

# Hegel y el círculo de las ciencias

Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel

# Hegel e o círculo das ciências

Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel

# Hegel and the Circle of Sciences

Proceedings of the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy

  
**FILORED**



**Miguel Giusti**  
**Thomas S. Hoffmann**  
**Agemir Bavaresco**  
(Eds.)

**Vol. I**



Editora Fundação Fênix

La conmemoración de los 250 años del nacimiento de Hegel fue una ocasión propicia, en muchas partes del mundo, para debatir sobre la original interpretación que el pensador alemán le dio al sentido, a la tarea y a la construcción sistemática de la filosofía. Lo fue también para FILORED, la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía, que organizó, del 31 octubre al 4 noviembre del 2022, el III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel en las ciudades de Lima y Cusco, Perú. Responsable de la organización fue la Pontificia Universidad Católica del Perú. El tema general fue “Hegel y el círculo de las ciencias”. Consignamos en este volumen las actas de dicho Congreso en español, portugués e inglés. Confiamos en que el fructífero intercambio de ideas que ponemos aquí en manos de los lectores, animado por el espíritu de Hegel y el de los dioses andinos, nos alienten a *comprender* de manera más lucida *nuestra época en pensamientos*.

A comemoração do 250º aniversário do nascimento de Hegel foi uma ocasião apropriada em muitas partes do mundo para discutir a interpretação original que o pensador alemão deu ao significado, à tarefa e à construção sistemática da filosofia. Este foi também o caso da FILORED, a Rede Germano-Latino-Americana de Investigação e Estudos Doutoraes em Filosofia, que organizou, de 31 de outubro a 4 de novembro de 2022, o III Congresso Germano-Latino-Americano sobre a Filosofia de Hegel nas cidades de Lima e Cusco, Peru. A responsável pela organização foi a Pontificia Universidad Católica del Perú. O tema geral foi “Hegel e o círculo das ciências”. Entregamos neste volume as atas do referido Congresso em espanhol, português e inglês. Esperamos que o frutuoso intercâmbio de ideias que aqui colocamos nas mãos dos leitores, animados pelo espírito de Hegel e o dos deuses andinos, nos encoraje a *compreender* mais lucidamente o *nosso tempo em pensamento*.

The commemoration of the 250th anniversary of Hegel's birth was a propitious occasion, in many parts of the world, to debate the original interpretation that the German thinker gave to the meaning, the task and the systematic construction of philosophy. It was also for FILORED, the German-Latin American Network of Research and Doctorate in Philosophy, which organized, from October 31 to November 4, 2022, the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy in the cities of Lima and Cusco, Peru. Responsible for the organization was the Pontifical Catholic University of Peru. The general theme was “Hegel and the Circle of Sciences”. We consign in this volume the proceedings of said Congress in Spanish, Portuguese, and English. We trust that the fruitful exchange of ideas that we place here in the hands of readers, animated by the spirit of Hegel and that of the Andean gods, will encourage us to *understand* more lucidly *our time in thoughts*.



Editora Fundação Fênix



**Hegel y el círculo de las ciencias**

**Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel**

**Vol. I**

**Hegel e o círculo das ciências**

**Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel**

**Vol. I**

**Hegel and the Circle of Sciences**

**Proceedings of the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy**

**Vol. I**

# Série Filosofia

## Conselho Editorial

---

### Editor

Agemir Bavaresco

### Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel  
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

### Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral  
Cleide Calgaro  
Draiton Gonzaga de Souza  
Evandro Pontel  
Everton Miguel Maciel  
Fabián Ludueña Romandini  
Fabio Caprio Leite de Castro  
Fabio Caires Coreia  
Gabriela Lafetá  
Ingo Wolfgang Sarlet  
Isis Hochmann de Freitas  
Jardel de Carvalho Costa  
Jair Inácio Tauchen  
Jozivan Guedes  
Lenno Francisco Danner

Lucio Alvaro Marques  
Nelson Costa Fossatti  
Norman Roland Madarasz  
Nuno Pereira Castanheira  
Nythamar de Oliveira  
Orci Paulino Bretanha Teixeira  
Oneide Perius  
Raimundo Rajobac  
Renata Guadagnin  
Ricardo Timm de Souza  
Rosana Pizzatto  
Rosalvo Schütz  
Rosemary Sadami Arai Shinkai  
Sandro Chignola  
Thadeu Weber

**Miguel Giusti  
Thomas S. Hoffmann  
Agemir Bavaresco  
(Editores)**

**Hegel y el círculo de las ciencias  
Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel  
Vol. I**

**Hegel e o círculo das ciências  
Atas do III Congresso Germano-Latinoamericano sobre a Filosofia de Hegel Vol.  
I**

**Hegel and the Circle of Sciences  
Proceedings of the III German-Latin American Congress on Hegel's Philosophy  
Vol. I**



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2023

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Design de portada: Gisella Scheuch  
Motivo: Botella Búho, Moche I, cerâmica moldeada, MUCEN-BCRP  
Foto: Daniel Giannoni

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –  
[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



*Série Filosofia – 118*

#### Catálogo na Fonte

H463 Hegel y el círculo de las ciencias [recurso eletrônico] : Actas del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel / Miguel Giusti, Thomas S. Hoffmann, Agemir Bavaresco (Editores). – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2023.  
v. 1 (Série Filosofia ; 118)

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>  
ISBN 978-65-5460-062-0  
DOI <https://doi.org/10.36592/9786554600620>

1. Filosofia. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. I. Giusti, Miguel (ed.). II. Hoffmann, Thomas S. (ed.). III. Bavaresco, Agemir (ed.).

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

## ÍNDICE

<b>Introducción</b>	
Los editores .....	11
<b>Introdução</b>	
Editores .....	17
<b>Introduction</b>	
Editors .....	23
<b>I</b>	
<b>HEGEL Y EL SABER FILOSÓFICO</b>	
<b>HEGEL E O SABER FILOSÓFICO</b>	
<b>HEGEL AND PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE</b> .....	29
<b>Epistemic Self-Determination. On the Idea of Science and Cognition in Hegel</b>	
Thomas Sören Hoffmann .....	31
<b>Science and Knowledge in Hegel's Philosophy</b>	
Luca Illetterati .....	49
<b>Is Existence Thinkable? Some Aspects of the Schelling-Hegel Debate</b>	
Gilles Marmasse .....	69
<b>El tejido de Penélope, o la comprensión de la propia época en pensamientos</b>	
Miguel Giusti .....	85
<b>El problema de la diferencia entre teoría y praxis en la filosofía de Hegel</b>	
Héctor Ferreiro .....	105
<b>¿Deducir el concepto? Impacto y transformación de una noción clave del idealismo trascendental de Kant en el idealismo especulativo de Hegel</b>	
Hardy Neumann .....	131
<b>La historicidad de la razón fenomenológica versus la razón idealista</b>	
Víctor Duplancic .....	155
<b>The Triple Reading of Hegel's Speculative System of Science</b>	
Rosemary R.P. de Lerner .....	165
<b>Hegel y la ciencia de los círculos. Reflexiones enciclopédicas sobre el saber en sentido especulativo</b>	
Pedro Sepúlveda Zambrano .....	181

<b>To Say, to Show, to Speculate. Hegel, Kant, and Wittgenstein on Restrictions and Limits of Thinking</b>	
Andrej Sascha Peter .....	195

**II**

<b>HEGEL Y LA CIENCIA DE LA LÓGICA</b>	
<b>HEGEL E A CIÊNCIA DA LÓGICA</b>	
<b>HEGEL AND THE SCIENCE OF LOGIC</b> .....	215

<b>Logic and Science in Hegel's Logic of Measure</b>	
Stephen Houlgate .....	217

<b>A <i>Ciência da lógica</i> como ciência dos processos</b>	
Michela Bordignon .....	235

<b>Idealidad</b>	
Sergio Pérez Cortés .....	257

<b>Three Arguments for Three Moments of the Concept</b>	
Christopher Yeomans.....	267

<b>El inicio (<i>Anfang</i>) en la exposición de la idea absoluta</b>	
Jorge Eduardo Fernández .....	279

<b>Hegel's <i>Science of Logic</i> as Theory of Sense <i>Avant La Lettre</i></b>	
<b>Plea for a Re-Explication of Hegel's Logic Rooting in the Notion of "Sense"</b>	
Julian Hensold.....	291

<b>Conceptualizing Nature. Cognition and Comprehension in the Introductions to Hegel's Lectures on the <i>Philosophy of Nature</i></b>	
Giuliano Infantino .....	309

<b>Objetividad y destino en la <i>Ciencia de la lógica</i></b>	
Sergio Montecinos Fabio .....	321

**III**

<b>HEGEL Y LAS CIENCIAS DEL HOMBRE</b>	
<b>HEGEL E AS CIÊNCIAS DO SER HUMANO</b>	
<b>HEGEL AND THE HUMAN SCIENCES</b> .....	345

<b>The Sick Soul. Anthropology and Natural Philosophy in Hegel's <i>Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline</i> and the Lecture Notes</b>	
Annette Sell.....	347



<b>“Todo tiene su fundamento”. La mediación real y su primera explicación en la <i>Ciencia de la lógica</i> de Hegel</b>	
Max Gottschlich.....	363
<b>El nacimiento de la Antropología en el sistema filosófico de Hegel a la luz de la digresión entre Jena y Núremberg</b>	
Andrés Ortigosa.....	379
<b>La Antropología de Hegel. <i>Naturgeist</i> como concepto biológico de la condición humana</b>	
Fernando Huesca Ramón.....	395
<b>Hegel y la ecología</b>	
Antonio Pérez Valerga.....	409
<b>Formation (<i>Bildung</i>), Philosophy and Ethics at School, from the Perspective of Hegel</b>	
Mijail Mendoza Escalante .....	423
<b>La gran <i>Lógica</i> de Hegel y la filosofía del lenguaje</b>	
Heinrich Helberg Chávez.....	443
<b>Una interpretación no metafísica de la metafísica hegeliana</b>	
Chong-Fuk Lau .....	453
<b>Tristes Trópicos – Triste Ártico: La razón como principio activo de la naturaleza</b>	
Martin Albert Persch.....	473
<b>Índice alfabético de autores.....</b>	<b>489</b>
<b>Índice alfabético de autores.....</b>	<b>489</b>
<b>Alphabetical Index of Authors.....</b>	<b>489</b>



## Introducción

La conmemoración de los 250 años del nacimiento de Hegel fue una ocasión propicia, en muchas partes del mundo, para debatir sobre la original interpretación que el pensador alemán le dio al sentido, a la tarea y a la construcción sistemática de la filosofía. Lo fue también para FILORED, la Red Germano-Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía, que debía organizar, precisamente en el año 2020, el III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel en el Perú, en las ciudades de Lima y Cusco. Nos animaba el propósito de tematizar la relación de la filosofía con las otras figuras del saber humano, especialmente con aquellas que poseen pretensiones de científicidad. Es sabido que Hegel mismo sostuvo que la filosofía debía dejar de ser simplemente "amor a la sabiduría" para convertirse en "saber efectivo" o en "ciencia". A partir de una comprensión dialéctica de las categorías del pensamiento y del método de las ciencias particulares, la totalidad del saber debía desarrollarse en un "círculo de círculos", focalizado en la filosofía y en las ciencias filosóficas, pero abierto asimismo al diálogo con las demás ciencias.

Por eso mismo, nuestro congreso se proponía hacer un balance y someter a discusión la actualidad de esta empresa teórica, anunciando como su tema central "Hegel y el círculo de las ciencias". En muchos ámbitos de la discusión filosofía, pero también en los debates epistemológicos contemporáneos de las más diversas ciencias, se deja sentir, en efecto, el eco de las grandes intuiciones de la filosofía de Hegel, ya sea en la conciencia de la historicidad del pensar, o ya sea en la dimensión social, comunitaria, de la racionalidad; tanto en la concepción que tenemos de la historia del arte o la filosofía, como en el cuestionamiento de los principios de la modernidad o en los fundamentos de una era postmoderna.

Pero el congreso se vio afectado por la inesperada sucesión de acontecimientos en el mundo al inicio del 2020 y solo pudo realizarse dos años más tarde, luego de un tiempo largo de preparativos y de tropiezos de toda índole. A las arduas fatigas del *concepto* se sumaron fatigas de otra naturaleza: la insospechada y fatal epidemia mundial, las continuas crisis políticas y culturales en el mundo entero, y últimamente el peligro latente de las consecuencias de una guerra en el

corazón del continente europeo. Hemos vivido, aún vivimos, tiempos verdaderamente apocalípticos.

La pandemia detuvo el tiempo, como es sabido, y con él todos los proyectos. Cabe decir que nos fue tan difícil tomar la decisión de suspender y postergar el congreso, como nos lo fue, un año más tarde, retomar la iniciativa y decidir llevarlo a cabo. Porque aún entonces se sucedían las variantes del virus, se mantenían las restricciones sanitarias y a los flujos aéreos por doquier y no había certeza sobre la viabilidad de realizar el encuentro en forma presencial. Hubo felizmente una buena cantidad de especialistas que acogió con entusiasmo la invitación y se comprometieron a asistir, con el ánimo de indagar también cómo podía percibirse el vuelo del ave de Minerva en los Andes del Perú.

Hemos aludido a los tiempos apocalípticos. Pero, si nos transportamos a la época de Hegel y a los años que le tocó vivir, hallaríamos sin duda una serie de similitudes históricas. No solo fueron, aquellos, años de revoluciones y cambios profundos en la sociedad, sino también años de reformas y contrarreformas, de *corsi e ricorsi*, que llevaron al propio Hegel a preguntarse, al final de su vida, cómo era posible que se sucedieran sin cesar los conflictos entre la libertad individual y la organización de la sociedad. Comentó por eso que esa *colisión*, ese problema sería el que enfrentaría continuamente la historia y el que habría de resolverse en tiempos venideros. Ni siquiera la epidemia estuvo fuera de su horizonte vital, pues él mismo pagó con su vida el tributo de su temprana desaparición.

Fue en ese contexto turbulento que Hegel produjo su monumental obra, confiando en descubrir el aliento de un nuevo espíritu a través de las contradicciones del presente y con la esperanza de dejarnos en herencia una forma distinta de hacer filosofía, con conciencia histórica, talante hermenéutico y búsqueda de libertad. Es sobre la vasta gama de temas de los que se compone su sistema que reflexionamos en esos días en una muy nutrida secuencia de sesiones. Y lo hicimos en dos sedes, como fue nuestro plan inicial, porque queríamos que los debates se alimentasen también del espíritu de la cultura andina autóctona y de sus encuentros y desencuentros con la cultura occidental, siguiendo un hilo conductor de la filosofía de la historia del propio Hegel.

El III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel tuvo lugar, finalmente, del 31 octubre al 4 noviembre del 2022, los primeros tres días en la ciudad de Lima, en el campus de la Pontificia Universidad Católica del Perú (responsable de la organización) y los últimos dos días en la ciudad del Cusco, en las instalaciones de la Universidad de San Antonio Abad de dicha ciudad, que colaboró en su realización. El programa del Congreso estuvo dividido en doce secciones temáticas, a saber: I: Hegel y el saber filosófico; II: Hegel y la ciencia de la lógica; III: Hegel y la historia de la filosofía; IV: Hegel en el contexto de la filosofía clásica alemana; V: Hegel y las ciencias de la naturaleza; VI: Hegel y las ciencias del hombre; VII: Hegel y el derecho; VIII: Hegel y la filosofía de la historia; IX: Hegel y el arte; X: Hegel y la religión; XI: Hegel y la pluralidad de saberes y formas del saber; XII: Hegel y sus críticos. En la presente publicación de las actas, se ha mantenido, en líneas generales, la subdivisión temática del Congreso, pero reduciendo y agrupando ligeramente las secciones a fines de una presentación más equilibrada de las contribuciones.

Participaron en el Congreso más de 100 conferencistas o ponentes, de 20 nacionalidades diferentes, siguiendo en ello la tradición de los dos congresos anteriores de FILORED, realizados en Buenos Aires (2014) y en Valparaíso (2017), que tuvieron dimensiones similares. Y, al igual que en esos dos casos, ofrecemos en esta ocasión una publicación digital de las actas con las comunicaciones de la mayoría de los participantes, en español, portugués e inglés. Paralelamente, se publicará, en lengua alemana y en forma impresa, en la editorial Duncker & Humblot de Berlín, una selección de contribuciones.

Tuvimos, en el Congreso del Perú, dos eventos especiales, acordados por decisión de la asamblea de FILORED. En primer lugar, la celebración de un homenaje a un filósofo latinoamericano que ha contribuido de manera especialmente significativa al estudio y la difusión de la filosofía de Hegel en América Latina. Concedimos de común acuerdo esta distinción al profesor Jorge Aurelio Díaz, de Colombia. Y le rendimos homenaje durante la realización del Congreso. En segundo lugar, se convocó a un Concurso de Ensayo internacional entre jóvenes investigadores sobre el tema "Hegel y América Latina". El ensayo ganador del Concurso fue "*Pese a Hegel – vía Hegel. Sobre dos modos de recepción de la filosofía*

especulativa en América Latina", cuyo autor es Pedro Sepúlveda Zambrano. Su trabajo es publicado en el presente volumen de actas del Congreso.

Como Anexo del presente volumen, y a manera de recordatorio para los participantes y de información para los lectores, incluimos el Programa final del Congreso. En el mismo sentido, ofrecemos a los lectores el acceso al registro fotográfico del evento a través del siguiente enlace: [Archivo fotográfico del Congreso](#).

Hay muchas personas e instituciones a las que debemos agradecer por habernos ayudado a hacer posible el Congreso en las difíciles circunstancias en que tuvo lugar. Agradecemos, en primer lugar, a los coordinadores de las universidades miembros de FILORED, por su respaldo y su colaboración. Aunque la Red sigue creciendo, al momento de la realización del Congreso eran 12 universidades las que formaban parte de ella: la FernUniversität in Hagen, la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, la Ruhr-Universität Bochum, la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, la Universidade Federal do Ceará, la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad Autónoma Metropolitana de México, la Universidad Diego Portales, la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidade Federal de São Carlos. Agradecemos igualmente a todos los colegas, especialistas en Hegel provenientes de muchas partes del mundo, por haber aceptado nuestra invitación y desafiado los riesgos para tener un encuentro presencial en un lugar para muchos lejano.

