hume y la paradoja de la fundamentación del conocimiento humano cuya advertencia “fue precisamente lo que hace muchos años interrumpió primero mi sueño dogmático y dio a mis investigaciones en el terreno de la filosofía especulativa una dirección completamente diferente” (Kant I., 1999 [1783], p. 29, AK. IV 160), siembran el germen para la elaboración de su sistema de la razón teórica expuesto en su *Crítica de la Razón Pura*.

En él, la peculiar forma del ser humano de hacer el mundo inteligible no era una limitación bochornosa que tuviera que ser superada mediante construcciones metafísicas que apelaban a la revelación o el genio, sino la garantía de poder acceder al mundo de una manera ordenada y verdadera, aunque únicamente válida para el hombre, o, de manera más general, para un ser dotado de un entendimiento discursivo. De aquí que Kant diga que la indiferencia hacia la metafísica que él percibe en su época es “un llamamiento a la razón para que de nuevo emprenda la más difícil de sus tareas, a saber, la del autoconocimiento, y [...] para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas. [...] Semejante tribunal no es otro que la misma crítica de la razón pura” (CRP, 2018 [1781], A xi – xii). Así pues, Kant plantea que

todas las características últimas de la realidad que la metafísica había tratado de fundar en un orden superior y exterior al ser humano, realmente formaban parte del conocimiento humano como red estructural que lo hacía posible. En resumidas cuentas, aunque la materia nos era provista por la cosa en sí, exterior a nosotros, la constitución del mundo fenoménico en el que nos desarrollamos y el único mundo posible para nosotros, se daba gracias a las intuiciones a priori de la sensibilidad —el espacio y el tiempo— y a los conceptos a priori del entendimiento —las doce categorías— que eran parte de nosotros de manera natural. A este principio del ordenamiento del mundo Kant lo llamó el Yo Trascendental, único punto de contacto entre nosotros y el mundo nouménico, mundo de las cosas en sí, inmutables y siempre verdaderas pero incognoscibles. En este mundo inaccesible, sólo pensable a través de la Razón, en cuanto facultad concordante con la racionalidad general del mundo, pero también en cuanto límite entre lo que podemos y no podemos conocer, quedaban los temas polémicos de la metafísica: Dios, el alma, el mundo. De esta forma, Kant da por cerrada toda discusión acerca del fundamento del conocimiento humano y de su validez. Dice Kant: “cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos, el nombre de entes sensibles implica ya que nosotros tomamos esas entidades [...] y las oponemos, por así decirlo, como objetos meramente pensados, a aquellos objetos, llamándolos entes inteligibles (númenos)” (CRP, 2018 [1781], B 306).

Sin embargo, su segunda crítica, la *Crítica de la Razón Práctica*, fundaría la moral en ese mismo campo que inicialmente había declarado zona inaccesible. Esto por una

razón de principio: la moral, ciencia del deber, no podía estar fundada sobre las mismas bases que la razón teórica, limitada a la interacción entre sensibilidad y entendimiento, ya que esta solo podía dar cuenta de un mundo contingente. De esta suerte, nos dice Kant que “sin haber llegado a un acuerdo previo con la especulativa, la razón práctica procura por su cuenta realidad a un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad, cual es la libertad” (CRPr, 2010 [1788], p. 88, AK. v, 6) El deber, en cuanto deber, y con él los conceptos morales como justicia y libertad debían ser universalmente válidos y necesarios, inmunes a la contradicción imperante en el mundo fenoménico, sólo posible gracias al tiempo o, lo que es lo mismo, a la conciencia humana. Es decir, solo cabía que la moral proviniera del mundo nouménico. De este modo, la libertad se presenta como la capacidad de autonomía, es decir, de que uno mismo se impusiera sus propias leyes morales, pero no el yo empírico, finalmente sujeto y objeto del mundo fenoménico, sino el Yo trascendental postulado en la primera crítica. De aquí que Kant planteara su teorema IV de la razón práctica: “La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales, así como de los deberes que se ajustan a ellas, en cambio toda heteronomía del albedrío, lejos de fundamentar obligación alguna, se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad” (CRPr, 2010 [1788], p. 118, AK. v, 33).

Esta dualidad de la Razón, que para Kant era irremediable por principio lógico, deja abiertas varias grietas en un sistema que pretendía ser piedra de bóveda para la construcción de una verdad irrefutable. A pesar de

que inicialmente los jóvenes intelectuales alemanes de su época abrazaron con entusiasmo ambas partes de su sistema, en cuanto que significaba una revolución radical del pensamiento y la acción; pronto sus contradicciones fueron acicate para el desarrollo de sus propias filosofías (Beiser, 2002, p. 19; Pinkard, 2002, p. 65). Aunque sería reducir mucho los pormenores de la recepción de la obra de Kant, se puede resumir el problema dejado por él a sus sucesores como el problema de la unidad entre lo finito y lo infinito, lo que, a su vez, se traducía en clave especulativa como el problema entre el sujeto (empírico) y el objeto (la cosa en sí, ahora desplazada más que nunca de su vínculo con el sujeto) y, en clave práctica, como el problema entre el deber y el hacer. Este último fue, quizá, dado el talante fuertemente práctico de la época y de las personalidades que atajaron el problema, el más importante, ya que dejaba abierta la posibilidad de una libertad necesaria y anhelada pero finalmente irrealizable para un ser encerrado en su propia intelección del mundo, con solo atisbos difusos de un mundo en sí que le negaba su comprensión y, por ente, con serios problemas para pasar del uno al otro.

3. El idealismo subjetivo: Fichte

Es conocida la gran admiración que Fichte sentía por Kant, su visita fallida a Königsberg y el resultado de esta para impresionar a su maestro: el *Ensayo de una crítica de toda revelación* (1791), el cual, una vez resuelto el malentendido de su autoría, permitiría a Johann Gottlieb Fichte hacerse un nombre en el panorama filosófico de la época (Pinkard, 2002, p. 106). Dicho libro, aunque profundamen-

te kantiano, tanto por sus motivos como por su contenido, funge como un claro puente entre el pensamiento de Kant y el propio, dejando entrever su tendencia hacia un criticismo de índole subjetivista, como el que se expondrá en su *Doctrina de la Ciencia*. En ella se anuncia ya al Yo como actividad o *Tathandlung* cuando dice “El que realmente una tal forma originaria de la facultad de desear [...] se anuncie al espíritu mediante esa forma, eso es un hecho de esa conciencia” (Fichte, 2002 [1791], p. 181); así mismo, podemos atisbar el esquema Yo-No yo, en explicaciones como esta: “Pero aquello sobre lo que la propia actividad actúa en esa acción no es de nuevo autoactividad [...] sino que en la medida en que sobre la misma actúa la espontaneidad, es meramente pasiva, y por tanto una afección” (Fichte, 2002 [1791], p. 183).

A partir de aquí, Fichte irá dando forma a su propio sistema, desde *Los fundamentos de toda la Doctrina de la Ciencia* en 1794, hasta la forma más acabada de su sistema, publicada en 1810. El mismo Fichte se veía a sí mismo como el continuador de la filosofía crítica kantiana, aunque eso no significó una repetición de esta sino una ampliación y una puesta en práctica que la transformaría sustancialmente (Rojas, 2016, pp. 106-107; Solé, 2024, p. 29). Parece ser claro que la *Crítica de la Razón Práctica* impresionó sobremanera al joven Fichte, quien antes había sido pesimista y determinista, pero que tras su lectura se le reveló un mundo en el que la libertad del hombre era posible; su Doctrina es el programa para poner en práctica esa libertad (Solé, 2024, p. 30).

La lectura de Fichte del kantismo, quizá también por los aires románticos de la época, pone a la Libertad del Yo

por delante, de un Yo que es pura actividad (*Tathandlung*), y como tal se autoconstituye, realizando así su libertad (Rojas, 2016, pp. 117-118). A la vez, la filosofía de Fichte sigue teniendo como meta la fundamentación del conocimiento, pero no como posibilidad, puesto que esta ya había sido asegurada por Kant, sino en cuanto tendría que estar positivamente ligada a la Libertad, asegurando así la posibilidad de la libertad en el mundo, que había sido una promesa del maestro (Serrano, 2002, p. 17). Para el autor, la ciencia no es solo conocimiento de los fenómenos, sino el ejercicio activo de la libertad: no nos hacemos libres al conocer, sino que podemos conocer porque somos libres (Rojas, 2016, p. 121).

De esta forma, la distinción Sujeto-Objeto, característica de la filosofía moderna y que Kant había mantenido, caía bajo la unidad de la actividad del sujeto. Para sustentar esto, Fichte vuelve a la idea racionalista de intuición intelectual que Kant había negado al ser humano, como la captación directa de las formas a priori de la realidad, con independencia de la sensibilidad, que debía de ser el único medio de alcanzar los principios de una ciencia verdadera (Pinkard, 2002, pp. 109-110). Dichos principios puros de la intuición debían ya existir en el ser humano aún si no habían sido filosóficamente tematizados; en este sentido, la tarea de la Doctrina de la Ciencia era hacer evidentes los principios (Hiltscher, 2016, p. 58). No obstante, era evidente que podíamos equivocarnos respecto a lo que consideraríamos qué era una intuición intelectual, lo que llevó a la búsqueda por un principio absolutamente innegable, queda claro que un principio así solo podía encontrarse en una actividad de la espontaneidad pura: la

autonomía, en cuanto norma básica aprehensible por intuición intelectual (Pinkard, 2002, p. 112).

Como ya se ha dicho, para Fichte era evidente que la autonomía no podía ser un hecho de la conciencia (*Tatsache*) como lo era para Reinhold, sino una actividad (*Tathandlung*). Este término es importante ya que puede identificarse con la autonomía, la libertad y, en última instancia, con el Yo. Serrano (2002) indica que, aunque no tiene traducción con sentido al castellano, su figura como sustituyente de todas las categorías metafísicas anteriores, puede dar pie a que se traduzca como “acción originaria” o “acción constitutiva” (p. 20). La *Tathandlung* es el fundamento performativo de la filosofía de Fichte, que no puede ser probado ni deducido, porque es lo primero (Hiltscher, 2016, p. 74). En resumidas cuentas, es una actividad, no una acción del Yo, sino el Yo mismo como acción, que se autopone, es decir: es en el momento de su ejecución. Sólo entendiendo esto es posible explicar la deducción de sus tres principios presentados en su *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, publicado en 1794, como escrito programático al asumir la cátedra de Filosofía en Jena, como era costumbre en la época (Serrano, 2002, p. 31).

El punto de partida, como ya se ha establecido, fue la Libertad como norma básica, es decir, sólo formal y sin contenido alguno. Para Fichte, esto refería al principio de identidad $A=A$, que, en cuanto expresión de libertad se trata de una licencia inferencial, que remite a la autorización previa de esa licencia, la actividad del Yo, que debe ser puesta como $Yo=Yo$. Ahora bien, lejos de tratarse de la obviedad de la identidad, su verdadera magnitud

solo es entendida desde el Yo como *Tathandlung*, es decir que no se trata del hecho de la identidad (lo que sería una *Tatsache*), sino de la acción de autoponerse, de autorregular su existencia, en última instancia, de autoconstituirse en cuanto norma (Pinkard, 2002, pp. 113-114). Este primer principio, el Yo, es incondicionado tanto en forma como en contenido (Serrano, 2002, p. 32). En palabras de Fichte:

Así, para el yo, ponerse a sí mismo es su pura actividad. El yo se pone a sí mismo, y es, y pone su ser, en virtud de su puro ser. Es al mismo tiempo el actuante y el producto de la acción, lo activo y lo producido por la actividad; acción y hecho son una sola y misma cosa. (Fichte J. , 2005 [1794], p. 46)

El segundo principio parte de la misma naturaleza normativa del primero. La posibilidad de pensar un Yo, implica también la posibilidad de pensar un no Yo. La negación constituye a la naturaleza, condicionada en el contenido, pero incondicionada en la forma, que sigue siendo el Yo (Serrano, 2002, p. 32). El segundo principio tiene un sentido profundamente ético: no se trata sólo del Yo constituyendo el mundo, sino que lo constituye como remedio a la arbitrariedad y como limitación que le da lugar al ejercicio de su libertad. El Yo se autopone, pero la normatividad del no Yo, aunque producto del Yo, no es puesta por él, sino que se presenta como externa a él (Pinkard, 2002, p. 114).

Para resolver la aparente contradicción, Fichte introduce su tercer principio: que a la representación de un Yo divisible se le opone un no Yo divisible (Serrano, 2002, p. 33). Esto es que al sujeto limitado (empírico) se le opo-

ne un objeto limitado (la naturaleza), resolviendo así todas las grietas que él mismo percibiera en la filosofía trascendental de Kant: tanto el sujeto empírico como el mundo fenoménico habían quedado deducidos de un primer principio: la libertad nouménica, y quedaba también perfectamente ligada a ella la capacidad del conocimiento del mundo, convirtiendo a la ciencia en su realización. La necesidad se ha convertido, nos dice Serrano (2002, p. 19), casi inadvertidamente, en “el contenido de la necesidad y el fundamento del ser y el conocer”. Pero notemos, si es que acaso no ha quedado claro, que esta resolución sintética es siempre del lado del sujeto. Nos dice Fichte: “Tanto el yo como el no-yo son productos de una acción originaria del yo; y la conciencia misma es un tal producto de la primera acción originaria del yo, de la posición del yo por sí mismo” (Fichte J. , 2005 [1794], p. 56), dejando fundado su Idealismo Subjetivo, el cual coloca al sujeto, al Yo trascendental (más no al empírico), como constituyente de la realidad. No ha renunciado a la cosa en sí, optando por un solipsismo metafísico y cósmico, sino que ha incluido al nómeno kantiano dentro de las facultades humanas, y le ha dado el lugar privilegiado de principio normativo y constitutivo.

Aunque esta presentación es demasiado corta para detallar los pormenores de su pensamiento, baste hasta aquí para dar cuenta del marcado carácter subjetivista del Idealismo fichteano, aunque no al estilo cartesiano. Su producción posterior ampliará su sistema y modificará sus términos y métodos, con la esperanza de responder satisfactoriamente las malas interpretaciones que hicieron de la primera forma de su sistema.

4. El proceso transformativo

No es tan sorprendente que el Idealismo Alemán haya tomado otro rumbo, aun siendo este conceptualmente tan diferente, como que lo haya hecho casi de inmediato. Como es lógico pensar, un giro conceptual como el que representa el paso de la filosofía de Fichte a la de Schelling, no sucede *ex nihilo*, sino que es producto de causas tanto externas como internas. La velocidad con que esto ocurre es el reflejo de lo convulsionadas e intensas de estas causas. Bajo esta perspectiva, se proponen dos caminos complementarios para entender el proceso de la transformación en el seno del Idealismo Alemán. Como ya se dijo, uno de causas externas, en específico, el desarrollo efervescente de la Revolución Francesa; y otro de causas internas: las tensiones intelectuales entre quienes estudiaban e impartían cursos en Jena entre la década de 1780 y 1810.

4.1. La Revolución Francesa

El estallido de la Revolución Francesa y su precipitado fracaso ocurrieron de forma simultánea al propio desarrollo del Idealismo Alemán. De ahí que los propios filósofos y otros intelectuales alemanes interpretaran esta situación como una simultaneidad de revoluciones: la francesa en el campo de la política y la alemana en el campo del pensamiento. Si, de cierto modo, Kant preparó el camino para la recepción favorable de los ideales revolucionarios por parte de sus sucesores (Pinkard, 2002, p. 82), estos determinaron la recepción de los mismos en los alemanes reflexivos (Ameriks, 2000, p. 1). La conciencia dual de los

muchos alemanes entre el deber y el hacer, producto de su propia situación política, había sido formidablemente explicada por Kant por medio de la Razón Teórica y la Razón Práctica, que además ofrecía una salida, para quien quisiera verla, de su condición bipartita: la conquista de la autonomía, que, además, bajo el esquema racional kantiano, parecía poder alcanzarse sin la brutalidad de una revolución a la francesa (Pinkard, 2002, pp. 82-83).

El suceso de la Revolución reunió en torno a la filosofía a toda una generación de jóvenes pensadores alemanes (Pinkard, 2002, p. 84), pero además, también condicionó las lecturas que tuvieron de los filósofos anteriores de su medio como Mendelssohn, Feder, Nicolai, Garve y el propio Kant (Morris, 2010, p. 533). Particularmente, Reinhold y Fichte consideraron que Kant encarnaba el espíritu de la Revolución en el campo intelectual, aunque su filosofía debía ser pulida y acabada en orden a cumplir con los ideales de la Revolución (pp. 534-536). A partir del lenguaje aparentemente revolucionario en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* y su defensa a la autonomía hecha en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, ambos discípulos realizaron sendas transformaciones del pensamiento kantiano en consonancia con su propia visión del mundo y del hombre (pp. 537-541). Reinhold, frente al conservadurismo de los alemanes, pasó de la admiración por el sentido común y la capacidad moral de las personas que Kant profesaba, a considerar una filosofía elitista que debía proveer normas racionales basadas en la autonomía, en lugar de racionalizar las costumbres erradas de la gente (pp. 550-553). Fichte, por su parte, vio inicialmente con optimismo las

revoluciones francesa y norteamericana, como una realización de la ley fundada en la libertad (Sturma, 2000, pp. 222-223). No obstante, ante la permanencia de las injusticias y desigualdades, y ante el fracaso del consenso de los propios grupos revolucionarios, sostuvo que se debía establecer una base moral y política fundada en el Yo puro (Morris, 2010, pp. 553-557).

Otro intelectual, aunque no filósofo, llamado Joseph Görres, asociado al movimiento romántico temprano, había abrazado con entusiasmo los ideales de la Revolución y la esperanza de que estos fueran conquistados para toda Europa, como muchos otros. En la segunda mitad de la década de 1790, sin embargo, tras la época del Terror y el ascenso de Napoleón, retiró su apoyo a la causa revolucionaria, profundamente decepcionado por su fracaso (Sturma, 2000, p. 223). Esta fue la tendencia que dominó tras la desvirtuación del impulso revolucionario inicial. Incluso el propio Fichte se decepciona de la Revolución y muta a la postura nacionalista de los *Discursos a la nación alemana* (Nauen, 1971, p. VIII).