En la universidad que fue responsable y sede de la organización del Congreso, así como de la preparación de la publicación de sus actas, la Pontificia Universidad Católica del Perú, contamos con la colaboración solidaria y eficaz de toda la red de instancias académicas y administrativas involucradas en estas tareas, como el Vicerrectorado de Investigación, el Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel, el Departamento de Humanidades y el Centro de Estudios Filosóficos. Fue en especial éste último, bajo la dirección de Mariana Chu, el que tuvo a su cargo la supervisión y la ejecución general del entero Congreso, gracias a la amable y eficiente labor de Bárbara Bettocchi y Eliana Mera. Agradecemos igualmente a la Universidad de San Antonio Abad del Cusco, al Istituto Italiano di

Cultura de Lima, a la Embajada de Francia en el Perú y a las diversas instancias académicas y culturales de Alemania que colaboran en el sostenimiento de FILORED.

Muchas otras personas, instituciones, profesores y estudiantes han cooperado en la realización del Congreso. Debemos mencionar en especial al equipo de estudiantes voluntarios del Grupo Hegel de nuestra universidad, a Rodrigo Ferradas, editor y traductor de la gran mayoría de textos del congreso, y a Gisella Scheuch, nuestra diseñadora gráfica, quien preparó todas las piezas del Congreso, así como la portada del presente libro. Finalmente, un equipo editorial compuesto por miembros del Grupo Hegel (Claudia Aponte, Josimar Castilla, Julio Marchena, Carlos Schoof y Martín Valdez) se ha hecho cargo del trabajo de edición de las contribuciones del presente volumen. Vaya a todos ellos nuestro agradecimiento.

Confiamos en que el fructífero intercambio de ideas que ponemos aquí en manos de los lectores, animado por el espíritu de Hegel y el de los dioses andinos, nos alienten a *comprender* de manera más lucida *nuestra época en pensamientos*.

*Miguel Giusti*

*Thomas Sören Hoffman*

*Agemir Bavaresco*

(editores)





## Introdução

A comemoração do 250º aniversário do nascimento de Hegel foi uma ocasião apropriada em muitas partes do mundo para discutir a interpretação original que o pensador alemão deu ao significado, à tarefa e à construção sistemática da filosofia. Este foi também o caso da FILORED, a Rede Germano-Latino-Americana de Investigação e Estudos Doutorais em Filosofia, que deveria organizar o 3º Congresso Teuto-Latino-Americano de Filosofia de Hegel no Peru, nas cidades de Lima e Cusco, no ano de 2020. O nosso objetivo era discutir a relação entre a filosofia e outras formas de conhecimento humano, especialmente aquelas que têm pretensões à cientificidade. É sabido que o próprio Hegel defendia que a filosofia deveria deixar de ser apenas "amor à sabedoria" para se tornar "conhecimento efetivo" ou "ciência". Com base numa compreensão dialética das categorias do pensamento e do método das ciências particulares, a totalidade do conhecimento deveria desenvolver-se num "círculo de círculos", centrado na filosofia e nas ciências filosóficas, mas também aberto ao diálogo com as outras ciências.

Por isso mesmo, o nosso congresso pretendeu fazer um balanço e discutir a atualidade deste empreendimento teórico, anunciando como tema central "Hegel e o círculo das ciências". Em muitos domínios da discussão filosófica, mas também nos debates epistemológicos contemporâneos nas mais diversas ciências, pode sentir-se o eco das grandes intuições da filosofia de Hegel, seja na consciência da historicidade do pensamento, seja na dimensão social e comunitária da racionalidade; seja na nossa conceção da história da arte ou da filosofia, seja no questionamento dos princípios da modernidade ou nos fundamentos de uma época pós-moderna.

Mas o congresso foi afetado pela sucessão inesperada de acontecimentos no mundo no início de 2020 e só pôde ser realizado dois anos mais tarde, após um longo período de preparativos e contratempos de todos os tipos. Às árduas dificuldades do conceito, juntaram-se dificuldades de outra natureza: a insuspeita e fatal epidemia global, as contínuas crises políticas e culturais em todo o mundo e, mais recentemente, o perigo latente das consequências de uma guerra no coração do

continente europeu. Vivemos, e continuamos a viver, tempos verdadeiramente apocalípticos.

A pandemia fez parar o tempo, como é sabido, e com ele todos os projetos. É preciso dizer que foi tão difícil para nós tomar a decisão de suspender e adiar o congresso como foi para nós, um ano mais tarde, tomar a iniciativa e decidir realizá-lo. Porque, já nessa altura, havia ainda variantes do vírus, restrições sanitárias e fluxos aéreos por todo o lado, e não havia certezas quanto à viabilidade de realizar a reunião presencialmente. Felizmente, um bom número de especialistas aceitou com entusiasmo o convite e comprometeu-se a participar, com o objetivo de investigar também como o voo da ave de Minerva podia ser percebido nos Andes peruanos.

Aludimos a tempos apocalípticos. Mas se nos transportássemos para o tempo de Hegel e para os anos que ele viveu, encontraríamos, sem dúvida, uma série de semelhanças históricas. Não foram apenas anos de revoluções e de mudanças profundas na sociedade, mas também anos de reformas e contra-reformas, de *corsi e ricorsi*, que levaram o próprio Hegel, no final da sua vida, a perguntar-se como era possível que os conflitos entre a liberdade individual e a organização da sociedade pudessem continuar. Por isso, observou que esta colisão, este problema é o que confronta continuamente a história e que ela deve resolver nos tempos vindouros. Mesmo a epidemia não estava fora do horizonte da sua vida, pois ele próprio pagou com a sua vida o tributo da sua morte prematura.

Foi neste contexto turbulento que Hegel produziu a sua obra monumental, na esperança de descobrir o sopro de um novo espírito através das contradições do presente e na esperança de nos deixar em herança uma forma diferente de fazer filosofia, com consciência histórica, abordagem hermenêutica e procura de liberdade. É sobre o vasto leque de temas de que se compõe o seu sistema que refletimos durante esses dias em uma sequência de sessões muito rica. E fizemo-lo em dois locais, como era o nosso plano inicial, porque queríamos que os debates se alimentassem também do espírito da cultura indígena andina e dos seus encontros e desencontros com a cultura ocidental, seguindo um fio condutor da própria filosofia da história de Hegel.

O III Congresso Germano-Latino-Americano de Filosofia de Hegel teve finalmente lugar de 31 de outubro a 4 de novembro de 2022, os três primeiros dias na

cidade de Lima, no campus da Pontifícia Universidad Católica do Perú (responsável pela organização) e os dois últimos dias na cidade de Cusco, nas instalações da Universidad de San Antonio Abad dessa cidade, que colaborou na sua realização. O programa do Congresso foi dividido em doze seções temáticas, a saber I: Hegel e o saber filosófico; II: Hegel e a ciência da lógica; III: Hegel e a história da filosofia; IV: Hegel no contexto da filosofia clássica alemã; V: Hegel e as ciências da natureza; VI: Hegel e as ciências do ser humano; VII: Hegel e o direito; VIII: Hegel e a filosofia da história; IX: Hegel e a arte; X: Hegel e a religião; XI: Hegel e a pluralidade dos saberes e das formas de conhecimento; XII: Hegel e seus críticos. Na presente publicação das atas, a subdivisão temática do Congresso foi mantida em linhas gerais, mas as seções foram reduzidas e ligeiramente agrupadas para uma apresentação mais equilibrada das contribuições.

Mais de 100 conferencistas ou palestrantes de 20 nacionalidades diferentes participaram do Congresso, seguindo a tradição dos dois congressos FILORED anteriores, realizados em Buenos Aires (2014) e Valparaíso (2017), que tiveram dimensões semelhantes. E, como nesses dois casos, oferecemos nesta ocasião uma publicação digital das atas com as comunicações da maioria dos participantes, em espanhol, português e inglês. Simultaneamente, uma seleção das contribuições será publicada em alemão e impressa pela Duncker & Humblot em Berlim.

Tivemos, no Congresso do Peru, dois eventos especiais, acordados por decisão da assembleia de FILORED. Em primeiro lugar, a celebração de uma homenagem a um filósofo latino-americano que tenha dado um contributo particularmente significativo para o estudo e divulgação da filosofia de Hegel na América Latina. Atribuímos esta distinção, de comum acordo, ao Professor Jorge Aurelio Díaz, da Colômbia. Prestámos-lhe homenagem durante o Congresso. Em segundo lugar, foi realizado um concurso internacional de ensaios entre jovens investigadores sobre o tema "Hegel e a América Latina". O ensaio vencedor foi "*Pese a Hegel - via Hegel. Sobre dos modos de recepción de la filosofía especulativa en América Latina*" (Apesar de Hegel - via Hegel. Sobre dois modos de recepção da filosofia especulativa na América Latina), de autoria de Pedro Sepúlveda Zambrano. O seu trabalho é publicado neste volume das atas do congresso.

Em anexo ao presente volume, e a título de recordação para os participantes e de informação para os leitores, incluímos o programa final do Congresso. Na mesma linha, disponibilizamos aos leitores o acesso ao registo fotográfico do evento através da seguinte link: [Arquivo fotográfico do Congresso](#).

São muitas as pessoas e instituições a quem devemos agradecer por nos terem ajudado atornar possível o Congresso nas difíceis circunstâncias em que se realizou. Em primeiro lugar, gostaríamos de agradecer aos coordenadores das universidades membros da FILORED pelo seu apoio e colaboração. Embora a rede continue crescendo, na altura do congresso havia 12 universidades na rede: FernUniversität in Hagen, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Ruhr-Universität Bochum, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Pontificia Universidad Católica Argentina, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Universidade Federal do Ceará, Universidad Nacional de Colombia, Universidad Autónoma Metropolitana de México, Universidad Diego Portales, Pontificia Universidad Católica del Perú e Universidade Federal de São Carlos. Gostaríamos também de agradecer a todos os nossos colegas, especialistas em Hegel de muitas partes do mundo, por terem aceitado o nosso convite e desafiado os riscos para ter um encontro presencial num lugar que para muitos é distante.

A Pontificia Universidade Católica do Peru, universidade responsável pela organização do Congresso e pela preparação da publicação das suas atas, foi responsável e anfitriã do Congresso, e estamos gratos a toda a rede de organismos académicos e administrativos envolvidos nestas tarefas, como a Vice-Reitoria para a Investigação, o Grupo de Investigação sobre a Atualidade do Pensamento de Hegel, o Departamento de Humanidades e o Centro de Estudos Filosóficos, pela sua colaboração solidária e eficaz. Foi especialmente este último centro, sob a direção de Mariana Chu, que se encarregou da supervisão geral e execução de todo o Congresso, graças ao trabalho gentil e eficiente de Bárbara Bettocchi e Eliana Mera. Agradecemos também à Universidade de San Antonio Abad del Cusco, ao Instituto Italiano di Cultura de Lima, à Embaixada de França no Peru e às várias instituições académicas e culturais da Alemanha que colaboram no apoio ao FILORED.

Muitas outras pessoas, instituições, professores e estudantes colaboraram na realização deste congresso. Merecem especial destaque a equipe de estudantes

voluntários do GrupoHegel da nossa universidade; Rodrigo Ferradas, editor e tradutor da maioria dos textos do congresso; e Gisella Scheuch, a nossa designer gráfica, que preparou todas as partes do congresso, bem como a capa deste livro. Finalmente, uma equipe editorial composta por membros do Grupo Hegel (Claudia Aponte, Josimar Castilla, Julio Marchena, Carlos Schoof e Martín Valdez) assumiu o trabalho de edição das contribuições deste volume. Nossos agradecimentos vão para todos eles.

Esperamos que o frutuoso intercâmbio de ideias que aqui colocamos nas mãos dos leitores, animados pelo espírito de Hegel e o dos deuses andinos, nos encoraje a *comprender* mais lucidamente *o nosso tempo em pensamento*.

*Miguel Giusti*

*Thomas Sören Hoffman*

*Agemir Bavaresco*

(editores)



## Introduction

The commemoration of the 250th anniversary of Hegel's birth was a propitious occasion, in many parts of the world, to debate the original interpretation that the German thinker gave to the meaning, the task and the systematic construction of philosophy. It was also for FILORED, the German Latin American Network of Research and Doctorate in Philosophy, which was to organize, precisely in 2020, the III German Latin American Congress on Hegel's Philosophy in Peru, in the cities of Lima and Cusco. We were encouraged by the purpose of thematizing the relationship of philosophy with other figures of human knowledge, especially with those who have pretensions of scientificity. It is known that Hegel himself argued that philosophy should cease to be simply "love of wisdom" to become "effective knowledge" or "science". Starting from a dialectical understanding of the categories of thought and method of the particular sciences, the totality of knowledge had to develop in a "circle of circles", focused on philosophy and philosophical sciences, but also open to dialogue with the other sciences.

For this reason, our congress proposed to take stock and submit to discussion the actuality of this theoretical enterprise, announcing as its central theme "Hegel and the circle of sciences". In many areas of philosophical discussion, but also in contemporary epistemological debates of the most diverse sciences, the echo of the great intuitions of Hegel's philosophy is indeed felt, either in the awareness of the historicity of thought, or in the social, communitarian dimension, of rationality; both in the conception we have of the history of art or philosophy, as in the questioning of the principles of modernity or in the foundations of a postmodern era.

But the congress was affected by the unexpected succession of events in the world at the beginning of 2020 and could only be held two years later, after a long time of preparations and setbacks of all kinds. To the arduous fatigues of the *concept* were added fatigues of another nature: the unsuspected and fatal world epidemic, the continuous political and cultural crises throughout the world, and

lately the latent danger of the consequences of a war in the heart of the European continent. We have lived, and we still live in truly apocalyptic times.

The pandemic stopped time, as is known, and with it all projects. It must be said that it was as difficult for us to make the decision to suspend and postpone the congress, as it was for us, a year later, to retake the initiative and decide to carry it out. Because even then the variants of the virus were happening, health restrictions and air flows were maintained everywhere and there was no certainty about the feasibility of holding the meeting in person. There were happily a good number of specialists who enthusiastically accepted the invitation and promised to attend, with the aim of also investigating how the flight of the Minerva bird could be perceived in the Andes of Peru.

We have alluded to apocalyptic times. But, if we transport ourselves to Hegel's time and the years in which he lived, we would undoubtedly find a series of historical similarities. These were not only years of revolutions and profound changes in society, but also years of reforms and counter-reforms, of *corsi e ricorsi*, which led Hegel himself to ask, at the end of his life, how it was possible for conflicts between individual freedom and the organization of society to occur incessantly. He commented therefore that this collision, this problem would be the one that history continually faces and the one that history had to solve in times to come. Not even the epidemic was beyond his life horizon, because he himself paid with his life the tribute of its early disappearance.

It was in this turbulent context that Hegel produced his monumental work, hoping to discover the breath of a new spirit through the contradictions of the present and with the hope of leaving us in inheritance a different way of doing philosophy, with historical consciousness, hermeneutic spirit, and search for freedom. It is on the vast range of topics of which his system is composed that we reflect in those days in a very rich sequence of sessions. And we did it in two venues, as was our initial plan, because we wanted the debates to also feed on the spirit of indigenous Andean culture and its encounters and disagreements with Western culture, following a common thread of Hegel's own philosophy of history.

The III German Latin American Congress on Hegel's Philosophy took place, finally, from October 31 to November 4, 2022; the first three days in the city of Lima,



on the campus of the Pontificia Universidad Católica del Perú (responsible for the organization) and the last two days in the city of Cusco, at the facilities of the University of San Antonio Abad of that city, who collaborated in its realization. The program of the Congress was divided into twelve thematic sections, namely: I: Hegel and Philosophical Knowledge; II: Hegel and the Science of Logic; III: Hegel and the History of Philosophy; IV: Hegel in the Context of Classical German philosophy; V: Hegel and the Natural Sciences; VI: Hegel and the Human Sciences; VII: Hegel and the Right; VIII: Hegel and the Philosophy of History; IX: Hegel and Art; X: Hegel and Religion; XI: Hegel and the Plurality of Knowledge and its Forms; XII: Hegel and his Critics. In the present publication of the proceedings, the thematic subdivision of the Congress has been broadly maintained, but the sections have been reduced and grouped slightly in order to achieve a more balanced presentation of contributions.

More than 100 speakers of 20 different nationalities participated in the Congress, following the tradition of the two previous FILORED congresses, held in Buenos Aires (2014) and Valparaíso (2017), which had similar dimensions. And, as in those two cases, we offer on this occasion a digital publication of the proceedings with the communications of most of the participants, in Spanish, Portuguese and English. At the same time, a selection of contributions will be published in German and in print at Duncker & Humblot in Berlin.

We had, in the Congress of Peru, two special events, agreed by decision of the FILORED assembly. First, the celebration of a tribute to a Latin American philosopher who has contributed in a particularly significant way to the study and dissemination of Hegel's philosophy in Latin America. We granted this distinction by mutual agreement to Professor Jorge Aurelio Díaz, from Colombia. And we pay tribute to him during the Congress. Secondly, an international Essay Contest was called among young researchers on the theme "Hegel and Latin America". The winning essay of the Contest was "*Despite Hegel – via Hegel. On two modes of reception of speculative philosophy in Latin America*", whose author is Pedro Sepúlveda Zambrano. His work is published in the present volume of proceedings of the Congress.

As an Appendix to this volume, and as a reminder for participants and information for readers, we include the Final Program of the Congress. In the same

sense, we offer readers access to the photographic record of the event through the following link: [Photographic archive of the Congress](#).

There are many people and institutions to whom we must thank for helping us to make the Congress possible in the difficult circumstances in which it took place. We thank, first of all, the coordinators of the member universities of FILORED, for their support and collaboration. Although the Network continues to grow, at the time of the Congress there were 12 universities that were part of it: the FernUniversität in Hagen, the Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, the Ruhr-Universität Bochum, the Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, the Pontificia Universidad Católica Argentina, the Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, the Universidade Federal do Ceará, the Universidad Nacional de Colombia, the Universidad Autónoma Metropolitana de México, the Universidad Diego Portales, the Pontificia Universidad Católica del Perú and the Universidade Federal de São Carlos.

In the university that was responsible and headquarters of the organization of the Congress, as well as the preparation of the publication of its proceedings, the Pontificia Universidad Católica del Perú, we count on the solidarity and effective collaboration of the entire network of academic and administrative instances involved in these tasks, such as the Vice-Rectorate for Research, the Research Group on the Actuality of Hegel's Thought, the Department of Humanities and the Center for Philosophical Studies. It was especially the latter, under the direction of Mariana Chu, who was in charge of the general supervision and execution of the entire Congress, thanks to the friendly and efficient work of Bárbara Bettocchi and Eliana Mera. We also thank the Universidad de San Antonio Abad del Cusco, the Istituto Italiano di Cultura of Lima, the Embassy of France in Peru and the various academic and cultural instances of Germany that collaborate in the support of FILORED.

Many other people, institutions, professors, and students have cooperated in the realization of the Congress. We must mention in particular the team of volunteer students of the Hegel Group of our university, Rodrigo Ferradas, editor and translator of the vast majority of texts of the Congress, and Gisella Scheuch, our graphic designer, who prepared all the pieces of the Congress, as well as the cover of this book. Finally, an editorial team made up of members of the Hegel Group

(Claudia Aponte, Josimar Castilla, Julio Marchena, Carlos Schoof and Martín Valdez) has taken over the editing work of the contributions in this volume. Our thanks go to all of them.

We trust that the fruitful exchange of ideas that we place here in the hands of readers, animated by the spirit of Hegel and that of the Andean gods, will encourage us to *understand* more lucidly *our time in thoughts*.

*Miguel Giusti*  
*Thomas Sören Hoffman*  
*Agemir Bavaresco*  
(editors)



I

**HEGEL Y EL SABER FILOSÓFICO / HEGEL E O SABER  
FILOSÓFICO / HEGEL AND PHILOSOPHICAL KNOWLEDGE**



# Epistemic Self-Determination.

## On the Idea of Science and Cognition in Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-01>

*Thomas Sören Hoffmann*

*FernUniversität in Hagen*

[thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de](mailto:thomas.hoffmann@fernuni-hagen.de)

"As *science* truth is pure self-developing self-consciousness and has the shape of the self in that *being in and for itself* is the *known concept and the concept as such* is *being in and for itself*".

(HEGEL, 1969, p. 49; HEGEL, 1832/1984, p. 33).

### **Abstract**

The concept of "self-determination" is primarily used in a practical sense. For Hegel, it belongs to the logic of the idea and accordingly has theoretical, practical as well as methodological dimensions. Under the title "epistemic self-determination", Hegel's concept of science is explained in the lecture: actually, scientific knowledge is, in formal terms, a knowledge that unfolds in an unrestrictedly self-determined manner, a knowledge into which neither uncollected presuppositions nor pragmatic considerations nor (other) objectives received from outside flow. Scientific knowledge thrives only in the free movement of logical "self-organization" –which concerns both the conceptual realization of knowledge and, insofar as "institutionalized" science is concerned, its institutional framework. More central once again, however, is the fact that actual knowledge in terms of content, according to Hegel, always refers to an equilibrium of factual and linguistic determination, of "objective" content and logical "representation". Knowledge demands a form of language that, at the moment of the free enunciation of the object, at the same time "recognizes" it as free. According to Hegel, who also follows Plato here, this is precisely why dialectical thinking is the adequate "medium" of epistemic self-determination.

The concept of science has often been the subject of strife in the history of philosophy, indeed in several arenas.

In *one* of these arenas, that of philosophical theory of science, the issue has been (and still is) to determine what deserves to be assigned the usually highly exclusive title of “science” and what not. In fact, however the history of science has entertained very varied notions of what might or can be called “science”. We make a start with the collection mania of the so-called “list sciences”<sup>1</sup> of the ancient Orient, which left their traces even in the Old Testament. We move on to the pragmatically oriented sciences of experience like the geometry and building culture of the ancient Egyptians. Then Greece in the classical age is where thinking in systematic grounding contexts becomes well established with the postulate of the λόγον διδόναι and the demand tied to it of proof in philosophy and in Euclid's mathematics.

*Another* arena is in contrast devoted to the question how exactly is philosophy itself to grasp itself as science, what demands have to be made on it for such an understanding, and how precisely does it distinguish itself as philosophical science from other sciences, from other modes of knowing and ultimately from explicit deniers of the possibility of a philosophical science as we have them from the ancient Sophists to Richard Rorty in our day. On this point already in his early *Natural Law* essay Hegel made a fundamental determination that initially we have to differentiate between whether a science is according to its principle “in the absolute” or whether it insists on remaining “outside of absolute unity”, namely “in the opposition”<sup>2</sup> —i.e. whether it is capable of actually *reducing* the formal opposition, with which all science begins as the pursuit of knowledge, or only to *iterate* it, to *perpetuate* it in the “bad infinity” and in that sense replace a living, knowing self-relationship grounded in itself with a persistent *need* for epistemic self-possession. What exactly Hegel has in mind when he says that science is grounded according to its principle “in the absolute” we will see in the second part of this lecture, especially in reference to Hegel's own “theory of science” as found in his logic of the concept. The idea of science in the logic of the idea will be elucidated as containing necessarily always

---

<sup>1</sup> The expression originates from the German Assyriologist Wolfram von Soden and was adopted by, among others, Old Testament biblical scholarship.

<sup>2</sup> “...so kann als wahrer Unterschied des Prinzips der Wissenschaft allein anerkannt werden, ob sie im Absoluten, oder ob sie außer der absoluten Einheit, in dem Gegensatze ist”. (HEGEL, 1968, p. 420)



the idea of *truth* as well as the idea of the attained *goal*, of the comprehensive *satisfaction* of the need for knowledge. We will begin however not with Hegel's logically completed final form of knowledge but with some general observations on the *concept* of science, which as we said exhibits both within philosophy and outside of it many and varied facets and associations. The common point in all of them lies in the title of this lecture: the point is to understand what it means that for Hegel not only the subjective goal, but the real heart and objective content of all science is *the consummation of nothing other than comprehensive and absolute self-determination in the medium of cognition*. The concrete content of this thesis is certainly extremely complex; in a certain sense it contains the systematic *conclusio* of Hegel's thinking altogether and hence also the total speculative content of his philosophy. On the other hand, however, this does not mean that there is any lack of openings characterized in different ways for connection from other domains including what Hegel calls "real philosophy". This holds also for an opening via the theory of self-consciousness, which has been central to philosophical thinking since Kant, and which lives on in Hegel's philosophy. Indeed, it is developed further therein from out of the relative formality that self-consciousness still possessed in Kant to the question of the logical form of a self-consciousness that is rational without any restrictions whatsoever – of a self-consciousness which in its self-conscious rationality is also enlightened about the absolute ground of its autonomy. Obviously, we are talking here about practical as well as theoretical questions and this is expressed in the fundamental fact which must be kept in mind that the idea of science always contains an *alethiology* as well as a *teleology*. We shall return to these issues in more detail.

## 1 The Concept of Science

Again, like almost all fundamental concepts of man's conscious self-understanding, so also that of science can be understood in many and varied ways, and indeed has been so understood. Thus in the present too we encounter a diversity of conceptions of science in which are distinguished: fundamental from applied sciences, historical from constructive sciences, pragmatic-teleological sciences

from those of the understanding –to mention only a few contrasting pairs. We can of course not offer a complete picture of conceptions and positions in this field. Here we limit ourselves to looking at three representative stations of the debate, in each of which aspects of any question on science systematically relevant to fundamental philosophy are found. No surprises here, these stations are: the ancient world, the early modern, and finally Kant.

a) The question as to what science, what ἐπιστήμη actually is was first posed systematically by Socrates and his followers. We shall take a brief look at Plato and Aristotle, two authors in whom already a first and not unimportant parting of the ways in the understanding of “science” can be demonstrated. As far as Plato is concerned even the general knowledge of his writings knows that for Plato all science, all ἐπιστήμη which can correctly call itself that is *ontologically grounded*. This holds especially for the Plato of the middle period, in which genuine, scientific knowledge requires connection to the “concepts of essence” (οὐσία) with a real participation in the ideas. This participation in the ideas can be approached with the naiveté of the common type of so-called Platonism as “reproduction” of the (objective) ideas in (subjective) knowing, as a reflection of eternal truth in our phenomenal thinking and speaking. According to a well-known image this reproduction of what is in itself true is stimulated by an initially immediate knowledge as a “vision of ideas”, of which at least a soul sufficiently purified should be capable. However, already in the middle period things for Plato are not so simple as vulgar Platonism and the metaphor of the “vision” of ideas as constitutive of knowledge might suggest. For already in the *Phaedo* the real bridge between the phenomenal world and the sphere of ideas lies in the *soul* by whose power we *participate* in the *idea of life* and –only by means of this– also in the world of ideas, indeed we are related to this world in our being and in our entire essence. In a certain sense then even for Plato all true knowledge (ontologically grounded in the ideas) as a function of the soul is grounded in self-knowing, namely in the self-knowing *of the soul* and everything contained therein. Later the *Theaetetus* will make this claim for universal concepts, for the κοινά. This question is addressed explicitly in Plato's late philosophy as it is found not only, but for our purposes eminently in the “dialectic of ideas” in *Parmenides* and the *Sophist*.

In his late period<sup>3</sup>, Plato famously realized the concept of an ἐπιστήμη τῆς ἐπιστήμης, of a “self-knowing” of the ideas in the sense of their dialectical *reciprocal constitution*, each of which is fundamentally not to be had without the others. For the concept of science this is already in its own right of immense significance because the ἐπιστήμη can now definitely no longer be understood as the merely immediate or even point-like knowledge in the sense of the Platonistic “vision of ideas”, now it must be grasped in the sense of an effective self-mediation of all moments of knowledge. We recall at this point how the argumentation procedure ran in the dialogue specifically devoted to the problem of ἐπιστήμη, in the *Theaetetus*, which is often placed between the middle and later dialogues<sup>4</sup>. It begins with the assurance *that science does exist*; at this point one may recall Kant's “fact of reason” for which in the *Theaetetus* the prime example is (as so often elsewhere also) mathematics. Socrates' conversation partner who gives his name to the dialogue is a mathematician, indeed one knowledgeable in proof procedures, but even he cannot at all immediately say exactly what scientific knowledge is. With great exertion he has to be convinced that scientific knowledge *cannot* consist in immediate *certainty*, least of all in immediate *sense* certainty. Knowledge is not δόξα, not mere “opinion”, but is determined precisely against this. Theaetetus initially tries to resolve the problem by defining ἐπιστήμη as δόξα ἀληθής, as “true opinion”. Clearly this means that the known has to be reflected upon in terms of the truth difference and hence reflective knowing is now on the table. The general truth reflection of what is initially only immediately known is the *justification* –true knowing is then δόξα ἀληθής μετὰ λόγου, it is a function of a λόγος and is presented in and as arising from this.

Now there arises a difficulty here: is it not necessary to pose the question of truth anew in relation to the λόγος? If ἐπιστήμη as such is “true knowledge” and hence involves a grounding or justification, in what does the truth of the justification lie? Would that not now make it a “cognition of cognition” –and indeed as the question must be posed at its sharpest: a not merely *subjective* cognition of

---

<sup>3</sup> On this point cf. e.g. KAMLAH, 1963; also UNGLER, 2017, esp. pp. 55-75. A more general comparison of Platonic principle theory and Hegel's speculative logic can also be found in KRÄMER, 1990, pp. 157-167.

<sup>4</sup> On the interpretation of the *Theaetetus* cf. HOFFMANN, 2010, pp. 673-689.

cognition, which must end up in an eternal regress, but an *objective* self-knowing in an *objectively reflexive* form of cognition— and how are we as subjectively knowing beings to be related to this *objective* self-relation of cognition? The dialogue *Theaetetus* ends at this point in an *aporia*. Nevertheless, with the postulate of a reflexive form of ἐπιστήμη, of knowledge becoming self-relational as a condition of the possibility of genuine science, *firstly* the *Theaetetus* took a step beyond the merely *subjective* (one might even say: *Socratic*) notion of the problem of self-knowing, and *secondly* it fundamentally prepared the ground for the dialectic of ideas of which we have already spoken<sup>5</sup>.

Let us briefly summarize our results so far: ἐπιστήμη, i.e. science, transcends all arbitrary opinion as the tacit acceptance of assertions as true, of all merely immediate certainty, through its grounding in an objectively reflexive —and that means precisely: *dialectical*— context of justification in which it presents both itself and its object. Genuine ἐπιστήμη thus ultimately is grounded in a real *dynamic* participation of the self-presentation of knowing in the self-mediation of its object. Dialectical self-mediation of the object of knowing is for Plato the basic (ontological) *homology* with which subjective cognition can and should harmonize. Even if subjective cognition in that remains fragmentary, even if it is only capable of stating the absolute homologue “analogously” (which holds according to Plato’s simile of the line for the sciences of experience<sup>6</sup>), this still means that all cognition is tied back to an objective self-knowing in which in the end subjective self-knowing also consists of. At this point we will not go into detail about an issue that arises prominently here, namely the immediate binding back to the idea of the good; instead we wish only to state that already in Plato we find clearly the motif of the *harmony of alethiology and teleology* of cognition corresponding itself to the harmony of self-knowing and the objective self-constitution of knowledge.

At this point, *mutatis mutandis* and obviously keeping in mind the caesura represented by Kant, we can say that Hegel’s concept of science can be understood as above all a resumption and further development of Plato’s epistemology. But first a brief look at the long path from Aristotle to Kant before we come back to this thesis.

<sup>5</sup> See also: GADAMER, 1991, pp. 338-369.

<sup>6</sup> Cf. WYLLER, 1970, pp. 16-23.

b) A first approximation to the shift from Plato to Aristotle on the issue of the concept of science can be made by saying that the Stagirite is the first theoretician of a form of knowledge that immediately claims the status of a form of objective knowing making it as it were a form of "institutional" knowledge. In Aristotle science emerges as the "objective" mediation of meaning recognizable in its language form, it becomes an "institution". When at the beginning of modern times Giordano Bruno will call Aristotle the "archpedant", against whom in the name of the infinite claim to meaning of philosophy, which cannot be "institutionalized" by anyone, the great arsenals of speaking in images and verses, of Lullian combinations and ecstatic visions are to be opened, then this protest applies precisely to the fact, that Aristotle and Aristotelianism had just endeavored to domesticate the human expressive faculty, to limit it to certain genera of approved speech, against which all deviating speech, no matter how rousing, beautiful and sublime, must first of all be suspected of nonsense. The Aristotelian "institutionalization" of science makes itself noticeable not least with the role of formal logic in the formation of scientific thinking for which we have Aristotle's *Organon*. Even if one can say with assurance that for Aristotle himself the *Organon* left no great traces of damage in his own form of presentation of his thinking, there is no doubt that with his emergence is associated the claim to present science as "neutrally" as possible, divorced from the constitution of the individual soul, which certainly had its place in the Platonic dialogue. The idea of science now lies in providing a language that is immediately capable of truth, universally valid and containing knowledge. A "concentrate of language" has to be provided from which all ambiguities and connotations leading us into error are eliminated, in which nothing appears that is accidental, nothing that may be of concern only to the respective speaker and which as such lies so much closer to the matter, to the object of theoretical knowledge. The idea of science mutates tendentiously in the hands of the Aristotelians ever more into the notion of a language whose speakers are disciplined in the highest degree and as such no longer immediately speak of themselves or of what is significant for them. It is the idea of an ideal, which it has to be said in virtue of its ideality in Aristotle's sense is certainly not *empty* or merely *formal*, but instead is precisely the more *content rich*, the more *essential* language. One can see in this *also* an answer to the question posed by the