Como ya se dijo, con el advenimiento del Reino del Terror y el ascenso de Napoleón, muchos pensadores, entre ellos varios que se habían adherido inicialmente a la Revolución, hicieron suyas las críticas que Jacobi le había hecho en su momento al kantismo: que su empresa racional sin límites pretendía destruir un mundo sin tener otro que construir (Pinkard, 2002, p. 85). Así pues, el peligro de la filosofía centrada en el sujeto tuvo su correlato en los personalismos de Robespierre y Napoleón en los que la Revolución había degenerado. Tras los breves años de renacimiento cultural propiciado por la revolución,

su rápida debacle había dejado solo desilusión en los románticos tempranos como Schlegel y el ya mencionado Görre, mientras que románticos posteriores como Novalis y Genz fundaron sus pensamientos en un claro rechazo a las exageraciones del primer idealismo y el primer romanticismo (Sturma, 2000, pp. 219-221). Es de notar que, aunque el programa de Fichte expuesto en 1794 coincidió con el año del Terror en Francia y el desencanto que propició en los jóvenes alemanes (Serrano, 2002, pp. 19-20), este mantenía aún la adherencia a los proyectos revolucionarios iniciales.

Por su parte, Schelling, aunque fue un entusiasta de la Revolución en sus años de estudiante, se alejó de estos ideales igualmente desilusionado e influenciado por la segunda ola de románticos (Nauen, 1971, p. 49), conduciendo su pensamiento político, junto con Hölderlin, hacia una postura más cercana a la armonía de los elementos que a la unidad subjetiva (p. IX). El nuevo giro que toma, no sólo la filosofía sino todo el movimiento intelectual alemán, se condensa en las *Cartas* de Schiller publicadas como respuesta al fracaso de la Revolución Francesa. En ellas, Schiller expone que el camino político hacia la libertad debe ser por la vía estética (Dahlstrom, 2000, p. 88).

4.2. Las tensiones intelectuales en Jena

Desde mediados de la década de 1780, la universidad de Jena anticipó el proyecto de Kant sobre la institución de la universidad alemana. Gracias a la intervención de Goethe en ejercicio de su cargo como ministro de Weimar, Jena se convirtió en un centro cultural, filosófico, literario y teo-

lógico que congregó a las más grandes figuras alemanas de, al menos, dos generaciones. A diferencia de otros focos culturales como Berlín, Jena se abocó al análisis de la filosofía kantiana y se entregó a su influencia, convirtiéndose a su revista *allgemeine Literaturzeitung* en el medio de difusión intelectual más importante de la época (Pinkard, 2002, p. 89; Ameriks, 2000, p. 2; Henrich, 2003, p. 191). En parte, su centralidad geográfica permitió que se convirtiera en punto de reunión para una multitud de jóvenes intelectuales, a diferencia de la Königsberg de Kant (Henrich, 2003, p. 123).

Karl Leonhard Reinhold (1758–1823) fue un filósofo austriaco que defendió con entusiasmo los ideales ilustrados de la tolerancia y destacó por su clara exposición de la filosofía crítica de Kant, lo que le valió en 1787 una cátedra en la Universidad de Jena, la cual mantuvo hasta 1794 (Henrich, 2003, p. 192). Fue influyente como fundador del monismo metodológico, al proponer un principio de conciencia como axioma básico de su filosofía fundamental, con el cual buscaba proporcionar los fundamentos del pensamiento válido que, según él, Kant no había explicitado completamente en su crítica (Henrich, 2003, p. 73).

Lejos de las ortodoxias religiosas comunes de su época, el profesor Reinhold se mostraba abierto a revisar su propio pensamiento, afable y cordial con sus alumnos y transmitía su interna convicción de que la filosofía debía buscar la verdad en vez de ser subordinada de las técnicas (Pinkard, 2002, pp. 103-104). Ya para el 1790, Reinhold se había convertido en el principal faro del kantismo, sin embargo, la apertura hacia su recepción empezó a decaer, haciéndolo susceptible a las críticas (Pinkard, 2002,

p. 105). En 1792, Gottlob Schulze criticó duramente la división de las representaciones de Reinhold, en su obra *Aenesidemus*, en la que proponía entender la representación como propiedad del sujeto y signo del objeto. Aunque Reinhold no estuvo de acuerdo con Schulze, no pudo menos que admitir una falla en su sistema (Henrich, 2003, p. 137). Este hecho terminó de minar la fama de Reinhold, quien deja Jena en 1794, tras aceptar una cátedra mejor remunerada en Kiel.

En 1794 Fichte, que había logrado fama tras la publicación de su *Ensayo de una crítica de toda revelación*, asume la cátedra de Reinhold. Inmediatamente le encargan una reseña sobre el *Aenesidemus*, en la cual no solo critica a Reinhold sino también a Schluze, postulando por primera vez la necesidad de ver al primer principio como *Tathandlung* y no como un *Tatsache* (Pinkard, 2002, p. 107). Ya en su clase inaugural planteó el rechazo de la cosa en sí kantiana, lo que desembocará en su programa expuesto en los *Fundamentos*, ese mismo año (Pinkard, 2002, p. 108). Tras cuatro años en Jena, Fichte fue acusado públicamente por ateísmo debido a las consecuencias de su filosofía para la imagen de un Dios personal. A pesar de mostrar su simpatía hacia Jacobi y de solicitar su apoyo para su defensa, este respondió con unas cartas públicas en las que acusaba a Fichte de ateo y nihilista, lo que daría fin a su carrera en Jena (Henrich, 2003, p. 84; Pinkard, 2002, p. 126).

Ahora bien, a pesar de la gran recepción que tuvo su sistema, dejando impresionados a los jóvenes Hölderlin, Schelling, Hegel, Novalis, Schlegel y Hülsen, que lo escucharon en 1795, estos mismos lo cubrieron de críticas

casi de inmediato, brotando así el germen de un idealismo objetivo ya para el invierno de 1796 (Beiser, 2002, p. 30). En este momento se inicia una etapa de erosión del criticismo kantiano interpretado por el idealismo subjetivo de Fichte, liderado por el movimiento romántico. El movimiento romántico surgido en Jena reunió a figuras como los hermanos August y Friedrich Schlegel, Schleiermacher, Tieck, Schelling, Caroline Schlegel Schelling, Dorothea Schlegel, y Novalis, y algunos otros que simpatizaban con ellos, como Hölderlin y Wilhelm von Humboldt, todos vinculados a la revista *Athenäum*. Aunque influenciados por Fichte, con quien compartían el énfasis en la espontaneidad pura del Yo, rechazaron la unilateralidad de su solución, planteándose a sí mismos la idea de que existían otras cosas, además del Yo, que no requerían de su intervención para ser puestas (Pinkard, 2002, p. 135). En líneas generales, la crítica de los románticos a Fichte puede desglosarse en tres: el encerramiento del Yo en sí mismo, el enmascaramiento de un dualismo trascendente en uno inmanente, y la inconsistencia de un Yo absoluto que se autolimita (Beiser, 2002, pp. 31-32).

Así mismo, los románticos compartían las influencias, recibidas en la misma Jena, de Herder y Schiller. Herder había transformado la visión newtoniana-mecanicista imperante en una organicista y vitalista; Schiller había introducido la concepción de armonía entre sensibilidad y razón en la belleza estética (Pinkard, 2002, pp. 133-134). Más aún, Schiller, quien era profesor de historia en Jena desde 1789 había interpretado la libertad realizada en el sentido de belleza fenoménica, profundamente influenciado por la *Crítica del Juicio* de Kant (Henrich, 2003, p.

75) En cuanto a la relación de estos primeros maestros de los románticos a la filosofía de Fichte, sólo Schiller había mostrado simpatía por ella, e incluso tomó de base la idea de la reciprocidad de los impulsos de Fichte para componer sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (Dahlstrom, 2000, pp. 86-87). Por otra parte, de manera muy particular, Schelling y Hölderlin habían sido profundamente influenciados por Jacobi y su idea de lo incondicionado, de donde se formaron una temprana idea de la conciencia inmediata de la libertad (intuición intelectual), en la que vieron una respuesta a las exigencias de su maestro en el instituto de Tübingen, Gottlob Christian Storr, de aunar kantismo y religión (Henrich, 2003, p. xxvi).