Sophists as to how it can be that the λόγοι can have no meaning and can be “empty”: science is in principle an attempt at avoiding “kenology” or empty speech, avoiding the mere *semblance* of meaning. At the same time, the defense against “kenology” corresponds positively to the enabling of a realization of meaning that can take place in a methodically regulated way at any time and in any place. Scientific realization of meaning is in various respects based on fundamental *metaphysical* assumptions. This holds for instance for the fact that there is a domain of *principles* privileged as true, self-evident and even unprovable (“anapodictic”) on which all scientific knowledge depends. It holds equally for the thesis that the number of possible principles for sciences, the number of possible medium terms in scientific proofs and the number of the categories is *finite*, which again means that scientific *proofs* can always be executed in a finite number of steps. These assumptions, which in the context of Aristotelianism are ultimately only capable of being grounded metaphysically, are however also the assumptions of the institutionalization of science, the “scholastification” that for many centuries defined the image of science as an *authoritative* enterprise and indeed does so still. The slogan “Follow the science!”, for example, with which we are all too familiar, marks an authoritarian model of science that demands “compliance” instead of insight, and the renunciation of questions instead of responsible participation, while completely ignoring all the lessons of the Enlightenment. We would like to add that in our context it is of course not a question of somehow putting Aristotle on trial, as has happened so often before. In our context, it is rather a matter of understanding that Aristotelian institutionalised knowledge was no longer related to the basic problem of self-knowledge in the same way as it was with Plato, indeed that it was far removed from thematising the form of either subjective or objective-reflexive knowledge as a condition of the possibility of scientific knowledge. Distilling and fixing forms of thought and language fit for knowledge relieves us in a certain sense of the ballast of a possible “descent into the hell of self-knowledge”, at least in the halls of science. Now it is possible to bring the great critics of the Aristotelian type of science at the entry to the modern period –we have already mentioned Bruno– despite all their enormous differences, together in the *one* common denominator that they attempted to reactivate the Socratic “know thyself!” against the knowledge that had become a mere institution. This holds

especially for the humanists who at the latest since the time of Petrarch tried to promote alternative forms of knowledge, including historical knowledge, and for Augustinian introspection. It holds for Renaissance Platonism which one can fairly say overran the institutional knowledge of its time with new and often thoroughly obscure sources. It holds for Luther, who could no longer find the *tua res agitur* in the Aristotelian formulas, and also for Descartes for whom self-consciousness was expressly given centre stage in its role as constitutive of knowledge –and it holds for many others besides. For the sake of fairness, we must state at this point against all that: we do have to thank Aristotelianism and the form of the objectification of the forms of knowledge for its abiding reminder that knowledge and science are not conceivable without support in the objective concept. This implies also that the moment of self-knowing in science too is not only to be similarly thought of as objective but must also at all costs be prevented from falling into a simple methodical narcissism, only regarding that as scientifically “valuable” which accommodates itself to a self-relation reflecting itself out of all relation to the world. Hegel’s warnings precisely in this regard are known to us just as we also know that Hegel was able to integrate the Aristotelian logic into his, at least in his theory of the subjective concept. Obviously, Aristotle’s autarky ideal grounded in the self-sufficient *voũç* unavoidably participating in the *vita contemplativa* certainly belongs among the fixed stars of Hegel’s fundamental philosophical orientation. We will come back to this after the following short sketch of developments in the modern period.

c) The break with the science model just discussed came as we said at the beginning of the modern era, and it happened for various different reasons. Decisive among them was the discovery of the role of practice in the constitution of knowledge and hence its relevance to science. The moderns discovered –among other things, of course– what methodological constructivism later called “epistemological action”. A figure who can fairly be called more than paradigmatic for this is Galilei, whose importance in the theory of science is by no means confined to the founding of quantificational natural science. At a well-known point in the *Discorsi* Galilei wrote provocatively that he had learned more from the shipbuilders and engineers in the

Venetian Arsenal than from those giving lectures on nature in the academies<sup>7</sup>. For those shipbuilders and engineers constantly encounter not only perceptible properties of nature but also what lies “behind” them: the genuine *proportions*, the lawfulness ultimately constituting nature. Whoever wishes to build a ship has to know something of the necessary proportions of the sails’ windage to the total size of the ship. How does he acquire such knowledge? Answer: from the planning and from actually undertaking the building of the ship. That and how one can reduce the force to be applied with a pulley can be seen, for example, when one wants to erect an obelisk like the one on St. Peter’s Square, and one also encounters proportions through which we understand nature much more concretely than in a purely theoretical way. The principle that appears here is by no means simply the principle of “induction”, as is often popularly asserted, insofar as this means the mere collection of empirical observations. The principle is that of intervention, of empirical action, not just looking. Moreover, we also find in it the principle of *genetic definition*, i.e. cognition tied to the action of production. The principle of genetic definition comes originally from mathematics, specifically geometry, but in the early modern period it quickly gained a much broader meaning. This is summarized here in the famous axiom of Vico, in the statement that what we make we can also know and *vice versa* –*verum factum convertuntur*. Vico’s main concern when he formulated this statement was answering the question how *historical* knowledge is possible. It is possible because history consists in the actions of men, in actions in which the spirit of the epoch is manifested. The fact that the human spirit manifests historically or “produces” itself in doing so makes it fundamentally knowable. On this premise historical knowledge too –wholly in the sense of the humanistic tradition– can be interpreted as human *self-knowledge*. Of course Galilei’s cognitive behaviour and Vico’s historical self-knowledge are not identical in every respect. What they share is the recourse to a practical need –in the former technical-practical behaviour and in the latter the knowledge of ourselves in historical depth– thereby establishing a new and grounding type of science. Man’s practical self-consciousness is constitutive for this new type of science. Again the range of topics opened up by this leads relatively

---

<sup>7</sup> Cf. just the beginning of the “First Day” of G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze, attenenti alla meccanica et i movimenti locali* (1638).



quickly to Kant and hence to a new foundation for science, to a transcendental one: to its grounding in the very new logical form of self-consciousness. As we see in the introduction to his logic of the concept Hegel found here the decisive step towards a speculative conception of science<sup>8</sup>. Now we can turn once more to this conception going beyond Kant.

## 2 Science and Self-determination

The *Logic* in Hegel's second *Jena System Draft* of 1804/05 concludes with a systematically very significant chapter which is entitled: "Es ist gesetzt das Erkennen" – "Cognition is set"<sup>9</sup> (cf. HEGEL, 1971, p. 111). In this chapter all previously discussed terms of logic are recognized as moments of one and the same self-unfolding self-relation of (absolute) knowing, whose self-presence for itself and in the previous terms is now fully attained. Cognition now knows itself to be the content of its forms in which it correspondingly *recognizes* itself; it knows itself as that which in all its moments is *self-determining*. There is no chapter in the very differently structured *Science of Logic*, which came later, corresponding directly to this. Although Hegel does characterize "cognition" as the "the concept's apprehension of itself" right at the start of the chapter on ideas in the SoL, at that point he also expressly stipulates that in the explication of cognition "its prerequisites are treated of in no other shape or form but those which are themselves idea" (HEGEL, 1816/1981, p. 179)<sup>10</sup>. This means *firstly* that for an adequate understanding of cognition in the genuine sense attained here we do not have to refer back to the logical instruments previously treated under the title "subjectivity" –those of the immediate concept, proposition or syllogism– much less to the terms or categories of objective logic, themselves already overcome into the immediate concept against which they no longer possess any independent actuality. The concept does not *fall under* terms like those of quality or quantity, of causality or substance, etc., but

---

<sup>8</sup> Cf. HEGEL, 1816/1981, pp. 17-20.

<sup>9</sup> Cf. HEGEL, 1971, p. 111.

<sup>10</sup> "Ebenso sind vom Erkennen, dem sich selbst Erfassen des Begriffs, nicht die andern Gestalten seiner Voraussetzung, sondern nur diejenige, welche selbst Idee ist, in der Logik abzuhandeln". (HEGEL, 1816/1981, p. 179)

instead at best only presents itself through them. Thus also the idea of cognition does not now fall “under” the concept or the proposition nor indeed under the forms of objectivity. It is far more the case that the idea of cognition contains all these forms already logically subordinated to and within it. Hegel's specification of the new initiative of cognition also means *secondly* that the cognition deserving that name in terms of structure or dimension immediately and throughout possesses *the logical level of the idea* and most certainly is not to be had beneath this level –in the dimensions of mere determining, of reflection or even also of immediately comprehending “cognition”. On those levels ἐπιστήμη did not exist as such, for it only attains genuine existence in the form and in the degree of complexity of the *idea*, into which the concept and with it the mode of knowing of immediate self-consciousness have already been overcome. One can call this Hegel's *central claim* concerning the concept of science if we take science to be the genuine location of a self-conscious process of cognition. But now how exactly are we to understand this statement that cognition and with it science are not available below the logical level of the idea – what are its direct implications? This question will be answered in three steps which will hopefully bring us quickly to our goal.

*First step:* it is already clear that for Hegel cognition in its immediate presentation is the same thing as the logical idea of life, that it has the *dimension of life* and in its realization it is fundamentally nothing other than the logical self-presentation of life. Of course this involves much more than a relatively unambitious “philosophy of life” with the claim that in cognition somehow or other life expresses itself or that everything science knows and does has to be measured against the so-called demands of life. If for Hegel life determines the dimension of cognition this means initially that firstly just like life cognition is a *totality concept* and just like “the” life, it only exists in the singular. Secondly though it is a dialectically self-mediating *unity of form and content*, just as it is also a structure of universal and individual transiting into each other; and thirdly quite obviously exactly like life it is also a *real concept*, i.e. a concept that can never be nominalistically reduced but which like the concept of reason or that of the I is immediately instantiated by itself. This means that nobody can pose the question whether cognition “exists”, for doing so is in its execution, in the sense of the self-thematizing of cognition, already the answer.

Moreover, in his treatment of life in the *Logic* –with a clear Platonic echo– Hegel states that precisely life “contains the whole concept within itself” which is the “*omnipresent* soul” in it as “simple relation to itself” (HEGEL, 1969, p. 763; HEGEL, 1816/1981, p. 181). The concept, not immediate determination, not reflection, is thus also the “all-present soul” of cognition, in whose circle no moment may harden into a dead content or an abstract form, but every moment must stand under the breath of the systematically executed relation to the whole. In terms of self-consciousness theory, this means that no moment of cognition can avoid to be mediated by logical self-consciousness, but that everything must stand in a self-conscious relationship with everything else. In this sense, as Hegel had said, the concept “grasps” itself here –thinking of Plato’s self-knowledge of the ideas in their συμπλοκή is not forbidden.

*Next step:* in cognition with the life dynamic becoming reflexive as Hegel says the concept also “elevates” itself *above* life. What emerges with cognition is “the concept form freed to universality”, freed to the totally inclusive comprehension of all content, the form in which the idea now has itself “as object” (ibid.), in which it thus gains its own self-consciousness. The idea itself now stands for the proportioned *coalescence* of the *logic of knowing* and the *logic of the matter* itself, of inner transparency and its external referent, of the self-referential evidence and the light manifest in the content, for the simultaneity of the two sides which just as in the idea as such so also in cognition, in ἐπιστήμη are constantly balanced. We consciously use the term “coalescence” here in order to underline that the idea achieving its own self-consciousness in cognition can never be forced, for on the *subjective* side it is a question of being able to let itself into the harmonious and “lucky” coincidence realized in cognition, while on the objective side the reference is to the “homology” attained here at which for Plato the dialectically self-unfolding λόγος ultimately arrives. If more clarity is desired for terms like “coincidence” and “homology” we can perhaps turn again to Plato’s notion of the successful dialogue in which on the one side kenology, saying nothing, is eliminated by the action of the λόγος while simultaneously and indeed from the resumption of the whole conversation with a determinateness happily resulting from it, a *sense* is set which stands under nobody’s command and which can be called “true” for that reason, because what is revealed in it is due neither to the subjective concern with the art of leading a

conversation nor to a facticity transcending the subject, but precisely to the *coalescence of form and content*, seeking and finding in the concrete self-revealing of the self-determining subject matter itself. Or, to take another example, this time not from Plato, but from Kant: Kant is well-known to demand *truthfulness* because any deviation from it can only be an expression of heteronomy, while in purely truthful speech we preserve our autonomous self-determination as rational beings. From Hegel's standpoint too lies are forbidden –but not because they abolish the autonomy of the “beautiful soul”, but because the lie is always an abstraction from totality, a forced reduction of what is to be stated factually. Lies thus have “short legs”, for at the latest when it comes to repeating and maintaining them, they are overrun by life, namely with the totality of the determination with which the self of the matter is confronted. For Kant the lie contradicts our practical self-determination because in lies we are determined by another. For Hegel the lie contradicts our practical *and* theoretical self-determination because in it we avoid determination by the matter, by the living totality. We shorten the language down to a means to achieving *any arbitrary* goals instead of asserting its own highest goal of being the location for the homology and its expression. The lie contradicts the idea: not only that of truth but also that of the good, i.e., of the self-realizing goal of a self-consciousness filled with truth, which “in its other has *its own* objective for object” (HEGEL, 1969, p. 824; HEGEL, 1816/1981, p. 236). Precisely this is the case with cognition, for wherever it asserts itself we stand in the middle of the absolute proportion of all things. Genuine science always seeks to lead us to this place –at least as much as possible to remove everything obstructing the pathway to it and of training us in everything the wanderer needs for his pathway out of the cave. The rest is fortunate coincidence which is however always ahead of us.

*Final step:* we took as the motto for this contribution the following: “As science truth is pure self-developing self-consciousness and has the shape of the self in that *being in and for itself* is the *known concept* and *the concept as such is being in and for itself*”<sup>11</sup>. Science here is a manifestation of truth obviously including its subjective

---

<sup>11</sup> See above note 1; in German: “Als *Wissenschaft* ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß *das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende* ist”. (HEGEL, 1832/1984, p. 33)

(and in Aristotle's language) *zetetic* side. Science means the "pure self-developing self-consciousness" aiming at the wanderer on his way out of the cave who by virtue of logically preceding real goodness already knows what the "shape of the self" is and hence takes into account that all comprehending responds to what is already comprehended by itself, and that everything comprehended by itself sustains its comprehending. This "shape of the self" corresponds precisely to the principle of self-determination that we already talked about in the context of the Kant example and which, not coincidentally, is repeated in Hegel's theory of the idea, indeed it is the persistent theme throughout his theory of the idea. It should be noted here that "self-determination" for Hegel is precisely not what is broadly understood by that term today. This is tacitly understood to mean arbitrary disposition and self-assertion in the sense of negative freedom. For Hegel "self-determination" initially has the logical meaning of *self-disjunction*, the self-particularizing of the universal by which in fact the idea only comes back to itself. This holds especially for the *absolute* idea, i.e. the concept as method which "for itself is *universality* and *cognition* and which in its other has *its own* objectivity for its object"<sup>12</sup>. Just how little a "self-determination" grasped in this way can mean abstract self-assertion is also clear from Hegel's statement that "the idea ... is thus only in this self-determination as ... *hearing itself*"<sup>13</sup>. In all its "automotion" initiated by its self-determination the –here absolute– idea is "the original word" (ibid.), which in its expression *hears itself* but also is the persistent and load-bearing λόγος in everything requiring philosophical statement and presentation. This naturally also means that science and especially philosophical science cannot consist in a mere defense of positions, not in the implementation of a *weltanschauung* and in this sense externally in self-assertion. Self-determination of science consists in the capability to return back into what is actually the "original" word that holds the origin open and is capable of hearing itself while simultaneously in its own *self* immediately of hearing its other. For Hegel being

---

<sup>12</sup> HEGEL, 1816/1981, p. 236: "Der Begriff ist nicht nur *Seele*, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die *Persönlichkeit* hat ... – der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelheit, sondern für sich *Allgemeinheit* und *Erkennen* ist und in seinem Andern *seine eigene* Objektivität zum Gegenstande hat".

<sup>13</sup> HEGEL, 1816/1981, p. 237: "Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche Wort dar, das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die als Äußere unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*".

capable of this is the genuine and logically sole legitimate form of self-determination, whose genuine location is precisely cognition or science. That this location can only be obtained dialectically, and in that sense could be called a "hovering" location, is for Hegel completely clear. This is not a defect –on the contrary where intercultural communication requires crucially the voice of philosophy in the "circle of sciences", it can only be an advantage<sup>14</sup>.

## Bibliography

GALILEI, G. (1638), *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*.

GADAMER, H.G. (1991), "Dialektik ist nicht Sophistik. Theätet lernt das im 'Sophistes'", in: Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Tübingen: Mohr Siebeck.

HEGEL, G.W.F. (1968), *Gesammelte Werke Band IV, Jenaer kritische Schriften*, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1969), *Science of Logic*, Translated by A. V. Miller, London: G. Allen & Unwin.

HEGEL, G.W.F. (1971), *Gesammelte Werke Band VII, Jenaer Systementwürfe II*, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1981), *Gesammelte Werke Band XII, Wissenschaft der Logik Bd 2: Die subjektive Logik*, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1985), *Gesammelte Werke Band XXI, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein*, Hamburg: Meiner.

HOFFMANN, T. S. (2010), „Das Andere des Apeiron. Zur Dialektik der Konstitution von Erkenntnis in Platons *Theaitetos*“, in: J. Bromand / G. Kreis (ed.), *Was sich nicht sagen läßt. Das Nicht-Begriffliche in Wissenschaft, Kunst und Religion*, Berlin: Akademie Verlag.

KAMLAH, W. (1963), *Platons Selbstkritik im Sophistes*, München: C.H. Beck.

KRÄMER, H. (1990), *Plato and the Foundation of Metaphysics. A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents*, Albany: State University of New York Press.

---

<sup>14</sup> For the translation into English of this paper, which is essentially the same as the presentation given in Lima in German, I would like to thank David Healan in Berlin.

UNGLER, F. (2018), *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik*, Freiburg / München: Karl Alber.

WYLLER, Egil A. (1970), *Der späte Platon. Tübinger Vorlesungen 1965*, Hamburg: Meiner.





# Science and Knowledge in Hegel's Philosophy<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-02>

*Luca Illetterati*

*University of Padova*

[luca.illetterati@unipd.it](mailto:luca.illetterati@unipd.it)

## **Abstract**

The present paper intends to discuss the Hegelian conception of philosophy moving from some general questions that are quite decisive within the contemporary metaphilosophical debate: does philosophy produce knowledge? If yes, what kind of knowledge is philosophical knowledge? Assuming that one can speak of philosophical knowledge, is this knowledge of the same kind as that produced by the various particular sciences?

## **1. Introduction**

In my article I intend to discuss the Hegelian conception of philosophy moving from some general questions that are quite decisive within the contemporary metaphilosophical debate:

- 1) Does philosophy produce knowledge?
- 2) If yes, what kind of knowledge is philosophical knowledge?
- 3) Assuming that one can speak of philosophical knowledge, is this knowledge of the same kind as that produced by the various particular sciences?

Leaving the first two questions open for the moment, it is evident that both answers to the third question are problematic. Indeed, if philosophical knowledge is taken to be like the knowledge produced by the other sciences, one should be able to spell out its specificity: its specific glance on reality, its specific aims, and its specific methodology. This is not a simple task especially because the history of philosophy

---

<sup>1</sup> In this contribution I take up a line of argument partly developed in ILLETTERATI, 2021.

does not seem to follow the same logic of the history of the other sciences. While the history of sciences is characterized by a succession of theories in which the most recent theory simultaneously absorbs and nullifies previous theories, the history of philosophy, which is also characterized by a process of continuous critique of earlier theories, cannot be described as a process of gradual absorption and annihilation of earlier theories. The different relationship of philosophy (and the humanities in general) to history compared to the natural sciences has been described, for example, by Bernard Williams in the words that the latter have a *vindictory* relation to history and the former have a *non-vindictory* relation. The vindictory relation is described as follows:

the later theory, or (more generally) outlook, makes sense of itself, and of the earlier outlook, and of the transition from the earlier to the later, in such terms that both parties (the holders of the earlier outlook, and the holders of the later) have reason to recognize the transition as an improvement. (WILLIAMS, 2006, p. 189)

On the contrary, philosophy, according to Williams, is quite familiar with ideas that, like all other ideas, have a history, but a history that is not particularly vindictory.

Even if one claims that philosophical knowledge is a different from natural sciences knowledge, the issue is rather complicated insofar as such a claim does not mean simply that philosophy is different from natural sciences in the same way that physics is different from chemistry or biology. What is meant here is that philosophy is structurally different from natural sciences: philosophical knowledge is qualitatively different the kind of knowledge that belongs to natural sciences.

I believe that the Hegelian philosophy does produce some interesting answers in relation to such questions. In particular, I intend to show how the notion of knowledge that is implicit in Hegelian concept of philosophy as science, is a sort of exceeding of the way of conceiving knowledge proper to the non-philosophical sciences.

Before I get to Hegel, however, I would like to deal (2) with a position that is radically different from the Hegelian position, namely, Ludwig Wittgenstein's position,

as I believe that it allows us to lay out very clearly the terms of the issue at stake and constitutes in many ways the ground of comparison for a significant part of contemporary metaphilosophical debates dealing with the cognitive status of philosophy. As for this debate, I will refer primarily to the distinction proposed by one of the most influential analytic philosophers, that is Timothy Williamson, between exceptionalists and non-exceptionalists accounts of philosophy (3). Finally (4-5-6-7), I will consider Hegel's position about the cognitive status of philosophy and consequently about the nature of philosophy.

## 2. Philosophy is not knowledge

Famously, for Wittgenstein philosophy is not a science. In the *Tractatus*, philosophy is not a cognitive discipline, that is, it does not produce substantive theories capable of providing information about certain structural aspects of reality. Philosophy finds its meaning, according to Wittgenstein, not in the production of knowledge, but rather, as is well known, in conceptual clarification, in an activity meant not to know but to clarify our use of language and, through this clarification, to dissolve certain issues relating to some pathologies of our language. According to Wittgenstein, the questions that traditionally characterize philosophy are "*nonsensical*". Indeed, philosophy seems to deal with questions whose answers remain uncertain. Mainly Wittgenstein refers to question concerning the meaning of life, which are at the same time important and nonsensical. From this point of view philosophy seems to be characterized on the one hand as a discipline dealing with nonsensical questions (and is therefore nonsensical), and on the other hand as an activity whose task seems to be precisely to show the nonsensicality of philosophical questions<sup>2</sup>.

In the famous proposition 6.53 of the *Tractatus*, Wittgenstein writes:

The correct method in philosophy would really be the following: to say nothing except what can be said, i.e. propositions of natural science—i.e. something that has nothing to do with philosophy—and then, whenever someone else wanted to say something metaphysical, to demonstrate to him that he had failed to give a meaning to certain signs in his propositions. Although it would not be satisfying to

---

<sup>2</sup> On the problematic nature of the relationship between philosophy and knowledge in Wittgenstein, cf. KREMPEL, 2015; KUUSELA, 2008.

the other person—he would not have the feeling that we were teaching him philosophy—this method would be the only strictly correct one. (WITTGENSTEIN, 1951, § 6.53)

In the first part of the proposition, Wittgenstein makes explicit the nonsensical nature of philosophy, that is, its being a form of discourse that deals with nonsensical questions, with issues with respect to which nothing can be said; in the second part, however, he shows what the purpose of philosophical activity is meaningful: the purpose of philosophical activity consists in dissolving the metaphysical questions that run through not only philosophical discourses, but in general many of our discursive practices and thus, consequently, many of our attitudes toward reality.

From this it follows that, according to Wittgenstein, *there are no true propositions in philosophy*. True propositions belong to the domain of those disciplines that state facts or make discoveries or produce new experiences, and this is precisely the domain of natural sciences. To say that there are no true propositions in philosophy means that *there are no philosophical propositions* proper. The aim of philosophical activity is indeed the logical clarification of thinking through the exhibition of the nonsensicality of traditional philosophical formulations, and finally the clarification of those propositions. For this reason, there are no philosophical propositions as such: either philosophical propositions are the nonsensical propositions that must instead be dissolved through the clarifying and therapeutic activity of philosophical practice, or they are meaningful, and then they belong to the realm of what we can talk about, to the realm of propositions that can be true or false. In this sense, in the *Tractatus* it is said that “The totality of true propositions is the whole of natural science (or the whole corpus of the natural sciences)” (WITTGENSTEIN, 1951, § 4. 11). Meaningful propositions belong therefore to the realm of science and not to philosophy.

This creates more than one problem in the Wittgensteinian conception of philosophy. Indeed, for philosophy to establish that a given proposition is nonsensical — neither true nor be able false—, means that philosophy must itself be a kind of knowledge that can distinguish the meaningful from the nonsensical, through the knowledge of the different domains of what can be said and what cannot be said. But

that knowledge, to be knowledge, would have to be translated into propositions, and precisely into philosophical propositions; which is precisely what Wittgenstein considers impossible.

### 3. Exceptionalism and non-exceptionalism

In a sense, Wittgenstein's position can be counted among those that argue that the discursive form of philosophy has an "exceptional" nature. In fact, the contemporary metaphilosophical debate is characterized by the distinction between exceptionalists and non-exceptionalists positions: according to the former, philosophy is essentially different from the sciences, with distinct aims and purposes; according to the non-exceptionalists, philosophy is a scientific practice with similar aims and purposes of those belonging to the other scientific disciplines, and with a shared methodology. Wittgenstein holds an exceptionalist position insofar as philosophy does not produce substantive knowledge of structural features of the world, but just a clarification of the concepts through which we know the world. And it is precisely this point that is challenged by non-exceptionalists.

The most vigorous contemporary exponent of philosophical non-exceptionalism is probably Timothy Williamson, who published an important and very influential book in 2007 significantly entitled *The Philosophy of Philosophy* (WILLIAMSON, 2021). The philosophy of philosophy is, according to Williamson, one of many special philosophies, and what it proposes is a work quite similar to what philosophy has always done when it deals with other disciplines or other activities, as is the case with the philosophy of politics or the philosophy of science, the philosophy of art or the philosophy of history. It is precisely this thinking of philosophy as one of the disciplines that can be the object of philosophy itself that leads to the thesis of the unexceptional nature of philosophy. In some ways Williamson's entire book develops around this idea and ultimately aims to construct and legitimize a discourse that allows philosophy to be seen as a specific discipline. Like any other scientific discipline, characterized by its own practices, methods, and scientific community. Philosophy is certainly different from other scientific disciplines, but it is different, according to Williamson, in the same sense that scientific disciplines differ from each

other, that is, in the same sense that genetics is not geometry and particle physics is not evolutionary biology. The idea that Williamson wants to defend is clear: philosophy is a kind of knowledge without any special connotations determining a radically different status; therefore, it should not be considered in terms of an exception. Philosophical knowledge is certainly driven by specific questions, which we do not generally find in other scientific disciplines, but these questions, however peculiar, nevertheless have – this is the decisive point that radically distinguishes it from Wittgenstein – the same status of the questions that animate the other knowledges. Quite simply, philosophy, like mathematics but unlike geology, biology, or astronomy, is an “armchair discipline”, a discipline, that is, which does not require a peculiar empirical work of collecting data, but which is carried out, precisely, by pure reasoning and making use of those data that other sciences make available to it.

Williamson's argument is very broad and very sophisticated. There is, however, one general point that I find problematic. I express it in these terms: the very fact that one can speak of a 'philosophy of philosophy' is not a difficulty with respect to the thesis of the unexceptional nature of philosophy? In the philosophy of philosophy, in fact, philosophy does not –as Williamson himself points out– address itself to an activity somehow external to philosophy itself, it does not address itself to an “object” outside itself: philosophy here addresses itself, in a self-referential path that is by no means taken for granted on the epistemological level and that seems to produce a somehow exceptional status for philosophy. If in fact Williamson explains that one should not be at all shocked that there exists alongside a philosophy of biology, a philosophy of medicine or a philosophy of technique also a philosophy of philosophy, on the other hand one cannot fail to observe that it would be at least arduous to think –in analogy to the philosophy of philosophy– of a biology of biology, a medicine of medicine or a technique of technique. Which, precisely, seems to give philosophy some sort of difference in terms of exceptionality from the other knowledges.

#### **4. Hegel's notion of science**

This dimension of self-knowledge and self-reference that Williamson recognizes in philosophical practice is one of the decisive elements of the Hegelian

conception of philosophy; a conception that, as I will try to argue, is not easily catalogued in the harsh opposition between exceptionalism and non-exceptionalism. For Hegel, in fact, philosophy is science and as such it questions the fundamental structures of reality. From this point of view, Hegel would stand within the non-exceptionalist party. At the same time, philosophy is not for Hegel science in the same sense in which the natural sciences are science; although what it says about reality stands in continuity with the work of the sciences, it is something structurally different from what the sciences can tell us about reality.

One could in a way say that for Hegel philosophy is science, but it is not a science; it is not –unlike what Williamson and non-exceptionalists generally think– a science like any other and different from others only because of the specificity of its object and method. For Hegel, philosophy is science without being a science, because unlike any scientific discipline, which finds its legitimation in an object that makes up the field of investigation of the discipline and in a method that guarantees the correctness of its procedure, it cannot presuppose anything about its content and method. For Hegel, philosophy, to be itself, cannot depend on anything external to itself; this means that in philosophy, according to Hegel, there is nothing that can be accepted as true beyond the process of justification that it itself activates, and there is nothing that can be accepted as the foundation of its own proceeding outside of its own proceeding. It is exactly in this self-founding structure that philosophy reveals its peculiar way of being science: having to account for everything and assuming nothing as already given, philosophy reveals itself, for Hegel, as a science of the whole. This whole is obviously not the sum of all knowledges, but an inquiry around the basic conditions of all knowledge. We could say that according to Hegel, therefore, philosophy is science because it is the negation of any external authority that can impose itself on it, and because it is a discursive procedure that accounts for every element at work in its concrete practice.

In a fragment of the first lectures he gave in Jena in 1801-02, Hegel also dwells on the scientific character of philosophy and on the problems –in many ways aporetic– that its peculiar scientific nature implies. In these lectures, Hegel proposes an introduction to philosophy –*Introductio in philosophiam* was the title of his course– and starts from what immediately appears to be a paradox: in introducing

philosophy, one must first observe, Hegel maintains, that “philosophy, as science, does not need an introduction, nor does it tolerate it” (HEGEL, 1998, p. 259). This does not mean that there is no introduction to scientific disciplines. Indeed, according to Hegel, each science must necessarily be preceded by an introduction “in which its specific place among the other [sciences] must be indicated” (*ibid.*) Each science must first indicate both the field and the methodology. If philosophy is therefore science that does not admit and does not tolerate any form of introduction, this evidently means that it is science in a different sense from the others. Philosophy, in fact this is the point to which Hegel will continually return to up to the last texts he has published –unlike other sciences, does not have a given object from which it is determined, and likewise cannot presume a given method for its discourse, and that is why philosophy does not admit an introduction. Philosophy could be said to presuppose thinking (*das Denken*) as its object. This object, however, that is, thinking, is such that its treatment in the manner of an object is impossible. Indeed, thinking does not exist as an object; it is never a datum that, as such, can be presupposed. Thinking is only insofar as it is an activity, that is, thinking is its own posing. Thinking does not exist outside this activity, outside this posing of it from itself. There is no thinking that exists independently of its own posing, that is, of its being posited by thinking itself, of its being the product of the activity of thinking itself.

## 5. Knowledge (*Kenntnis*) and Science (*Wissenschaft*)

A further pointer to understanding the different status of philosophy is the distinction Hegel proposes in another text from the Jena period, the *Difference between Fichte's and Schelling's systems of philosophy*, namely the distinction between the concept of science (*Wissenschaft*) and that of knowledge (*Kenntnis*). *Knowledge*, Hegel says here, “is concerned with alien objects” (HEGEL, 1977, p. 85): it is a knowledge of something that is other and beyond the cognitive process; that is, it is a movement that knowledge makes in the direction of something separate from it and which, as other and separate, necessarily presents itself as something given. In this sense knowledge, as it is always knowledge of something given, cannot but presuppose the object towards which it is intended. Unlike knowledge, *science* is



“reason who comes to know itself and deals only with itself so that its whole work and activity are grounded in itself” (*ibid.*, p. 87). This means that in its most proper and peculiar meaning science cannot, according to Hegel, presuppose anything as presupposed and given outside of reason. Assuming the object as something given and presupposed turns science into knowledge. Science, in this sense, needs as its own condition that a kind of emptiness is previously produced; an emptiness which arises from the critical and skeptical attitude of rejection of what simply presents itself as a given and which is actualized in the act of taking away any value of stability and absoluteness from the determined contents that knowledge tends to assume as its own object. Therefore, being science, for philosophy, means accepting this discomfort –*das Unbequeme* says Hegel in the first edition of the *Encyclopaedia* (HEGEL, 1817, § 2)– that is, it cannot assume anything in the form of a given. Such a presupposition would prevent philosophy from being what it claims to be, that is, a science not of something, but of totality, or a science that necessarily and by its nature transcends the limits of the particularity.

From this point of view, philosophy is characterized by a paradoxical condition, whereby what makes it scientific –what allows it to be the scientific comprehension of reality as a totality– is what prevents it from accepting the kind of being science that is proper to all other sciences. This leads to what is perhaps the preeminent and the most problematic character of the scientific nature of philosophy, which is expressed in its self-foundationality. Philosophy cannot rely on anything external to itself because this assumption of a point of support outside itself would make it a particular knowledge, a knowledge that moves from a given. The scientific nature of philosophy is not guaranteed, according to Hegel, by adherence to some procedure predetermined to it, but, if I can say so, by its very action, its very performance, its very realization. There is nothing on which philosophy can rely as a foundation that can guarantee its stability, if not its own proceeding according to reason, that is according to a normativity internal to the thinking itself. For its foundation, says Hegel in the Jena lessons, philosophy “needs nothing else, nor can it use anything external, because outside its source, outside of reason, there is nothing” (Hegel, 1998, p. 259). This does not mean that there is nothing outside the subject, outside the minds of the thinking subjects (as in a naïve idealism), but rather that everything that philosophy

can say can be founded in nothing other than reason. In this sense, *science* has not so much to do with the *knowledge* of an external object, but rather, so to speak, with itself and so with *self-knowledge*. Science is for Hegel the *self-knowledge of reason*.

## 6. Science and sciences: the issue of the presupposition

This concept of science embodied by philosophy –for which it does not possess any object that justifies its disciplinary sphere, does not enjoy a foundation on which to base itself, does not presuppose anything, not even the logical structure of the discourse within which it also takes place– is what makes philosophy, according to a Hegelian expression of the Heidelberg edition of the *Encyclopedia*, the “science of freedom” (HEGEL, 1817, §5, *Anmerkung*). This definition seems *prima facie* to contradict the idea that philosophy has no specific object toward which it is directed. To be “science of freedom”, however, does not mean for Hegel to be a science of anything, but rather to be that continuous process of negating all authoritative claims external to reason to which, according to the foundationalist perspective that Hegel criticizes, reason should adapt to be able to draw truth.

The difference between philosophy and knowledges, however, is discussed in more explicit terms in the introductory paragraphs of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*. Here Hegel offers a very problematic introductory anticipation of the concept of philosophy. Very problematic, because here Hegel, by anticipating and presupposing what is not yet justified, seems to engage in an operation that is in many ways anti-philosophical, in that it assumes in a certain way philosophy as something already given. On the other hand, he seems in these paragraphs to accept the need to go through the impossibility to show in what sense the epistemological structure of philosophical discourse differs from the epistemological structure of other discursive forms that are similar to it and with which, however, it should not be confused. Precisely because it moves on the borderline that separates non-philosophy from philosophy, these introductory paragraphs (HEGEL, 1817, §§ 1-18) constitute a sort of metaphilosophical reflection that problematically anticipates what philosophy can reveal only through its concrete development.

In this problematic anticipation of philosophy, the first operation that Hegel carries out is the clarification of the distinction between the way of being of philosophy and the way of being of what are generically called the other sciences. What first of all has to be stressed, is that, for Hegel, the relationship between philosophy and non-philosophical sciences is a relationship entirely within the conceptual dimension of science, which means, more decisively, that it is a relationship between different levels of being a science, of which the highest is that of philosophy and the “weaker” one, because it is not characterized by the same degree of radicality, is instead that of the non-philosophical sciences. In saying that philosophy is science in a more radical sense, however, there is in Hegel neither an eliminationist intent compared to other sciences, as if they were absorbed by a sort of philosophical superscience, nor an epistemologically invalidating intent, as if they were reduced to insufficiently and not scientific practices. However, what is first to be asked, is through which arguments Hegel can attribute the concept of science to philosophy in a more radical sense than is possible in relation to those that are usually assumed, within the ordinary discursive horizon, as the sciences “in the proper sense”.

In §1 of the Introduction to the latest edition of the *Encyclopedia* (1830) Hegel states that philosophy cannot afford the privilege enjoyed by other sciences to presuppose its objects as immediately given by representation. This, mind you, does not mean that philosophy can do without presupposition:

Philosophy thus may definitely presuppose a familiarity with its objects – indeed it must [*muß*] do so – as well as an interest in them from the outset, if only because chronologically speaking consciousness produces for itself representations of objects prior to generating concepts of them. (HEGEL, 2010, § 1)

I think this is an interesting point insofar as it makes it possible to distinguish philosophy from other sciences not simply because the philosophy is considered without presuppositions, while the other sciences always imply a presupposition. The

difference between philosophy and other sciences is a difference relating to the way in which they approach presuppositions<sup>3</sup>.