Cada uno de los románticos mencionados tuvieron sus propios despliegues de genialidad filosófica o literaria (o ambas), y por eso mismo no sería posible ni justo hacer un escueto resumen de cada uno de ellos en estas páginas. Queda claro hasta aquí, que el en extremo dinámico intercambio de ideas entre ellos y la recepción de influencias tan geniales como el mismo Fichte, consiguieron virar su filosofía hacia un nuevo camino sin perder su ligazón con la matriz kantiana del todo. La suma de todos sus esfuerzos finalmente se vio realizada en la temprana *Naturphilosophie* de Schelling (Beiser, 2002, p. 31)

5. El idealismo objetivo: Schelling

La profunda crítica que hace Schelling a la filosofía de Fichte se puede ya rastrear en sus *Cartas sobre criticismo y dogmatismo* publicadas en 1795. En ella Schelling

muestra las incongruencias del criticismo, llegando a la conclusión de que ambas filosofías llegan a una misma consecuencia nefasta: el olvido del sujeto empírico y de la naturaleza (Schelling, 2009 [1795], pp. 85-87, Carta 2). Schelling acepta y afirma que el objetivo de toda filosofía debe ser la relación infinito y lo finito, pero denuncia que tanto Fichte (el criticismo) como Spinoza (el dogmatismo) se equivocan, pues el primero trata de diluir al objeto en el sujeto y el segundo lo contrario (pp. 145-147, Carta 7). Ninguno de los dos representa una llegada al infinito, tanto el objeto absoluto de Spinoza como el sujeto absoluto de Fichte son ficciones. Si bien hay que buscar el vínculo entre lo finito y lo infinito, el tránsito siempre debe ser del ser finito hacia lo infinito dentro de él, ya que el tránsito de un infinito externo al ser finito es imposible (pp. 149-151, Carta 7). Ahora bien, la única manera de tomar conciencia de ese infinito interno es mediante una intuición intelectual, sumamente similar a la *Glauben* de Jacobi. Y puesto que se llega al Absoluto, no se puede enunciar en términos de sujeto u objeto: el absoluto es la unidad de todo y a la vez la nada, la calma total y la actividad total, la unión de la libertad y la necesidad absolutas. Dirá Schelling: “Epicureísmo consumado” (pp. 171-173, Carta 8). Es por eso que no podemos quedarnos en el Absoluto a pesar de ser conscientes de él (p. 175, Carta 8). El lugar de acción de la filosofía no está en la unión sino en el conflicto, en la vitalidad del mundo que es profundamente estética: la dignidad de la lucha (p. 71, Carta 1).

Entre 1797 y 1800, aún en Jena, Schelling plantea su primera filosofía orientada ahora al carácter ideal del objeto: una filosofía de la Naturaleza. Por supuesto, esta pretensión no era exclusiva de él, otros como Goethe y posterior-

mente Hegel, también plantearon sus propias filosofías de la naturaleza; pero a diferencia de ellos, Schelling no lo plantea como una parte de la filosofía en general sino como un sistema en sí mismo. En sus *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) Schelling presenta una forma de unidad entre objeto y sujeto basada en la intuición intelectual del absoluto, dándole una primera forma a su propuesta de superación planteada en sus *Cartas*; de tal forma que no habría oposición entre la experiencia vivida del sujeto y las leyes natural-epistemológicas de la naturaleza (Pinkard, 2002, p. 179). Así pues, la naturaleza y el espíritu (el sujeto trascendental) conforman una unidad, cuya aparente oposición se hace posible gracias al tiempo, es decir, en cuanto empírica (Serrano Á., 2020, p. 169).

Schelling, siguiendo a Kant y Schiller, rechaza la concepción mecanicista de la naturaleza por una idea de naturaleza viva, de tal forma que se pueda mostrar en ella la posibilidad de la libertad sin recurrir a ningún noúmeno (Pinkard, 2002, p. 180). Así pues, naturaleza y espíritu son homólogos en cuanto la primera se autoorganiza del mismo modo que el espíritu lo hace en la historia (p. 181). Para mostrar esto, Schelling introduce la noción de inhibición (*Hemmung*) que explicaría cómo la naturaleza se autolimita en orden a generar objetos (Serrano Á., 2020, p. 172). Para Schelling, la naturaleza, en cuanto manifestación de lo infinito, se determina mediante un proceso de actividad y limitación infinitas, autoproduciéndose como devenir perpetuo (Krell, 2002, p. 63).

Posteriormente Schelling mutará su sistema varias veces en busca de un principio unificador que lo satisfaga. Sin embargo, este giro es decisivo para entender, según

propone Henrich (2003) que el Idealismo Alemán no debe comprenderse como una metafísica vacía, producto de la exageración del cartesianismo, sino como un conjunto de filosofías que se acercan cada vez más a la exigencia de una realidad racional, donde lo ideal es el marco normativo de la naturaleza.

6. Conclusión

Llegados a este punto, no solo hemos mostrado que, en efecto, existe un cambio conceptual radical entre la filosofía de Fichte y el sistema inicial de Schelling, que da pie a lo que posteriormente sería el Idealismo Absoluto, sistematizado por Hegel; sino que también hemos mostrado que este cambio no es gratuito. A pesar de su aparente vertiginosidad, hubo cambios en el contexto histórico y social vinculado al desarrollo de la Revolución Francesa que condicionaron dicho giro y, por otro lado, se nos presenta de suma importancia la influencia de otros pensadores de la época como Jacobi, Schiller y Herder, pero principalmente de los integrantes del movimiento romántico en Jena.

El giro realista acá presentado es de suma importancia porque solo por medio de él es posible que la herencia del idealismo recayera en filosofías como la de Marx y Kierkegaard, las cuales nunca podrían haber brotado de una filosofía sujeta a un Yo formal como la de Fichte, ni siquiera como oposición. Por otro lado, como bien indica Beiser (2002), encontramos en este giro el germen de una serie de temáticas compartidas con los románticos que la filosofía posmoderna había creído descubrir: por ejem-

plo, la apertura al arte y el mito como formas de verdad, o la noción de intersubjetividad desarrollado por la fenomenología.

Reavivar el significado y los motivos que dieron a luz al giro realista en el Idealismo Alemán pueden actuar como remedio para el excesivo estructuralismo que ha quedado como herencia institucional del siglo XX. En el caso específico de Latinoamérica, puede ser una entrada a la comprensión del otro como sujeto en su diferencia, en cuanto parte de una misma naturaleza. Así mismo, nos puede acercar a una mirada ecológica hacia el mundo en un panorama de crisis. Por último, una vez sacudidos de la ilusión hegeliana de su propio triunfo, se nos revela un abanico de posibilidades de estudio y propuestas en la ubérrima dinámica intelectual de la Jena de fines del siglo XVIII, siempre con miras a enriquecer una visión crítica frente a nuestro propio tiempo.

Bibliografía

Ameriks, K. (2000). Introduction: interpreting German Idealism. En K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (p. 1-17). Cambridge University Press.

Beiser, F. (2002). *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781 - 1801*. Harvard University Press.

Beiser, F. (2002). The Enlightenment and idealism. En K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (p. 18-36). Cambridge University Press.

Breazeale, D. (1993). Fichte and Schelling: the Jena period. En R. Solomon, & K. Higgins (Edits.), *The Age of*

German Idealism (p. 138-180). Routledge - Taylor & Francis Group.

Dahlstrom, D. (2000). Hamann, Herder, and Schiller. En K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (p. 76-94). Cambridge University Press.

Fichte, J. (2005 [1794]). *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*. Pamplona: Juan Cruz Cruz.

Fichte, J. G. (2002 [1791]). *Ensayo de una crítica de toda revelación*. Editorial Biblioteca Nueva.

Hegel, G. (1985 [1833]). *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Fondo de Cultura Económica.

Henrich, D. (2003). *Between Kant and Hegel: Lectures in German Idealism*. (D. Pacini, Ed.). Harvard University Press.

Hiltscher, R. (2016). *Einführung in die Philosophie des deutschen Idealismus*. WBG Wissen verbidet.

Kant, I. (1999 [1783]). *Prolegómenos a toda metafísica futura que ha de poder presentarse como ciencia*. Ediciones Istmo.

Kant, I. (2010 [1788]). *Crítica de la Razón Práctica*. Editorial Gredos.

Kant, I. (2018 [1781]). *Crítica de la Razón Pura*. (P. Ribas, Trad.). Barcelona: RBA Coleccionables.

Krell, D. F. (2002). Three Ends of the Absolute: Schelling on Inhibition, Hölderlin on Separation, and Novalis on Density. *Research in Phenomenology* (32), 60-85.

Morris, M. (2010). The French Revolution and the New School of Europ: Towards a Political Interpretation of

German Idealism. *European Journal of Philosophy*, 232-560. doi:10.1111/j.1468-0378.2010.00399.x

Nauen, F. G. (1971). *Revolution, Idealism, and Human Freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the crisis of early German Idealism*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Pinkard, T. (2002). *German Philosophy 1760 - 1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge University Press.

Rojas, A. (2016). De Kant a Fichte. *Claridades. Revista de Filosofía*(8), 105-125.

Russell, B. (2009 [1946]). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: RBA Coleccionables.

Schelling, F. (2009 [1795]). *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*. (E. Maragat, Ed.). Abada Editores.

Serrano, Á. (2020). Schelling y el origen de la metafísica de la voluntad desde su filosofía de la naturaleza en el nacimiento del idealismo alemán. *Eikasia Revista de Filosofía* (93), 145-175.