Precisely because representation (*Vorstellung*) comes genetically prior to concept, it is only by working on these representations that one can move towards the transcending of representation itself and thus in the direction of conceptual justification and of what is originally prior to representation. Therefore, if it is true that philosophy is the removal of the representative presupposition, this form of presupposition constitutes at the same time the condition of possibility, at least on an epistemological level, for the development of philosophical discourse proper.

If philosophy is not only not free from the presupposition, but it seems even to make the presupposition here a necessary element for its own development –since it is only through representations and working on them that the spirit is able to progress to the concept– how is the difference between philosophy and other forms of knowledge concretely articulated, since in the first instance this difference seemed to be based on the absence of the presupposition for philosophy and the necessity instead of the presupposition for the non-philosophical sciences?

The point has to do, as I said, with a different relationship with the presupposition. Philosophy supersedes (*hebt auf*) the presupposition from its presuppositional form, precisely because it considers it as a presupposition. Thinking of it as a presupposition means in fact not considering it as something already given, already assumed and already accepted, but as something that needs to be made explicit, criticized and therefore shown in its consistency or inconsistency, in its necessity or arbitrariness through a purely conceptual procedure. Philosophy is, according to Hegel, that form of knowledge which, considering the presupposition as a presupposition, supersedes it from its founding role and places it within a process of justification that transforms it into something else from its mere being a presupposition. In this sense, the presuppositions constitute the sphere from which it is necessary to start in order to arrive, through the critical activity that constitutes the first and essential movement of justification, at the self-founded concept. Even more radically, however, this shows that philosophy is essentially Self-knowledge, in

---

<sup>3</sup> GIUSTI, 2005; HOULGATE, 2006; HENTRUP, 2019.

the sense that what it must know is first and foremost the presuppositional form within which thinking moves, and only by knowing it can it free itself from it.

The difference between philosophy and other forms of knowledge seems to be played out, in the Hegelian perspective, not so much on the presence or absence of the presupposition, but rather on a different way of relating to it; that is, said differently, still on the necessity or not to question it as a presupposition. What specifically characterizes philosophical activity is the recognition of the presuppositional nature of the given and in this recognition the beginning of a movement that is aimed at removing and overcoming the presupposition itself. Awareness of the representational pre-comprehension within which it moves is thus a constitutive act of the very possibility of philosophy. This awareness, however, does not take concrete form in a silent and uncritical awareness of the necessity of the presupposition or even in the sad recognition of the conditioned being of any discourse, but rather in a form of Self-knowledge and in the determination to move in the direction of the crumbling of the mere acceptance of assumptions and therefore of the criticism of the elements of presupposition that make representative thinking as such.

## 7. The content of philosophy

Although philosophy cannot accept any element as a given, this does not imply that it moves outside of reality, in a sort of realm of pure abstraction, and that instead reality in its concrete articulation is left as the exclusive competence of the sciences. What philosophy develops its discourse around is, according to Hegel, nothing more than the world; he explicitly says: "its content is actuality [*Wirklichkeit*]".

Now, to say that philosophy has *the world* as its own content means, in very general terms, also to recognize that experience is in any case the starting point of philosophy, although philosophy as a self-reflecting activity presents itself first as a negative relationship with experience, that is, as a criticism of any foundation in the immediate datum. Philosophy is for Hegel an activity that arises from experience to account for experience, without considering experience as a foundation. This means that, philosophy is not, according to Hegel, the mere construction of an a priori system

that can deduce experience and the world. Hegel argues that “philosophy owes its initial origin to experience” or “philosophy owes its development to experience” (HEGEL, 1817, § 12 R). In accounting for experience, philosophy denies the alleged truth value of the experiential datum in its pure immediacy. But the denial of this immediacy should not be identified with the removal of the datum in favor of an *a priori* scheme that would disregard any reference to experience. The *a priori* (assuming and not conceding that it is indeed possible to actually speak in Hegel of *a priori* in the classical sense in which this notion is understood<sup>4</sup>) should not be something separate from the *a posteriori*. The *a priori* in Hegel could be considered the process of gradual conceptual justification of that world of experience which constitutes the starting point of the cognitive enterprise and of the “need” for philosophy. If one wants to talk about *a priori* in the philosophy of Hegel, it should not be understood neither in the sense of Kantian transcendentalism nor in general in that of pre-Kantian rationalist metaphysics. In the first case, *a priori* would qualify the categorical structure of the knowing subject; in the second sense, it would refer to a metaphysic structure of the world presupposed to the concrete and historical existence of the world. Both paradigms, both transcendentalism and rationalist metaphysics, involve indeed a set of presuppositions that are incompatible with the account of presuppositionless and self-developing thinking that Hegel wants to pursue. In this sense, for Hegel, what can be said *a priori* is a process of justification of experience which is not based on experience itself, even though it is moving from it.

In the gradual process of logical justification of experience and therefore in the passage from the presuppositional dimension to the conceptual one, a fundamental role is played, according to Hegel, by the non-philosophical sciences:

Empirical sciences do not stand still with the perception of the details of the appearances; instead, by thinking, they have readied this material for philosophy by discovering its universal determinations, genera, and laws. In this way, they prepare this particularized content so that it can be taken up into philosophy. (HEGEL, 2010, §12)

---

<sup>4</sup> Cf. RAND, 2007; ORSINI, 2022.

It is therefore clear that for Hegel non-philosophical sciences constitute the first denial of the immediacy of the givenness and therefore the first essential step in the direction of the rational justification of experience. In this sense, even though philosophy cannot be assimilated to the specific way of being of the sciences, it presents itself in continuity with their work:

The process of taking up this content, in which thinking sublates its mere givenness and the immediacy that still clings to it, is at the same time a process of thinking developing out of itself. (*ibid*)

To the extent that the process of philosophy is a process of progressive and constant denial of the authoritative value of immediacy, in favor of a justification that cannot appeal to anything given, then the work of the sciences, which identifies the universal in the particular and seeks a legality of experience, is an essential first step in this direction.

Furthermore, while philosophy owes its own development to this extraordinary effort to organize reality that is operated by non-philosophical sciences, it is also called upon to remove those elements of immediacy and presupposition which still, necessarily, characterize the sciences as such.

## **8. The shape of freedom**

Philosophy, according to Hegel, by discussing the elements of presupposition that mark scientific practices, develops an action of this sort:

It bestows upon their contents the most essential shape of the freedom of thought (i.e., the shape of the a priori) and, instead of relying on the testimony of their findings and the experienced fact, provides their contents with the corroboration of being necessary, such that the fact becomes the depiction and the replication of the original and completely independent activity of thinking. (*ibid.*)

To claim that philosophy provides *the essential shape of freedom* to the non-philosophical sciences means precisely that philosophy, on the one hand, recognizes the work of these sciences and, on the other, does not passively confront their results, but tends to justify them in a purely conceptual way that is totally different from the way they work. In carrying out this activity, philosophy concretely work in agreement with the idea of autonomy of reason with respect to authoritative principles external to it that still affect the work of the non-philosophical sciences.

Philosophical science, therefore, in Hegel's perspective, is neither a replacement nor an alternative to non-philosophical sciences. That is, philosophy has in Hegel neither a revisionist intent with respect to the concrete progress of the non-philosophical sciences, nor does it compete with them. Likewise, philosophy has no prescriptive function with respect to the non-philosophical sciences.

What is problematic in Hegel is that this purely conceptual justification –what he calls *the shape of freedom*– is independent of experience and at the same time cannot move against experience:

Since philosophy differs only in form from the other ways of becoming conscious of this content that is one and the same, its agreement with actuality and experience is a necessity. Indeed, this agreement may be regarded as at least an external measure of the truth of a philosophy, just as it is to be viewed as the highest goal of the philosophical science to bring about the reconciliation of the reason that is conscious of itself with the reason that exists, or with actuality, through the knowledge of this agreement (HEGEL, §6).

On the one hand Hegel wants to recognize the truth of experience and, on the other hand, he shows its truth is external to it. In other words, more decisively Hegel wants to argue that the truth of experience does not have its foundation in the experiential data, but only in the concept, that is in the philosophical conception of experience itself.



## 9. Conclusions

The difference between exceptionalists and non-exceptionalists in philosophy has often been described as a contrast between those who think that philosophical work is totally *a priori* and has to do only with the linguistic and conceptual dimension and those who think that philosophy always also has to do with a *posteriori* knowledge and thus with knowledge that comes from the empirical analysis of reality that finds its organization in the work of the sciences. It is difficult to refer Hegel to just one of these positions because he radically questions the separation between the dimension of the *a priori* and the *a posteriori* claiming the abstraction of such distinction. Strictly speaking, there is no sharp separation for Hegel between a *posteriori* and a *a priori* knowledge. For this very reason Hegel's position cannot be considered neither as a sort of *apriorism* nor as a sort of *aposteriorism*. For Hegel the process of knowledge is a process of conceptual justification and as such is the progressive liberation of the *a posteriori* from the constraints that make it different from reason. This is a decisive universalization process that is at first carried out by the non-philosophical sciences that structure the categories of experience. In relation to the work of non-philosophical sciences and on a different level (therefore without compromising the autonomy of non-philosophical work), philosophy's task is to justify in purely conceptual terms the universal produced by the non-philosophical sciences. To do that, philosophy, according to Hegel, has to discuss the assumptions that characterize both the prescientific experience of the world *and* its categorization by non-philosophical sciences. And in taking away these presuppositions, what philosophy must take away is the idea that the epistemological relation to the world is something merely subjective through which the knowing subject grasps and makes the world her own, as if this activity would make the world something subjective. What philosophy according to Hegel has to show is that thinking is not simply a property of the thinking subject, but that it is the *logos* within which both the subject and the world are and which takes shape and consistency only in the relationship that subjects establish with each other and with the world.

Philosophy is therefore science, for Hegel, but in a different sense from the way the non-philosophical sciences are said science. Philosophical knowledge is different

from the knowledge produced by non-philosophical sciences, insofar as it refers not to a presupposed subject of thinking, but it is the self-knowledge of thinking itself. Philosophy and non-philosophical sciences work on different levels of explanation even if they are connected. The non-philosophical sciences constitute a first level of rational organization of the world that allows philosophy to work not on the singularity and the contingent, but on the universal determinations that are precisely produced by the non-philosophical sciences. In turn, philosophy works on the element that the non-philosophical sciences in their concrete practice tend to assume as a presupposition, as a given, as a starting point that does not need further questioning. A further question which philosophy, on the other hand, considers necessary and which indeed defines it for what it is. This means that, although philosophy and non-philosophical sciences are necessarily in continuity with each other, what defines philosophy in its own way of being, that is, *as science*, is that it is never fully comparable to the way of being of the non-philosophical sciences, not because philosophy is opposed to the non-philosophical sciences or claims to replace them, but because its work sets itself on a different epistemological level.

According to Williamson's approach, Hegel could be considered as an exceptionalist. For Hegel philosophy is not a discipline like any other. This does not imply, however, that philosophy is for Hegel something outside the horizon of science. What makes philosophy what it is, for Hegel, that it is a radical experience of freedom: an experience of freedom, as negative attitude towards every authority external to reason, open to the astonishment and friction of reality and open to its intrinsic truth.

In this sense, taking up the questions from which I have started, philosophy is not for Hegel, in the proper sense, a discipline dealing with knowledge. If knowledge is knowledge about an object that is other than the activity of knowing, philosophy does not produce knowledge. The production of knowledge understood in this specific sense is proper to the sciences in their particularity, according to Hegel. This, however, does not mean that philosophy is an activity of mere conceptual clarification or a sphere that stands within a dimension that has nothing to do with knowledge of the world. Philosophy for Hegel is self-knowledge of reason, and in this sense, it is the activity in which reason finds itself in the other than itself, that is, it recognizes itself in the other than itself and in this self-knowledge of itself removes the other

from being simply an other. For Hegel, philosophy is, if anything, knowledge of knowledge, or, more determinately, self-knowledge of thinking, thus self-knowledge of what makes the world intelligible.

## Bibliography

GIUSTI, M. (2005), "La dialéctica y la tentación analítica. Sobre el conflicto de paradigmas para traducir el mundo en conceptos", en: *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* 2:2/3.

HEGEL, G.W.F. (1817), *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Oßwald, Heidelberg.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.

HEGEL, G.W.F. (1998), *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, en: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1977), *The difference between Fichte's and Schelling's system of philosophy*, New York: State University of New York Press.

HENTRUP, M. (2019), "Hegel's Logic as Presuppositionless Science", en: *Idealistic Studies*, pp. 145-165.

HOULGATE, S. (2006), *The opening of Hegel's logic: from being to infinity*, Indiana: Purdue University Press.

KREMPEL, R. (2015), "Wittgenstein on knowledge: a critique", en: *Synthese* 192, pp. 723-734.

KUUSELA, O. (2008), *The struggle against dogmatism: Wittgenstein and the concept of philosophy*, Cambridge: Harvard University Press.

WILLIAMS, B. (2006), *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton: Princeton University Press.

WILLIAMSON, T. (2021), *The philosophy of philosophy*, New York: John Wiley & Sons.

WITTGENSTEIN, L. (1951), *Tractatus logico-philosophicus*, London: Routledge.



# Is Existence Thinkable? Some Aspects of the Schelling-Hegel Debate



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-03>

*Gilles Marmasse*

*Université de Poitiers*

[gilles.marmasse@univ-poitiers.fr](mailto:gilles.marmasse@univ-poitiers.fr)

## **Abstract**

The paper will focus on the anti-Hegelian polemic that Schelling conducted in the last part of his philosophical career. As is well known, Schelling accuses Hegel of being incapable of thinking about existence. I would like to show that Hegel and Schelling actually have very different conceptions of existence, the first as an exit from oneself and contact with otherness (and then it is necessary to distinguish between "real" existence and "concretely ideal" existence), the second as the factuality which is not as such analysable. These two conceptions give rise to two heritages that we must explore.

Schelling's anti-Hegelian polemic in the last part of his philosophical career will be the focus of my paper. This polemic is, as we know, linked to Schelling's distinction between positive and negative philosophy. And it is expressed in particular in the accusation, in *Philosophy of Revelation*, that Hegel is incapable of thinking about existence:

Hegel's fundamental thought is that reason relates to the in-itself, the essence of things, from which it immediately follows that philosophy, insofar as it is a rational science, has to do only with the quid of things, with their essence<sup>1</sup>.  
(SCHELLING, SW, XIII, p. 60)

---

<sup>1</sup> "Nun der Grundgedanke selbst von Hegel ist, daß die Vernunft sich auf das An sich, das Wesen der Dinge bezieht, woraus unmittelbar folgt, daß die Philosophie, inwiefern sie Vernunftwissenschaft ist, nur mit dem Was der Dinge, ihrem Wesen sich beschäftigt". Translations in English are my own.

Schelling's key thesis is that Hegelianism absurdly claims to reduce existence to essence and is in fact only a philosophy of essences, incapable of thinking the actual reality of what is.

This polemic is important for a number of reasons. First of all, it introduces a critical motif that can be found in various forms in many authors, including Marx and Kierkegaard. Secondly, this accusation represents a real threat because it makes Hegelianism an abstract and partial thought, whereas Hegel never ceases to present his philosophy as concrete and totalising. Hegelianism is thus attacked at its very heart. Finally, we can consider that the debate, beyond the rivalry between the two thinkers, synthesises an era of philosophy and opens a debate that is still ours.

It is on this third point that I wish to insist in this paper, the hypothesis of which I present at the outset: Schelling's criticism is based on a misunderstanding, simply because Hegelianism does not claim, as Schelling believes, to reduce existence to essence or to deduce existence abstractly from essence. Hegelianism thinks existence. It identifies a plurality of forms of existence and seeks, in particular, to conceive the passage from moments that are only formal, that is, wrapped up in themselves, to external existence.

Despite all this, the polemic makes sense because the two authors do indeed propose two different models of existence. For Schelling, existence is conceived as the fact of being given in experience, as opposed to the purely possible. For Hegel, existence is thought to be inscribed in otherness, as opposed to being withdrawn into oneself.

If Schelling is uncharitable in his reading of Hegel, he nonetheless forcefully questions the connection between reason and existence. He launches a philosophical programme whose interest is undeniable, namely the identification of a dimension in existence that cannot be reduced to reason.

Now, it seems to me, there is a real difficulty here that we still have to reflect on: is existence soluble in reason, or is it a remnant that cannot be assimilated by reason?

In this paper I will briefly trace Schelling's critique in its context, then try to shed light on the Hegelian concept of existence, and finally try to show some legacies of this debate.

## I. Schelling's Critique of Hegel

### I.1. Negative and positive philosophy

For Schelling, as we know, in every real being there are two things to be known: what a being is, *quid sit*, and the fact that it is, *quod sit*. The *quid* corresponds to the essence of the thing. The *quod*, to its existence. Schelling contrasts the existential foreground and the essential background:

But what is here 'behind the thing'? Not the being; for this is rather the front of the thing, that which immediately meets the eye, and which is here already presupposed; for if I want to get behind a thing, e.g. an event, the thing, here therefore the event, must already be given to me. Behind the thing, then, is not the being, but the essence, the potency, the cause (all these are really only synonymous terms)<sup>2</sup>. (SCHELLING, SW, XIII, pp. 75-76)

According to this text, essence is cause, being or existence, that which appears. But Schelling's central thesis is that *quod* cannot be deduced from *quid*. Existence can only be accessed through experience:

That what is constructed actually exists, that alone experience says, not reason<sup>3</sup>. (SCHELLING, SW, XIII, p. 62)

---

<sup>2</sup> "Aber was ist hier 'hinter der Sache'? Nicht das Seyn; denn dieses ist vielmehr das Vordere der Sache, das, was unmittelbar in die Augen fällt, und was hierbei schon vorausgesetzt wird; denn wenn ich hinter eine Sache, z.B. ein Ereigniß, kommen will, so muß mir die Sache, hier also das Ereigniß, schon gegeben seyn. Hinter der Sache ist also nicht das Seyn, sondern das Wesen, die Potenz, die Ursache (dieß alles sind eigentlich nur gleichbedeutende Begriffe)".

<sup>3</sup> "Daß das Construirte wirklich existirt, dieß sagt eben nur die Erfahrung, nicht die Vernunft".

Experience renders the proof of existence impossible and useless: impossible because existence is given in experience as not deducible, and useless because experience always already excludes all doubt. We could see here a distant legacy of Hume, for whom “matters of fact” are self-evident objects of the human mind, but, unlike “relations of ideas”, neither truth nor falsity can be proved<sup>4</sup>.

The thesis of the non-deductibility of existence is in fact an old one with Schelling. Already in the essay *On the Ego*, he explains that if the existence of the non-ego is undeniable, it is just as indeducible as that of the ego:

That the I opposes to itself a non-ego, there is as little reason for this as there is for the fact that it posits itself as such; indeed, one immediately includes the other<sup>5</sup>. (SCHELLING, SW, I, p. 187)

Similarly, in the *Letters on Dogmatism and Criticism*, he refers to “the question of how the Absolute can emerge from itself and oppose a world” as “the riddle of the world” (SCHELLING, SW, I, p. 310). For Schelling, the emergence of existence defeats explanatory thinking.

In fact, Schelling inherits the Kantian thesis that existence is not a real predicate but is understood as the absolute position of a thing<sup>6</sup>. As is well known, this thesis means, among other aspects, that existence cannot be deduced from any concept. The existence of anything can certainly be causally related to other existences. But one cannot explain why there is something rather than nothing, one can only observe this fact empirically.

However, when Schelling takes up this thesis of Kant's, he makes an innovative use of it, since it leads him to distinguish two parts of philosophy, namely negative and positive philosophy.

For him, negative philosophy refers to purely rational philosophy. It concerns the “immediate content of thought, by virtue of which it moves only

---

<sup>4</sup> See HUME, 2007, p. 18.

<sup>5</sup> “Daß das Ich sich ein Nicht-Ich entgegengesetzt, dafür läßt sich so wenig weiter ein Grund angeben, als davon, daß es sich selbst schlechthin setzt, ja eins schließt unmittelbar das andere ein”.

<sup>6</sup> KANT, 1900, II, p. 73.



within itself, in its own ether" (SCHELLING, SW, XIII, p. 76). In other words, negative philosophy is concerned with eternal truths that are reached through a gradual purification of the data of experience. But this rational thinking, Schelling explains, is fundamentally hypothetical:

Rational philosophy has its truth in the immanent necessity of its progression; it is so independent of existence that it would be true [...] even if nothing existed<sup>7</sup>. (SCHELLING, SW, XIII, p. 128)

Negative philosophy is concerned with the principles of things, which it examines in their interrelationship. This connection is not known by experience, but *a priori*. Thus, negative philosophy defines the properties of things, their place in the system of reason, but in no way guarantees their emergence into existence. Rational philosophy thinks of a possible world, which means that it offers no guarantee against sceptical doubt about the existence of the world.

Positive philosophy, on the other hand, deals with existence in its factuality. Indeed, the fact that negative philosophy cannot free itself from the problem of existence is a fundamental thesis of Schelling. The ego understands itself as existing and understands its own existence as conditioning its thinking. More generally, there is no pure thought of essences without an existing self and without existing objects as the original material of thought.

Schelling's aim, then, is the thinking of this factual existence. That is, to show its origin in the free creative act of God. In this way, the question that Schelling describes as initially hopeless can be answered: "Why is there something? Why is there not nothing?"<sup>8</sup>

This origin is inaccessible to negative philosophy, which is based solely on geometric deduction.

The first act of positive philosophy is the renunciation of all knowledge. Schelling calls this attitude an ecstasy that gives space for existence. In it, the

---

<sup>7</sup> "Die rationale Philosophie hat ihre Wahrheit in der immanenten Nothwendigkeit ihres Fortschritts; sie ist so unabhängig von der Existenz, daß sie [...] wahr seyn würde, auch wenn nichts existirte".

<sup>8</sup> "Warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?". (SCHELLING, SW, XIII, p. 7)

thinker lays aside his subject attitude, for which the other can only be a subordinate object. In this way, he can recognize the being that precedes all thinking, the "the being that cannot be thought in advance" ("das unvordenkliche Sein"). The starting point of positive philosophy results from thinking's renunciation of its rational attitude.

It is precisely through this that philosophy arrives at pure, radically indeterminate existence. This existence is neither God nor an essence, but the pure existence that precedes God's freedom.

Is philosophy at an end with this discovery? No, because it remains the task of philosophy to show the divinity of this *Prius* by understanding that this existence is that of a free and omnipotent being. But the transition is not purely rational, for it is based on experience. It is experience that bears witness to God and His existence.

## I.2. The anti-Hegelian process

For Schelling, Hegel's philosophy is a purely rational one, concerned only with the in-itself of things, the suchness (*quid*) and not the thatness (*quod*). In short, a philosophy that ignores real experience. Hegelianism would be an immanent philosophy, concerned only with pure thought and dealing with the purely knowable, in other words the non-existent. According to Schelling, the aim of Hegel's theory is precisely to establish that conceptual determination exhausts the world:

That withdrawal to mere thinking, to the pure concept, was [...] linked to the claim that the concept was everything and left nothing behind except itself<sup>9</sup>.  
(SCHELLING, SW, X, pp. 126-127)

It is true, Schelling admits, that in Hegelianism there is "a transition to actual being, to existence", which is theorized as a free alienation of the absolute

---

<sup>9</sup> "Jene Zurückziehung auf das bloße Denken, auf den reinen Begriff, war [...] mit dem Anspruch verknüpft, daß der Begriff alles sey und nichts außer sich zurücklasse".

spirit (obviously alluding to the transition from logic to nature). But this is an internal contradiction, because negative philosophy cannot theorize a free act. We would therefore be dealing with a negative philosophy that goes beyond its limits and falsely believes that it has subjugated the positive.

Schelling's anti-Hegelian critique stands at the intersection of two legacies. The first is explicitly Kantian, while the second comes in a more subtle way from Jacobi. It is this dual legacy that needs to be understood in order to appreciate its significance and scope.

On the first point, we obviously find the Kantian thesis that existence is not a predicate. As we have said, Kant's conviction is that existence cannot be deduced from essence and, correlatively, that knowledge of existence does not increase knowledge of essence. For Kant, existence is revealed in perception. It is given in the sense that it presents itself as the material of intuition.

On the second point, the legacy of Jacobi is visible in the anti-Hegelian critique. For Schelling's reproach against Hegel is quite similar to Jacobi's reproach against Fichte in the letter on nihilism, namely that he ignores existence.

Indeed, Jacobi describes Fichte's philosophy as a "wholly immanent", "one-piece" philosophy that constitutes "a true rational system". In this kind of philosophy, Jacobi explains, everything must be given in and through reason. For him, pure reason perceives only itself:

The philosophising of pure reason must therefore be a chemical process by which everything outside it is transformed into nothing, and only pure reason remains<sup>10</sup>. (JACOBI, 1998, II, p. 201)

Similarly, for Schelling, Hegelian thought does not recognise any place for what is external to thought. Of course, Jacobi's and Schelling's criticisms are not identical. On the one hand, according to Schelling, Hegel's philosophy is not a philosophy of the pure self (whereas according to Jacobi this is the case with Fichte's philosophy). On the other hand, Jacobi condemns the philosophy of the

---

<sup>10</sup> "Das Philosophieren der reinen Vernunft muß also ein chemischer Proceß seyn, wodurch alles außer ihr in Nichts verwandelt wird, und sie allein übrig läßt".

pure self altogether, while Schelling recognises that rational philosophy, though incomplete, is valid in itself.

Schelling does not share Jacobi's hostility to rational thought. But, like Jacobi, he is hostile to rational thought which believes itself to be sufficient. And, like Jacobi, he believes that such a philosophy leads, whether it likes it or not, to the loss of existence.

## II. Does Hegelianism really forget existence?

### II.1. The Idea exists

The source of Schelling's interpretation that Hegelianism is a philosophy of essences lies, at least in part, in Hegel's vocabulary and the constant use of the terms concept and idea in his writings. One might think that these are purely ideal entities in the sense that they are only thought and therefore independent of experience. But this is not the case.

A simple way of responding to Schelling is to start with the Hegelian concept of the "Idea", which is the very subject of the *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*. Indeed, Hegel repeatedly asserts that:

The Idea can be grasped as [...] the subject-object, as the unity of the ideal and the real, of the finite and the infinite, of the soul and the body, as the possibility which has, in itself, its actuality, as that of which the nature can only be conceived as existing<sup>11</sup>. (HEGEL, 1970, VIII, p. 370)

The Idea of which speculative philosophy speaks cannot be considered as a pure essence or as a subjective representation. The Idea exists in each of its moments. For example, it is well known that the art theorized in the *Aesthetic Lessons* is the real, historically situated art, just as the state presented in the *Principles of the Philosophy of Law* is the state as it is and not as it should be.

---

<sup>11</sup> "Die Idee kann [...] als *Subjekt-Objekt*, als die *Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibs*, als die *Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat*, als das, dessen *Natur nur als existierend begriffen* werden kann usf., gefaßt werden".

This is why, according to § 12 of the introduction to the *Encyclopaedia*, speculative philosophy claims to have experience and the sciences of experience as its starting point.

As for the concept, it does not necessarily refer to an intellectual concept, to a thought. It is understood as a principle in the sense of the active pole of a being. For example, Hegel writes in § 269 of the *Encyclopaedia* that gravitation is the "concept" of material corporeality. The concept is the dynamic pole of the Idea, and it is always associated with an objective, i.e. existing, pole:

Essence without existence is only an abstraction. Essentiality, [i.e.] the concept, must be thought [as] existing"<sup>12</sup>. (HEGEL, 1994<sup>1</sup>, II, p. 466)

This observation, however, does not completely resolve the difficulty. On the contrary, it seems at first sight to give Schelling a reason to criticize Hegel for considering the concept as producing reality. Should we not see that, for Hegel, the concept makes itself exist, so that existence would indeed be deducible from essence? For example, is it not the concept of art that would be the basis and origin of real works of art, the concept of the state that would produce and maintain the existing state, and so on?

## **II.2. From formal existence to real existence and then to concretely ideal existence**

In fact, this is not Hegel's thesis. For him, the passage does not lead from essence to existence, but in three steps from the formal existence of a systematic process to its real existence and finally, if we want to complete the ternary sequence, to its concretely ideal existence. The difference between the pair essence-existence (in Schelling) and the triplet: formal existence-real existence-concrete ideal existence (in Hegel) is decisive.

Before proposing a general theory, let us consider as an illustrative case the articulation of the subjective spirit, the objective spirit and the absolute spirit in

---

<sup>12</sup> "Wesen ohne Existenz ist eine bloße Abstraktion; die Wesenhaftigkeit, der Begriff muß existierend gedacht werden".

the third part of the *Encyclopaedia*. The subjective spirit refers to the human subject who still has only a formal relationship with his world in the sense that he does not really transform it. The objective spirit, on the other hand, corresponds to the real transformation of the world by man, who organizes it by means of norms and institutions –which are, however, finite, that is to say, relative. The absolute spirit, finally, denotes works of art, religious beliefs and historically constituted philosophical conceptions. The absolute spirit is fully reconciled with the world to the extent that it manifests itself as perfectly at home in it.

In this case, when and where does the spiritual subject exist? It exists in each of its phases, but in a differentiated way. As a subjective spirit it remains wrapped up in itself: this is its formal existence. As an objective spirit, it opens itself to otherness, albeit in a weak and incomplete way: this is its real existence. Finally, as an absolute spirit, it exists in the mode of completeness in artistic representations, religious beliefs, and philosophical works: this is its concretely ideal existence.

Of this kind of transformation –the passage from formal to real and then to concretely ideal existence– Hegel offers a multitude of cases. For example, the passage from pure being to “Dasein” and then to being for itself in the Doctrine of Being; from logic to nature and then to spirit as the fundamental articulation of the *Encyclopaedia*; from the family to civil society and then to the state in the Ethical Life, and so on.

In each case, we move from an existence without objective content, because it is turned in on itself, to an existence that consists in relating to external otherness in a finite mode, and finally to an existence that consists in a relationship of integration of otherness.

Therefore, one cannot attribute to Hegel, as Schelling does, the concept of a completely non-existent essence. For Hegel, there is no essence without existence. Every process is characterized by a certain form of essence and a certain form of existence. But the ‘real’ existence is the one in which we should now be interested.

### II.3. Real existence as inscription in otherness

Hegel thus conceives of the becoming of the Idea in its various moments as a development. The development of the phases of the Idea, which is spontaneous and responds to an immanent tendency, consists first of all in an exit from abstraction (this is the passage from being-in-itself to being-for-another), before it occurs as a unification of being-in-itself and being-for-another (this is being-for-itself).

Now Hegel describes the passage from the first to the second moment of most moments of the Idea as an exteriorization or as the reception of *Dasein*:

Nothing comes out except what is already in itself. But the second point is that the being-in-itself enters into existence, posits itself - that it is as something differentiated; it is [initially] only differentiated in itself, and therefore until then exists only in this unity, just as water is clear and transparent and yet contains these many possibilities. The second point, then, is that the in itself receives existence (*Dasein*), that it enters into relationships with others, into the multiple differences outside - that it exists as something differentiated<sup>13</sup>. (HEGEL, 1994<sup>2</sup>, p. 214)

That which is in itself has the drive to exist, wants to exist, to pass into the form of existence<sup>14</sup>. (*ibid.*) For Hegel, real existence is not that which appears to be given in experience, nor that which realises the possible. It is that which acquires a definite content by maintaining an inadequate relation of interaction with otherness. Real existence, according to Hegel, characterises that which has a definite content and stands in relation to otherness. Moreover, because of this relativity, real existence as analysed by Hegel characterises changeable things.

---

<sup>13</sup> "Es kommt nichts heraus, als was schon an sich ist. Das zweite aber ist, daß das Ansichseiende in die Existenz trete, sich setze – daß es als ein Unterschiedenes sei; es ist [zuerst] nur an sich unterschieden und existiert daher bis dahin nur in dieser Einheit, wie Wasser klar und durchsichtig ist und doch diese vielen Möglichkeiten enthält. Das Zweite ist also, daß das Ansich Dasein erhält, daß es in Beziehungen auf Anderes, in die vielfachen Unterschiede tritt nach außen – daß es als Unterschiedenes existiert".

<sup>14</sup> "Das, was an sich ist, hat den Trieb zu existieren, will existieren, in die Form der Existenz übergehen".

An example of this is the analysis of existence in §23 of the *Encyclopaedia's Science of Logic*:

Existence is the immediate unity of reflection-in-itself and reflection-in-others. It is therefore the indeterminate set of existences as reflected-in-themselves, which at the same time appear in-others, are relative, and form a world of mutual dependence and of an infinite connection of reasons and justifications<sup>15</sup>. (HEGEL, 1970, VIII, p. 253)

According to Hegel, "real" existence implies an exclusively particular relation to otherness, and is therefore marked by contradiction. For this reason, it is unsatisfactory and must be elevated to a concretely ideal existence. However, the passage through real existence is indispensable as a moment of objectification.

Ultimately, we are dealing with two different conceptions of existence.

For Schelling, existence is *quod*, the fact of being. This existence can be seen in experience, but it is neither necessary nor can it be deduced in the abstract, and is therefore beyond the scope of rational philosophy in the strict sense.

For Hegel, external existence can be thought philosophically. It means the concrete relation to otherness - a relation of tension, which is unsatisfactory, but which allows the moment in question to enter into objectivity.

### III. What to do with this debate?

What is the point of this debate? I would simply like to mention two lines of research which, in my opinion, can each in its own way claim a form of prefiguration in either Hegel or Schelling.

---

<sup>15</sup> "Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden als in-sich-Reflektierten, die zugleich ebenso sehr in-Anderes-scheinen, *relativ* sind, und eine *Welt* gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden". It goes without saying that in this essay we analyse not only the specific moment of existence as it appears in the logic of essence, but the concept of Dasein or real existence in general.



### III.1. Existence and commitment

Hegelianism can be seen as an anticipation of the philosophies of existence. Indeed, Hegel refuses to separate body and mind and to consider only the essence or consciousness of human beings. Rather, he studies man in his concrete activities. He examines the relationship of the mind to itself and to the world as a whole and in its unified sense, arguing that the various aspects of the life of the mind arise from acts of rupture. Thus, for him, existence is essentially a commitment in the sense that the spirit mobilizes its totality and puts its identity at stake in its action.

But I would also insist on the interest of Hegel's theory of objectification. For him, objectification is not simply a realization but, more precisely, an inscription in a finite and contradictory reality. For Hegel, objectification means facing failure. It is inevitably risky. Such is the contrast, for example, between the Beautiful Soul and the acting consciousness in the *Phenomenology of Spirit*. While the Beautiful Soul is consumed in its vain purity, the acting consciousness is inevitably guilty. However, the acting consciousness is superior to the beautiful soul precisely because it has a definite content and shows itself to be active in the world.

This self-realization, which consists in denying itself as an impotent interiority in order to assert itself as an active power over the exterior, is therefore an exposure to violence. We can learn from Hegel that the relationship with the external world is laborious for one essential reason, namely that the individual who objectifies himself renounces his simple universality in order to particularize himself, and thus enters into a conflictual relationship with otherness.