Serrano, V. (2002). Introducción. En J. Fichte, *Ensayo de una crítica de toda revelación* (págs. 11-49). Editorial Biblioteca Nueva.

Solé, J. (2024). La doctrina de la ciencia de Fichte como el primer sistema de la libertad. *Cogency, Journal of reasoning and argumentation*, 16(8), 29-40. doi:http://dx.doi.org/10.32995/cogency.v16i1.423

Sturma, D. (2000). Politics and the New Mythology. En K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism* (p. 219-238). Cambridge University Press.

LA CRÍTICA DE HEGEL A KANT EN “CREER Y SABER”¹

Daniel Neyra

Creer y Saber (1802)² es un texto temprano en la filosofía hegeliana que corresponde al período de Jena, publicado cinco años antes de la aparición de la *Fenomenología del espíritu* (1807). En él, nos encontramos con las objeciones del joven Hegel a lo que podemos llamar *filosofía de la reflexión*, cuyos referentes son Kant, Fichte y Jacobi. Nuestra exposición se centra en analizar la crítica de Hegel a Kant en este texto, específicamente en lo que atañe a un aspecto fundamental de la filosofía teórica kantiana, la *deducción trascendental de las categorías*. Hegel señala en más de una ocasión que los problemas que aquí habremos de señalar son *internos* a la propia filosofía de Kant, por lo que será de vital importancia

1 Texto original.

2 En adelante citado como *Glauben und Wissen* (GuW).

para nosotros, antes de siquiera leer a Hegel, plantear los aspectos básicos de la deducción trascendental si es que queremos seguir la crítica planteada. Esto nos permitirá no solo reconocer las objeciones mencionadas, sino también determinar su validez e importancia para el posterior desarrollo del *idealismo alemán*. En la primera sección (I), por lo tanto, plantaremos estos conceptos básicos de la filosofía teórica kantiana, a la vez que presentaremos las objeciones que Hegel realiza en su obra temprana. En la segunda (II), finalmente, esbozaremos una serie de *salidas kantianas* a estas objeciones. Salidas que, a nuestro juicio, no terminan aún de responder a las críticas presentadas.

I

En la *Analítica Trascendental*, Kant señala que:

subsumir bajo conceptos, no las representaciones, sino la *síntesis pura* de las representaciones, [es algo que] enseña la lógica trasc. Lo primero debe sernos dado *a priori* para el conocimiento de todos los objetos, es lo *múltiple* de la intuición pura; la *síntesis* de esto múltiple por la imaginación es lo segundo, pero todavía no suministra conocimiento alguno. Los conceptos, que le dan *unidad* a esa síntesis pura, y que consisten solamente en la representación de esta unidad sintética necesaria, hacen lo tercero para el conocimiento de un objeto que se presenta y se basan en el entendimiento. (A78-9/B104)

Estos tres puntos fundamentales nos revelan que la filosofía trascendental —en concreto la *lógica trascendental*— no puede hacer abstracción de *lo dado* a través de la intuición. Su labor, en la deducción de las categorías,

es demostrar de qué manera la *receptividad* de la sensibilidad y la *espontaneidad* del entendimiento pueden llegar a formar la unidad del concepto que es necesaria para el conocimiento de un objeto. Kant se refiere explícitamente, en ambas ediciones de la *Crítica*, a las distintas naturalezas de estas facultades, al decir, por ejemplo, que “la *receptividad* puede hacer posibles los conocimientos sólo enlazada con la *espontaneidad*” (*KrV*, A97) o al señalar que “el múltiple de las representaciones puede ser dado en una intuición, que es meramente sensible, es decir, que no es nada más que receptividad” pero que el “*enlace (conjunctio)* [...] es un acto de la espontaneidad de la facultad representativa” (*KrV*, B129-30), una *síntesis*. En ambas ediciones, la tarea principal consiste en demostrar que sólo por medio de las categorías es posible este acto de síntesis, que constituye la experiencia y, con ella, el conocimiento empírico.

En general, la *Crítica* de Kant ofrece una enseñanza fundamental, la llamada “tesis de la restricción” (*cfr.* Ameriks 2015: 2; Schulting 2017: 344), que sostiene que nuestro conocimiento es únicamente conocimiento de *fenómenos*, es decir, de las cosas tal y como aparecen *para nosotros*, mientras que la *cosa en sí* permanece intacta y desconocida. Kant entiende, además, que nuestro pensamiento es *discursivo*, es decir, que el conocimiento se expresa a través del *juicio*, cuya función es precisamente la de llevar a la unidad –sintetizar– sujeto y predicado (*cfr.* *KrV*, B94). Por ejemplo, el *juicio categórico*, que tiene la forma ‘S es P’, unifica de una manera determinada sujeto y predicado, distinta a como lo haría un juicio hipotético o uno disyuntivo. En este caso, la forma

del juicio categórico nos permite derivar la categoría de *sustancia*, como aquello que significa “un algo que puede ser pensado como sujeto (sin ser predicado de otra cosa)” (*KrV*, B187). Sin embargo, esta mera determinación lógica es vacía —no nos dice *qué es* lo que debe ser tomado únicamente como sujeto— y no brinda conocimiento alguno. Para que esto último se dé, es necesario lo múltiple dado en la intuición en las formas puras del espacio y el tiempo. Así, la categoría de sustancia se *concretiza* en la experiencia, como aquello *permanece* en el tiempo. La permanencia es, de hecho, el *esquema temporal* de la sustancia. Solo con esta referencia a lo dado en la sensibilidad las categorías dejan de ser vacías y obtienen un significado para nosotros (*cf.* *KrV*, B186-7). En otras palabras, nuestro conocimiento, que se expresa en juicios, requiere de un contenido sensible dado a través de la intuición. Es por eso que Kant define las categorías como las funciones lógicas del juzgar, “en la medida en que lo múltiple de una intuición dada está determinado con respecto a ellas” (*KrV*, B143). Si han de tener sentido para nosotros y, con ello, ofrecer algún conocimiento, las categorías deben estar necesariamente vinculadas a lo múltiple dado en la intuición. Nuestro pensamiento es, en consecuencia, limitado, ya que requiere de un contenido sensible dado como de algo distinto de sí para poder tener algún sentido y significado.

Esto último permite aclarar precisamente la tesis restrictiva que mencionamos antes. Si las categorías solamente forman conocimiento en la medida en que les es dado un contenido sensible, se sigue de ahí que nuestro conocimiento *a priori* de la realidad, es decir, nuestro

conocimiento científico, es solamente posible en relación a las cosas tal como se nos presentan. Con ello, nuestro conocimiento versa únicamente sobre *fenómenos* y no sobre *cosas en sí*. Además, las categorías mismas tienen un origen *subjetivo*, ellas provienen del entendimiento, que es una facultad del sujeto, y, por lo tanto, no son *objetivas* en un sentido fuerte, no demuestran la existencia de algo independiente de nuestro pensamiento. Es cierto que, para Kant, las categorías constituyen la objetividad del objeto de ciencia: ellas indican cómo ha de ser pensado el objeto si es que nuestra referencia a él ha de traer consigo algo de necesidad. Sin embargo, esta objetividad consiste exclusivamente en eso, en pensar el objeto con *universalidad y necesidad*, no con *independencia* de nuestra facultad cognoscitiva (*cf.* Houlgate 2015: 27-8). Este es un punto que Hegel nota claramente: la objetividad de las categorías es, en última instancia, algo subjetivo y contingente, ya que no determinan a las cosas en sí mismas, solamente determinan cómo ellas aparecen ante nosotros —como fenómenos— desde la perspectiva de la experiencia subjetiva (*cf.* Schulting 2017: 353).

Con esto empezamos ya a adentrarnos en el ámbito de las objeciones. En ellas, se denuncia precisamente la tesis restrictiva de Kant. Para Hegel, que lo suprasensible sea “incapaz de llegar a ser reconocido por la razón” (*GuW*, 4: 316) y que ella renuncie a su ser en lo absoluto, implica la muerte de la filosofía (*cf.* *GuW*, 4: 316). Hegel critica que Kant se contente con el rol limitado que él mismo le ha asignado a la Razón como la mera forma vacía de lo empírico, ya que ella, revestida de entendimiento, debe recibir su contenido por parte de lo empírico, es decir,

por parte de aquello que es su opuesto (Schulting 2017: 345; *cf.* *GuW*, 4: 319-21). Hegel ve en esta restricción kantiana del uso de las categorías una adherencia dogmática al punto de vista del entendimiento, algo que no es propio de un verdadero filósofo crítico (Houlgate 2015: 26). Ya un par de años antes, en el escrito de *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (1801), se reprocha a la filosofía el permanecer al mero nivel del entendimiento, que únicamente “imita a la razón en su establecer absoluto, y mediante esta forma se da a sí mismo la apariencia de la razón, aunque los elementos establecidos sean en sí opuestos y, por lo tanto, finitos” (*Dif.*, 4: 13). El entendimiento, según Hegel, nos ofrece pares de conceptos opuestos absolutamente entre sí, como lo subjetivo y lo objetivo, lo material y lo formal, el concepto y la intuición, e incluso el ser y el pensar (*cf.* Houlgate 2015: 35), sin dar oportunidad a la reflexión sobre esta misma oposición. Este sería el punto de vista, según Hegel, al que Kant y, en general, la filosofía de la reflexión se adhiere constante y dogmáticamente, una filosofía que permanece al nivel de las oposiciones que el entendimiento mismo produce³, sin ponerlas en tela de juicio.

Hasta cierto punto, no obstante, Kant sí reconoce la necesidad de unidad entre estos binomios. En ese reconocimiento consiste precisamente el *espíritu* de la filosofía kantiana, que según Hegel debe ser “separado de la letra” (*cf.* *Dif.*, 4: 5), es decir, aislado de aquellos momentos de la *Crítica* en los que se sostiene que el conocimiento no puede ir más allá de los límites de nuestra experiencia. Sobre esto, nos dice Hegel:

3 Houlgate (2015) remite aquí a la *Anfibología*, especialmente a *KrV*, B322-3.

La filosofía kantiana tiene el mérito de ser idealismo en la medida en que muestra que ni el concepto por sí solo ni la intuición por sí sola son algo, ya que la intuición por sí es ciega y el concepto por sí es vacío, y la identidad finita de ambos en la conciencia, que se llama experiencia, tampoco es un conocimiento racional. Pero al declarar la filosofía kantiana ese conocimiento finito como el único posible y otorgar el ser en sí, lo positivo, precisamente a este aspecto negativo, puramente idealista, o al convertir precisamente ese concepto vacío en razón absoluta, tanto teórica como práctica, recae de nuevo en la finitud y en la subjetividad absolutas, y toda la tarea y contenido de esta filosofía consiste no en conocer lo absoluto, sino en conocer esa subjetividad, o en una crítica de la facultad de conocimiento. (*GuW* 4: 325-6)

La filosofía kantiana reconoce que, para que las intuiciones y los conceptos tengan algún significado y alberguen en sí conocimiento, es necesaria la *identidad* entre ellos. Para Hegel esta unidad debe ser pensada como una *unidad absoluta*, cuya Idea está expresada en la unidad sintética y originaria de la apercepción (*cf.* *GuW*, 4: 327). Sin embargo, aunque es el propio Kant quien plantea estos términos, la unidad entre intuición y concepto no deja de ser una unidad *relativa* (*cf.* *GuW*, 4: 320). En otras palabras, para Kant, como Hegel correctamente hace notar, la conceptualidad y el contenido empírico están conectados solo en la medida en que la naturaleza formal del entendimiento se apoya en el contenido material externo (Schulting 2017: 345). La identidad es *relativa* porque los opuestos (contenido empírico/concepto) solo son idénticos con respecto a la forma del entendimiento, punto que habremos de justificar aún con mayor detalle. Y mientras

que la identidad en este caso es relativa, la oposición es, en cambio, *absoluta* (cfr. *GuW*, 4: 320), puesto que lo empírico y lo ideal son contrapuestos como si pertenecieran a dos naturalezas totalmente opuestas entre sí. La forma del entendimiento, la *categoría*, requiere de algo dado, distinto de sí, que pueda ser sintetizado y llevado a la unidad. Sin ello, no tendría contenido ni significado alguno. La filosofía kantiana opera entonces dentro del marco de una *identidad relativa* entre materia y forma, intuición y concepto, etc., mientras que la *identidad absoluta* entre ambos permanece “como un vacío de la razón” (*GuW*, 4: 320). Esta identidad absoluta, es decir, “el ser-superado [*das absolute Aufgehobenseyn*] de la oposición” (*GuW*, 4: 325) implicaría que el concepto y su contenido, lo material y lo formal, no sean ya pensados en absoluta oposición, sino en su verdadera relación racional, incluso si esto implica no poder reducir el uno al otro (Schulking 2017: 345).

En la filosofía kantiana nos topamos, entonces, con lo que podríamos llamar una *hipostatización de la oposición absoluta*, que es precisamente el error fundamental de la filosofía de la reflexión (cfr. Schulking 2017: 346-347). En la primera versión de la deducción trascendental, Kant define al entendimiento “como una espontaneidad del conocimiento (por oposición [*im Gegensatz*] a la receptividad de la sensibilidad)” (*KrV*, A126) y que, como vimos, requiere de algo dado que pueda sintetizar y conocer. Ahora bien, sostener explícitamente que el entendimiento es lo opuesto a la sensibilidad implica, como entiende Hegel, que hay algo distinto de él, *lo dado* por medio de la intuición, que debe ser determinado por las categorías, cuyo contenido sensible las salva de ser meras formas va-

cías. En principio, esto podría no acarrear ningún problema interior. Libremente podemos decir: existen dos facultades humanas, una pasiva y otra activa, que deben interactuar entre sí para formar el conocimiento de las cosas. Además, como nuestro conocimiento versa exclusivamente sobre aquello que es dado en la sensibilidad, no hay conocimiento posible de las cosas en sí.

Según Hegel, esta postura eminentemente kantiana cae por el propio peso de sus presupuestos. Veamos por qué. En la *primera crítica*, en relación a la unidad de la apercepción, leemos de Kant:

Ahora bien, en nosotros no pueden tener lugar conocimientos, ni ninguna unidad de ellos, ni conexión de ellos entre sí, sin aquella unidad de la conciencia, [unidad] que precede a todos los *datos* de las intuiciones, y sólo con referencia a la cual es posible cualquier representación de objetos. A esta conciencia pura, originaria, invariable, la llamaré la *apercepción trascendental*. Que ella merece ese nombre, es algo que se advierte ya claramente porque aún la más pura unidad objetiva, a saber, la de los conceptos *a priori* (espacio y tiempo) es posible sólo por referencia de las intuiciones a ella. La unidad numérica de esta apercepción sirve, pues, *a priori* de fundamento de todos los conceptos, tal como la multiplicidad del espacio y del tiempo [sirve de fundamento de] todas las intuiciones de la sensibilidad. (*KrV*, A107)

Para Kant, es claro que debe haber una unidad que fundamente la síntesis que las categorías llevan a cabo. El propio concepto de *síntesis* presupone la unidad como algo lógicamente anterior a ella (*cf.* *KrV*, B §15). A esta unidad trascendental de la apercepción la llama también Kant

“la conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo”, que “es a la vez una conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos según conceptos” (*KrV*, A108). Ella hace posible la concatenación de nuestras representaciones según leyes y, así, nuestro conocimiento de experiencia (*cf.*: *KrV*, A108). Este reconocimiento de la unidad necesaria, originaria y sintética de la apercepción, es precisamente el único aspecto verdaderamente especulativo de la filosofía kantiana, su *principio*, “la unidad de sujeto y objeto”, en el que “la teoría del entendimiento ha sido apadrinada por la razón” (*Dif.*, 4: 6). En tanto unidad fundante del conocimiento, uno podría salvar la objeción presentada al inicio de nuestra exposición y leer, con Hegel, que esta unidad, al ser sintética y originaria: “no tiene que ser concebida como producto de opuestos, sino como identidad verdaderamente necesaria, originaria y absoluta de opuestos” (*GuW*, 4: 327). Aquí, la oposición sería superada gracias al fundamento sintético de la unidad de la apercepción. Si esta oposición entre sensibilidad y entendimiento fuese realmente *absoluta*, sería imposible que podamos hablar de un conjunto de representaciones como *nuestras* y mucho menos sostener conocimiento necesario de ellas. Es precisamente porque hay algo así como una unidad necesaria de la conciencia — que permite reconciliar la oposición entre lo empírico y lo formal— que los fenómenos pueden ser sintetizados con la misma necesidad en juicios particulares. La unidad sintética de la apercepción representaría precisamente la identidad absoluta entre los opuestos que la reflexión produjo, con lo que determinar sus modos de proceder, es decir, las distintas maneras en las cuales ella hace de sus partes una, sería un verdadero quehacer de la razón.

En efecto, Hegel plantea esta línea de lectura y distingue, por lo tanto, al “yo vacío” del “verdadero yo” (cfr. *GuW*, 4: 328). El argumento es el siguiente: si comprendemos que la unidad sintética de la apercepción, que Hegel identifica con la *imaginación trascendental* (cfr. *GuW*, 4: 328), es realmente el principio del conocimiento y aceptamos que en ella “lo contrapuesto es absolutamente uno” (cfr. *GuW*, 4: 328), entonces, al dividir esta unidad y reflexionar sobre sus opuestos —tarea del entendimiento—, notamos, tal y como lo hizo Kant en la *Crítica*, que uno de ellos es “el yo vacío, el concepto, y el otro la multiplicidad, el cuerpo, la materia, o lo que se quiera” (*GuW*, 4: 328). Dicho en breve, si la unidad es unidad originaria, ella debe pensarse como unidad de materia y forma, de contenido empírico y determinación conceptual, por lo que el “verdadero yo” no puede ser él mismo “vacío”, como lo eran las formas del entendimiento independientemente de su referencia a lo sensible. Es esto lo que entiende Hegel que Kant está pensando cuando en la *Crítica* se nos dice que: “mediante el Yo, como representación simple, no es dado ningún múltiple; [éste] solamente en la intuición, que es diferente de aquél, puede ser dado...” (*KrV*, B135). Tal es la audacia de Hegel aquí que, al momento de citar literalmente este pasaje, añade el adjetivo “vacío” para referirse al Yo, como si del puño y letra de Kant se tratase (cfr. *GuW*, 4: 328). Así pues, el mérito de Kant reside en haber llegado a pensar el germen de lo especulativo: el entendimiento como *triplicidad* y no como una mera forma sin contenido (cfr. *GuW*, 4: 334). Esta *triplicidad* del entendimiento la tratará mucho más adelante el propio Hegel, en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1831), donde afirma que son tres los momentos de todo lo *lógica*-

co-real, “es decir, de todo concepto o de todo lo verdadero en general”, a saber: “ α) *el abstracto* o propio del *entendimiento*; β) *el dialéctico* o *racional-negativo*; γ) *el especulativo* o *racional-positivo*” (Enz. §79).

Ahora bien, a pesar de presuntamente reconocer esta triplicidad en el ámbito del entendimiento, para Hegel, Kant no es consecuente con su logro al reconocer la unidad sintética de la apercepción como el entendimiento mismo (cfr. *KrV* A119, 127; B134, 153, 169). En otras palabras, si bien es cierto que Kant introduce una verdadera idea especulativa en su noción de la apercepción trascendental, él mismo no se adhiere a ella, ya que relocaliza este principio especulativo en el mero entendimiento (Schulting 2017: 358). Esta misma idea la expresaba Hegel ya en el escrito sobre la diferencia, donde nos dice que:

Cuando Kant mismo hace de esta identidad [la identidad sujeto-objeto], hace de la razón un objeto de la reflexión filosófica, desaparece la identidad en sí misma. Mientras que antes el entendimiento había sido abordado por la razón, ahora la razón es abordada por el entendimiento. Aquí se hace patente de qué modo rudimentario se había concebido la identidad de sujeto y objeto. La identidad de sujeto y objeto está limitada a doce puras actividades del pensamiento [...]. Fuera de las determinaciones objetivas de las categorías queda un enorme reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una esfera *a posteriori* absoluta [...]. En otras palabras: la no-identidad es elevada a principio absoluto; como no podía ser de otro modo, después de que la identidad —es decir, lo racional— le fuese quitada a la idea, al producto de la razón, y opuesta al ser absolutamente. (*Dif.*, 4: 6)

Hegel acusa aquí a Kant de una contradicción interna en su sistema, ya que se estaría afirmando al mismo tiempo que la unidad sintética originaria yace a la base de toda posible combinación de opuestos (entendimiento y sensibilidad), a la vez que se asume que *la misma facultad que establece* esta unidad sintética es también opuesta a aquello que unifica, en otras palabras, *es también uno de los opuestos en la combinación* (Schulting 2017: 361). Aquello que es el todo no puede ser al mismo tiempo una de las partes, al menos no en el mismo sentido. Kant no se ocupa de pensar la identidad absoluta entre intuición y concepto, entre lo material y lo formal —entre el ser y el pensar—, sino que permanece al mero nivel del entendimiento y restringe el legítimo uso de las categorías a la experiencia sensible. Solo porque hay un contenido dado en las formas puras de la intuición es que las categorías tienen un material que sintetizar en consonancia con la necesaria unidad de la conciencia. Esta concepción, sin embargo, tiene una gran fisura: al representar al entendimiento como necesitando de algo dado, opuesto a él, Kant absolutiza la oposición entre ambas facultades sin poder dar cuenta, entonces, de dónde viene realmente “lo dado”, es decir, *qué es esa “esfera a posteriori absoluta”*. Si todas las intuiciones se basan en afecciones (*cf.* *KrV*, B93), ¿Qué es lo que las afecta? Si realmente la sensibilidad es distinta del entendimiento, es decir, si es no-idéntica a éste, la unidad que ambos deben formar en el conocimiento permanece como algo totalmente incomprensible (*cf.* *GuW*, 4: 332). En cambio, si hay realmente una identidad entre lo dado sensible y la conceptualidad formal, en la medida en que la unidad sintética de la apercepción posibilita esta identidad en el legítimo uso de las categorías, es porque la

oposición nunca fue absoluta y lo dado no es realmente distinto de la unidad originaria de la conciencia.

II

Ahora bien, uno podría tratar de esbozar una serie de ‘salidas kantianas’ a estas objeciones planteadas por Hegel. Para empezar, tenemos la crítica a la tesis restrictiva de Kant, que implica que las categorías son vacías si se las considera independientemente de su esquema y su contenido sensible, por lo que el conocimiento es solo conocimiento de los objetos de experiencia. Por un lado, es cierto que las categorías establecen la *objetividad del objeto* (cfr. Schulting 2017: 353; cfr. *KrV*, B137). Por el otro, en cambio, ellas no se instancian en este objeto como si de una cosa en sí misma o de algo totalmente distinto de ellas se tratase. Es decir, las categorías solo permiten conocer cómo el objeto puede sernos dado *necesariamente*, con lo que se cumpliría el criterio de objetividad científica sin que tengamos que pretender un conocimiento de la cosa independientemente de nuestro pensamiento. En Kant, el objeto es una función de síntesis del entendimiento (cfr. *KrV*, A103-110). Las categorías se aplican a fenómenos, es decir, al múltiple de representaciones sensibles dadas en la intuición y solamente porque pertenecen a la forma del sentido interno es que pueden ser sintetizadas con necesidad.

Hegel reconoce aquí un problema grave: la filosofía crítica, aun cuando somete a investigación “el valor de los *conceptos del entendimiento* utilizados por la metafísica [...] no entra, sin embargo, en el *contenido* mismo de estas determinaciones del pensamiento [...] sino que las

contempla con arreglo a la oposición entre *subjetividad* y *objetividad* en general”, por lo que no piensa a la objetividad más que en la mera forma de lo *universal y necesario*, es decir, como determinaciones *a priori* del pensamiento (Enz., §41). En el fondo, estas categorías no terminan por reflejar otra cosa que una concepción *subjetiva* de la objetividad, frente a la cual queda desconocida la cosa en sí. Como las categorías tienen su fuente en la unidad sintética de la apercepción, que Kant identifica con la facultad —subjetiva— del entendimiento, ellas no pueden pensar lo que algo *es* como independiente del pensar. Es este último precisamente el sentido de objetividad que a la filosofía crítica se le escapa: que aquello que determina la objetividad del objeto no pueda realmente pensarlo tal y como es en sí mismo es una contradicción manifiesta.

Sin embargo, debemos tener cuidado al mezclar, como parece aquí hacer Hegel, la noción de *cosa en sí* con la de *objeto de conocimiento*, siendo este último el punto de referencia de las categorías. Tomemos el siguiente pasaje de Kant, objeto de debate en la literatura secundaria (cfr. Houlgate 2015; Ameriks 2015):

Si los objetos de los que se ocupa nuestro conocimiento fueran cosas en sí mismas, no podríamos tener conceptos *a priori* de ellos. Pues ¿de dónde íbamos a obtenerlos? Si los tuviésemos del objeto (sin investigar aquí otra vez cómo éste podría llegar a sernos conocido) nuestros conceptos serían meramente empíricos, y no conceptos *a priori*. Si los tuviésemos de nosotros mismos, entonces aquello que está sólo en nosotros no puede determinar la manera de ser de un objeto diferente de nuestras representaciones. (KrV, A129)

Si entendemos el término ‘determinar’ [*bestimmen*] simplemente como ‘especificar un contenido’, entonces, en efecto, tendríamos evidencia textual para justificar la crítica hegeliana de que no podemos conocer nada distinto de nosotros y que, en consecuencia, la objetividad termina siendo subjetiva (*cf.* Ameriks 2015: 57). No obstante, el texto no ofrece únicamente esa posibilidad. Cuando hablamos aquí de determinar un objeto, podríamos entender, sin miedo a equivocarnos, que Kant está hablando específicamente de un objeto de conocimiento —valga señalar que este pasaje se encuentra al final de la deducción A, que ha entendido *objeto* [*Gegenstand*] primordialmente en ese sentido—. Con ello, la cuestión no sería si los conceptos puros del entendimiento pueden ser verdaderos en relación a las cosas en sí mismas, sino si acaso tenemos razones suficientes para sostener que nuestros conceptos *a priori* pueden legitimar su pretensión de conocimiento sobre una cosa concreta y decirnos, por ejemplo, que ella es una sustancia en lugar de un accidente (Ameriks 2015: 58). Para Kant, restringir el conocimiento a los límites de la experiencia, lejos de una actitud dogmática o acrítica, responde a la inquietud de asegurar realmente su pretensión de verdad.

Aunque quizás podamos salvar a Kant de este tipo de críticas refugiándonos en los modestos límites de la *Ana-lítica trascendental*, sería insensato de nuestra parte no confrontar la que parece ser una de las objeciones más fuertes por parte de Hegel: el problema de la unidad en la filosofía kantiana, que si bien aquí se ha abordado desde la absoluta oposición entre sensibilidad y entendimiento, se extiende hasta el problema de la división de la filoso-

fía en *teórica* y *práctica*. Hegel llega a las contradicciones mencionadas en la sección anterior al ir más allá del texto y distinguir el ‘yo vacío’ del ‘verdadero yo’, una distinción que no se encuentra en el propio cuerpo de la *Crítica*. Esto último podría servirnos como piedra de toque para determinar en qué medida Hegel malinterpreta la posición kantiana. Al distinguir al ‘yo vacío’ del ‘verdadero yo’, lo que hace Hegel es separar a la imaginación trascendental del entendimiento, sosteniendo que la primera es el verdadero principio —la Idea especulativa—, mientras que el segundo es mera forma vacía. Así, la idea de una síntesis *a priori* como principio pasa de la perspectiva formal del entendimiento —que es la que Kant adopta en la deducción y según la cual restringe el uso legítimo de las categorías— a la de una síntesis *absoluta* que combina forma y materia *en sí mismos* (Schulting 2017: 361).

Hegel parece combinar la tesis general de la *Analítica trascendental*, que hay principios *a priori* que permiten determinar con necesidad las realidades espaciotemporales, con aquella de la *Dialéctica trascendental*, i.e., que el ámbito espaciotemporal no tiene un estatus ontológico último, por lo que aquello que las cosas sean en sí mismas no pueden serlo materialmente (Ameriks 2000: 274). Las combina, decimos, porque de la posibilidad de determinar *a priori* la experiencia a través de conceptos puros, deriva la necesidad de que esa determinación descansa sobre un fundamento ontológico superior en el que se resuelva la oposición entre sensibilidad y entendimiento *en general*. Así pues, *sea que se pretenda o no un conocimiento científico*, toda unión es ya un producto de este principio, de la necesaria unidad de la conciencia. Aquí, la

unidad sintética de la apercepción —la imaginación trascendental— sería representada como principio ya no solo del conocimiento científico, sino de la experiencia en su totalidad.

Justamente en este punto es que la crítica hegeliana se desvía de la propuesta kantiana. Para Kant, la tesis de una unidad de la apercepción parece ser condicional: solo en la medida en que el múltiple dado en la intuición es unificado por un acto del entendimiento, hay unidad necesaria en este múltiple (Schulting 2017: 361). Cuando oímos una pieza musical clásica, por ejemplo, sin tener ni idea de su composición y complejidad, no hay en esa experiencia una síntesis necesaria de nuestras representaciones, por lo que no es posible conocimiento alguno ni unidad necesaria de la conciencia. La unidad sintética es solamente la referencia a la identidad numérica y necesaria del Yo *en el conocimiento* científico, que sirve precisamente de fundamento de la unidad del objeto. Para Hegel, en cambio, la unidad originaria estaría presente en la sensibilidad *en general*, por lo que lo dado no viene de fuera como si de algo absolutamente opuesto se tratase; lo dado, en cambio, es producto de la absoluta identidad de la conciencia consigo misma, o, en términos kantianos, de la *espontaneidad* del pensamiento. De aquí se siguen tesis posteriores de Hegel, como que el contenido material no es otra cosa que una determinación (negativa) *de la conciencia*.

A nuestro juicio, estas salidas kantianas que hemos esbozado no terminan de sobreponerse a la crítica de Hegel. Aún si nos movemos dentro del marco teórico kantiano y sus aparentemente modestas pretensiones, se nos

presentan problemas casi irresolubles. Aceptar que la unidad sintética de la apercepción es un elemento constitutivo únicamente del conocimiento deja abierta la pregunta acerca de cómo esta experiencia científica puede unificarse con la experiencia en general. Además, sigue en pie el énfasis hegeliano en la oposición entre entendimiento y sensibilidad. Por mucho que podamos pensar la unidad entre el contenido sensible y la conceptualidad formal de manera meramente relativa, esta unidad *debe* resolverse en una identidad absoluta entre ambos elementos, tal y como lo expresa la necesidad de una unidad originaria. Si la oposición no se resuelve en esta identidad, la relación entre ambos permanece como algo totalmente incomprensible para nosotros. La deducción trascendental llega a reconocer este principio, pero se aleja de él en sus consecuencias. Más aún, sostener que el entendimiento es lo determinante y la sensibilidad lo determinado, como hace Kant, es decir, aprehenderlos a ambos abstractamente según su forma, es ya una distinción del entendimiento (*cf.* Houlgate 2015: 34-35). Si, con Kant, permanecemos a este nivel y restringimos el uso de las categorías a la aplicación sobre su opuesto, no hacemos más que aceptar dogmáticamente esta división entre sensibilidad y entendimiento como si de entidades abstractas se tratasen, cuando la única solución posible a esta oposición nos muestra claramente que “las formas kantianas de la intuición y las formas del pensar no se encuentran para nada separadas como facultades particulares aisladas, según se las suele representar” (*GuW*, 4: 327). La distinción es meramente analítica y todo análisis presupone una síntesis (*cf.* *KrV*, B130). Definir al entendimiento como facultad espontánea de la mente y

a la sensibilidad como su contraparte receptiva implica que ambos solo existen realmente en su mutua relación.

Para Hegel, en consecuencia, Kant no es lo suficientemente crítico en su filosofía trascendental. Al establecer como punto de partida que nuestro pensamiento requiere de algo dado, que se expresa mínimamente en juicios y que de esos juicios se derivan las categorías como funciones lógicas de su unidad en relación con una intuición empírica distinta de ellas, Kant permanece siervo frente a la autoridad del entendimiento, cuyas distinciones se manifiestan como opuestas entre sí. Una filosofía *realmente crítica* no puede partir de distinciones como sujeto-objeto, materia-forma o asumir que la expresión mínima del pensamiento es el juicio (Houlgate 2015: 39). El único punto de partida que puede tomar una ciencia como la filosofía es el mero pensamiento del ser indeterminado, la mera idea de que el pensamiento *es*, la *inmediatez simple*: “ser, nada más” (*WdL*, 12: 33). Solo una premisa tal puede constituir el punto de partida de la filosofía, de una *Ciencia de la lógica*.

Bibliografía

Ameriks, K. (2000). Hegel’s Critique of Kant’s Theoretical Philosophy. En K. Ameriks, *Kant and the Fate of Autonomy. Problems in Appropriation of the Critical Philosophy*, 267-308. Cambridge University Press.

Ameriks, K. (2015). Some Persistent Presumptions of Hegelian Anti-Subjectivism. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume LXXXIX*: 43-60.

Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica: La lógica objetiva (1812 - 1813)*. Vol. 1 (F. Duque, Ed.; F. Duque, Trad.). Abada Editores.

Hegel, G. W. F. (2012). *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling: con relación a las contribuciones de Reinhold a una visión de conjunto accesible del estado de la filosofía al comienzo del siglo XIX (primer cuaderno)*. Prometeo Libros.

Hegel, G. W. F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas, 1830* (R. Valls Plana, Ed.; R. Valls Plana, Trans.). Abada Editores.

Hegel, G. W. F. (2022). *Creer y saber: o la Filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte* (M. d. C. Paredes Martín, Ed.; M. d. C. Paredes Martín, Trans.). Ediciones Sígame.

Houlgate, S. (2015). Hegel's Critique of Kant. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume LXXXIX*: 21-41.

Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Ed.; M. Caimi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Schulting, D. (2017). On Hegel's Critique of Kant's Subjectivism in the Transcendental Deduction. In *Kant's Radical Subjectivism: Perspectives on the Transcendental Deduction*. Springer International Publishing.

Palabras finales y cierre del ciclo de conferencias, a cargo del Comité Organizador

Con estas consideraciones se da por concluido el I Simposio de Idealismo Alemán en conmemoración del natalicio de Hegel. Las jornadas realizadas han confirmado la vigencia del estudio sistemático de la filosofía y la necesidad de sostener espacios de lectura rigurosa, discusión conceptual y mediación crítica del pensamiento. Queda así establecido este encuentro como un punto de referencia para futuras instancias de investigación, diálogo y formación filosófica, en la convicción de que el trabajo del concepto continúa siendo una tarea abierta.

Actas del I Simposio de Idealismo Alemán en conmemoración del natalicio de Hegel

El I Simposio de Idealismo Alemán se desarrolló en el marco de la conmemoración del natalicio de Hegel con el objetivo de examinar, desde una perspectiva crítica y sistemática, los núcleos conceptuales que estructuran la tradición del Idealismo Alemán. Las conferencias y ponencias reunidas en este volumen abordan problemas fundamentales como la racionalidad sistemática, la historicidad del espíritu, la libertad y la articulación entre naturaleza, subjetividad y orden ético-político.

Las actas aquí consignadas dan cuenta de un espacio de discusión filosófica orientado a la evaluación de la vigencia teórica del idealismo en el pensamiento contemporáneo. Este libro ofrece así un aporte al debate académico actual, reafirmando la productividad conceptual del Idealismo Alemán como marco para la comprensión crítica de nuestra época.

ISBN: 978-612-99188-8-4



9 786129 991888 4



**HERALDOS
EDITORES**