The Hegelian analysis of finitude also deserves to be taken up. For Kant, man is finite insofar as he is not God. For Hegel, the finite being is the one who makes himself finite by coming into existence. But this finitude, for which he is responsible, is not simply a misfortune. On the contrary, it makes possible the transformation of the world and of oneself.

It is worth reflecting on the analysis that the act of working and doing is not only for the satisfaction of needs, but has a more fundamental aspect of self-

realization. We do not work just to survive, but to exist in a concrete way. Contrary to what is often said, works are not only an expression of inwardness. They are innovative because they give a new content to those who produce them. Or rather, in their innovative character, they become part of the identity of their authors, who are thus metamorphosed. At a time of enthusiasm for the metaverse and virtual worlds, Hegelian thought is a useful reminder of what is at stake in real existence.

### III.2. Astonishment at existence

What else can we learn from Schelling? Among other things, the observation that there is more in existence than can be grasped by thought, that there is something unpredictable and non-deducible about existence.

Taking up the Schellingian legacy, but also drawing on Fichte, we can ask whether the presence of an object in experience manifests itself in the same way as the other properties of the object –for example, its nature, its sensible properties, its relations to other objects, etc.– and whether the *quod* is a direct object of experience. Perhaps the *quod* is the object of a feeling rather than a perception. And perhaps this feeling is in turn based on pragmatic dispositions: the tendency to act would then be the key to the consciousness of existence. This is why philosophy, in so far as it is purely theoretical, would be so unsuitable for the analysis of existence.

Schelling's thesis of the non-deductibility of existence anticipates in its own way the attempts to end the correlation between constitutive subjectivity and the world. Does the world only make sense from the perspective of the subject? If the world, in its external existence, owes its intelligibility only to the subject that knows it (possibly as a collective and historical subject), this intelligibility runs the risk of being contingent and fragile.

I would simply recall Quentin Meillassoux's project in *After Finitude*. Here Meillassoux proposes to move away from "correlation", i.e., from the thesis that we only have access to a being that conforms to the categories of the mind. For him, it is a question of escaping the transcendental analysis of existence (even if

his approach is a form of mathematical materialism and not at all a theologically inspired theory like Schelling's).

What is interesting about this kind of approach is that it seriously considers the idea that there is a world before man, a world which, because it imposes itself on him, does not depend on him. This marks the primacy of the world and, above all, its radical exteriority. This intellectual program also manifests a form of wisdom: the relativization of man's theoretical and practical power.

## Conclusion

We have encountered two conceptions of existence. In Hegel's view, real existence is understood as a withdrawal from oneself and a coming into contact with the other. Real existence is opposed to withdrawal into oneself. And the transition from formal to real existence is based on the transformation of the Idea as immanent totality. As such, the emergence of real existence can be thought in speculative philosophy. For Schelling, however, existence is the fact of being. Its opposite is pure possibility. And the existence of finite things is based on the decision of God as Creator. As such, there is something incomprehensible about the emergence of real existence.

In the end, the question can be expressed as follows. Can existence be explained by an essential tendency to confront otherness? Or must we make existence a kind of miracle that transcends the analytical capacities of the mind? Can existence be explained immanently, or does it express a kind of gift?

The aim of this presentation was not to close the debate, but to present a historical version of it and thus to suggest its interest.

## Bibliography

HEGEL, G.W.F. (1970), *Werkausgabe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1994<sup>1</sup>), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1994<sup>2</sup>), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Hamburg: Meiner.

HUME, D. (2007), *An Enquiry concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.

JACOBI, F.H. (1998-), *Werke*, Hamburg: Meiner.

KANT, I. (1900-), *Gesammelte Schriften*, Berlin: Reimer.

MEILLASSOUX, Q. (2008), *After finitude*, London: Continuum.

SCHELLING, F.W.J. (1856-1861), *Sämtliche Werke*, Stuttgart: Cotta.

# El tejido de Penélope, o la comprensión de la propia época en pensamientos



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-04>

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

[mgiusti@pucp.edu.pe](mailto:mgiusti@pucp.edu.pe)

## Resumen

Es el propio Hegel quien compara la tarea de la filosofía con el tejido de Penélope que se teje una y otra vez, en el mismo contexto en el que pronuncia su legendaria tesis sobre la filosofía como la “comprensión de la propia época en pensamientos”. Dedicamos el artículo a discutir algunos de los sentidos que encierra esta doble forma de conceptualizar el sentido de la filosofía. Veremos que ello implica asumir con seriedad la historicidad de la razón o la relevancia de una “conciencia histórica”, lo que nos da luces sobre la persistencia de un movimiento dialéctico entre crítica y comprensión hermenéutica.

En el Prólogo a su *Filosofía del derecho* emplea Hegel una metáfora literariamente seductora, pero ambigua, para referirse al papel de la filosofía. En apariencia, se trata de una alusión irónica, pero que encierra, como veremos, más de una lección sugerente. Con el ánimo de subrayar los límites de un compendio como el que está publicando y de resaltar el contraste entre la rigidez de ese texto y la vitalidad propia de una empresa genuinamente filosófica, comenta que es casi un lugar común imaginar “que lo que produce la filosofía es una obra tan trasnochadora [*ein so übernächtiges Werk*] como el tejido de Penélope [*das Gewebe der Penelope*], que cada día debe ser recommenzado” (HEGEL, 1999, p. 46)<sup>1</sup>. De esto parecería ser

---

<sup>1</sup> Citaré en el artículo la traducción de Juan Luis Vermal (HEGEL, 1999). He modificado ligeramente la versión castellana del pasaje. Me referiré con frecuencia también a la traducción de María del Carmen Paredes (HEGEL, 2010). Es curioso que la palabra “übernächtig” suela ser vertida al castellano por “trasnochada”, con el peligro que conlleva de aludir así a algo que ha perdido valor, y existiendo el adjetivo menos equívoco de “trasnochadora”. En otras lenguas se prefiere incluso reemplazarlo por “efímera”. Citaré las obras de Hegel en alemán en la versión de *Werke in zwanzig Bänden* (HEGEL, 1970). En este caso, tomo 7, p. 12.

todo el mundo consciente: de que la filosofía no puede considerarse nunca una obra culminada y de que ella requeriría más bien una constante actualización. ¿Tanto como el tejido de Penélope?<sup>2</sup>

Sorprende, en realidad, al menos a primera vista, que Hegel sostenga algo así, en particular en el contexto de la filosofía de su época, la cual, si por algo se caracteriza, es precisamente por perseguir la sistematicidad o por aspirar a una construcción deductiva a partir de primeros principios tan evidentes como definitivos. No nos sorprende tanto, en cambio, si vinculamos lo dicho allí con aquella otra tesis, esta sí defendida explícitamente por Hegel en el mismo Prólogo, es decir, en el mismo contexto hermenéutico, a saber que la filosofía es "la comprensión de su propia época en pensamientos" [*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*] (HEGEL, 1999, p. 61).

Dejo por el momento la sentencia traducida de este modo —aunque más adelante haré algunas observaciones al respecto— porque lo que me importa destacar desde el inicio es la convicción y la firmeza con las que Hegel sostiene que la filosofía está ineludiblemente ligada a la *época* o a los *tiempos* en los que vive, lo que, en su sentido lógico más obvio, quiere decir que ella está obligada a *actualizarse* permanentemente. ¿Como el tejido de Penélope? También sobre el significado de este vocablo, *actualidad*, cabría por cierto formular más de una advertencia, pero al margen de ello no cabe duda de que con él Hegel desea expresar, no meramente un atributo circunstancial, sino más bien una dimensión esencial de la actividad filosófica misma<sup>3</sup>.

En lo que sigue, trataré de explicar cómo creo que debería entenderse este vínculo esencial al que aludo. Me parece oportuno, en primer lugar, hacer algunos comentarios sobre la sentencia citada acerca de la relación entre la filosofía y su propia época, porque —como ha sido ya materia de estudio ampliamente entre los

---

<sup>2</sup> Desearía dejar constancia, aunque espero que no haga falta, de que la figura de Penélope, y de su espera a Ulises tejiendo y destejiendo, ha sido objeto ya, con toda razón, de muchas interpretaciones y relativizaciones. Baste citar el sugerente ensayo de Margaret Atwood, *The Penelopiad: The Myth of Penelope and Odysseus* (ATWOOD, 2005).

<sup>3</sup> Me he ocupado de este problema en mi artículo "La ineludible actualidad de la filosofía según Hegel", en GIUSTI, 2022, pp. 15-34. De allí tomo el hilo conductor de la presente contribución.

especialistas<sup>4</sup>— está lejos de ser evidente su sentido y parece prestarse más bien a muchos malentendidos. Será relevante identificar en qué contextos ella aparece, con qué matices y con qué proyecciones futuras. En segundo lugar, recordaremos algunos momentos centrales de la obra de Hegel en los que él mismo despliega su concepción de la *actualidad* de la filosofía al emitir un juicio sobre el desafío que representan los graves problemas imperantes en su época. Veremos, en fin, en tercer lugar, que dicha visión de la tarea de la filosofía implica asumir con toda seriedad la *historicidad* de la razón o la relevancia de una “conciencia histórica” y que eso mismo puede darnos luces sobre la persistencia de un movimiento dialéctico entre *crítica* y *comprensión hermenéutica*. La vinculación al presente obliga a la filosofía a recrearse incesantemente en la interpretación de su época y de la tradición cultural de la que proviene.

## 1. La filosofía como comprensión de su propia época

La fórmula más conocida de esta sentencia, aunque no la única, es la que se encuentra en el Prólogo de la *Filosofía del derecho*. Conviene recordar el contexto, porque suele sostenerse que en sus obras de madurez Hegel habría atenuado la actitud crítica que mostraba en sus escritos juveniles. Así como todo individuo, nos dice allí, es “hijo de su tiempo [Sohn seiner Zeit]”, también la filosofía lo es, y por eso puede decirse que ella es “la comprensión de su época en pensamientos [ihre Zeit in Gedanken erfaßt]” (HEGEL, 1999, p. 61). Me estoy tomando la licencia, como se aprecia, de invertir la voz pasiva de la expresión original y de ponerla en voz activa, con el ánimo de darle una formulación más clara en castellano, sin modificar su sentido. Para reforzar la “filiación” o la sujeción de la filosofía con respecto a su época, Hegel evoca, como se recordará, la fábula *El fanfarrón* de Esopo (ESOPO, p. 257) y el para entonces ya famoso dicho latino *Hic Rhodus, hic salta*. El énfasis es inequívoco: “Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su

---

<sup>4</sup> La bibliografía sobre el tema es muy amplia. Al final del artículo se consignan las principales fuentes que me han sido útiles para la redacción de este artículo.

mundo presente como que un individuo puede saltar por encima de su época, más allá de Rodas" (HEGEL, 1999, p. 61)<sup>5</sup>.

Hegel está argumentando, a lo largo de todo el Prólogo, contra quienes pretenden "enseñar cómo debe ser el mundo" (HEGEL, 1999, p. 62) o, para el caso más específico del que trata la obra, definir un Estado "ideal", perdiendo de vista que "la verdad sobre el derecho, la eticidad, el Estado, es tan antigua como su conocimiento y exposición en las leyes públicas, la moral pública y la religión" (HEGEL, 1999, p. 48). A quienes, de esa manera, se imaginan poder ir más allá de su mundo y su época, es decir, de su actualidad, les recordará que la filosofía "llega siempre demasiado tarde", que ella "aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación", lo que le permite sugerir la comparación con "el búho de Minerva que solo alza su vuelo en el ocaso" (HEGEL, 1999, pp. 62-63). La posición antagónica, que se trata así de rebatir, es pues aquella puramente normativista, o principista, frecuente en sus contemporáneos ilustrados, de acuerdo con la cual la racionalidad de la vida política habría de buscarse en una utopía atemporal, desligada del curso institucional de las sociedades en la historia.

A ello se debe que Hegel sostenga, en ese mismo contexto, que "la tarea de la filosofía es concebir lo que es [*Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie*]", precisando que "lo que es, es la razón [*das was ist, ist die Vernunft*]" (HEGEL, 1999, p. 61). Como es obvio, con esta precisión —que articula entre sí las nociones de *ser*, *razón* y *concepto*— toma distancia de una posible interpretación de la sentencia citada que hiciera de la filosofía un mero reflejo de las condiciones históricas en las que vive, o que impidiera toda forma de crítica de la realidad existente. Se trata, en efecto, de "concebir racionalmente" lo que es, no de asumirlo en su inmediatez. En el mismo sentido debe leerse la famosa, y no menos equívoca, afirmación, situada igualmente en dicho contexto, que sostiene: "Lo que es racional es efectivamente real [*wirklich*], y lo que es efectivamente real es racional" (HEGEL,

---

<sup>5</sup> Modifico ligeramente la traducción de Vermal. Curiosamente, parece existir desde antiguo un equívoco en la interpretación del dicho latino *Hic Rhodus, hic salta*, pues se suele interpretar como si se tratara de saltar por encima del coloso de Rodas, cuando lo que Esopo relata en la fábula es más bien que los conciudadanos del atleta fanfarrón, quien se precia de haber dado un gran salto cuando estuvo en la ciudad de Rodas, le exigen que repita ese salto "aquí [*hic*]", es decir, en la ciudad que ahora se encuentran, en Rodas.



1999, p. 59)<sup>6</sup>. No es, pues, racional, en sentido estricto, lo "real [real]", sino lo "efectivamente real [wirklich]". Conviene, sin embargo, reconocer que esta sutil y crucial diferencia entre lo uno y lo otro, que tiene enormes consecuencias para la correcta comprensión del sentido de la "actualidad" de la filosofía, no es tan evidente o tan fácilmente identificable cuando se leen los enunciados de Hegel, y que no lo fue tampoco entre sus contemporáneos. Sabemos bien que él mismo, en la edición de la *Enciclopedia* de 1830, se sintió obligado a referirse a estos últimos enunciados, comentando que ellos habían "parecido escandalosos a muchos y [se habían] ganado enemigos" (HEGEL, 2017a, p. 126ss.), precisamente por haber sido tomados como una justificación del orden establecido o de la realidad existente.

Hay tres formas —nos dice Hegel en esos esclarecedores comentarios— en que se puede malentender su tesis de la identificación entre lo "[efectivamente] real" y lo "racional": 1) cuando se asume, como lo hace el conocimiento ordinario, que las ideas, especialmente las filosóficas, no tienen *realidad* por tratarse de abstracciones o de meras "telarañas mentales" (HEGEL, 2017a, p. 129); 2) cuando, al revés, como suelen hacerlo los filósofos, se considera que las ideas poseen una naturaleza puramente inteligible, que no debe o no puede contaminarse de rasgos empíricos; y 3) en modo especial, entre los filósofos, cuando proponen una teoría moral o política utópica, exclusivamente normativa, que pretende, como se dijo, enseñarnos *cómo debería ser el mundo* —"como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él [al filósofo] para saber cómo debe ser, sin serlo" (HEGEL, 2017a, p. 129). Lejos, pues, de la simplificación en la que incurren estas interpretaciones, la afirmación de la *racionalidad* de lo *real* implica un ejercicio de *conceptualización* que explicita las formas en que lo racional *deviene* real o en que la realidad *revela* su naturaleza racional, evitando tanto la asimilación indiferenciada como la supuesta exclusión entre una y otra.

Ello no obstante, se mantiene la tesis de que la filosofía no puede ir más allá de su época o de su tiempo. La *temporalidad* le es constitutiva y le pone un límite infranqueable. Es solo en ella, o desde ella, que ha de llevarse a cabo la

---

<sup>6</sup> He añadido y puesto en cursivas el adverbio "efectivamente", usual en las traducciones recientes por razones comprensibles, aunque ello suene extraño en castellano. Es claro, en todo caso, que hace falta diferenciar entre "real [real]" y "efectivamente real [wirklich]".

*conceptualización* mencionada. En la larga y sustanciosa Introducción con la que se inician las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel vuelve sobre este problema y se expresa en una forma que nos permitirá esclarecer mejor sus alcances. También allí sostiene que “toda filosofía [...] forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones propias de este” (HEGEL, 1955, tomo I, p. 48) y, reforzando la idea de que ella no puede ir “más allá de él [*geht nicht über sie hinaus*]” ni de su mundo, añade que “toda filosofía es [...] un eslabón en la gran cadena de la evolución espiritual; de donde se desprende que solo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo” (HEGEL, 1955, tomo I, p. 48)<sup>7</sup>. En dos sentidos se ilumina aquí la vinculación de la filosofía con su época: 1) al abordarse la cuestión de la relación que guardan entre sí a lo largo de la historia las distintas filosofías, dado que todas ellas están necesariamente, como se dice, ligadas a su respectivo tiempo; y 2) al precisarse que la *sujeción* de la filosofía a una época determinada se refiere en sentido estricto al “contenido”, mas no a la “forma”, lo que nos reconduce al problema ya anunciado de la relación entre “razón” y “realidad efectiva”. Desarrollemos brevemente a continuación ambas ideas.

En cuanto a lo primero, a la relación que guardan entre sí las diferentes filosofías a lo largo del tiempo, Hegel se vale de la conocida diferenciación lógica, propia del *concepto*, según la cual lo más “concreto”, contrariamente a la representación común, corresponde a lo más “complejo”, es decir, a una confluencia mayor de determinaciones, por lo que al pensamiento más desarrollado, que recoge la cada vez más compleja diversidad de las concepciones de la tradición, le correspondería en principio una mayor concreción. En el acápite titulado “*Paralelo más preciso entre la historia de la filosofía y la filosofía misma*” (HEGEL, 1955, tomo I, p. 42), aplica esta diferenciación a la historia de la filosofía y sostiene, en tal sentido, que el proceso de evolución del pensamiento entraña siempre “nuevas determinaciones”, razón por la cual, “la última forma que brota de este movimiento de progresiva determinación es la más concreta; por lo mismo, la filosofía posterior, más reciente y más moderna es la más desarrollada, la más rica y la más profunda”

---

<sup>7</sup> En el original se lee: “Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.” (HEGEL, 1970, tomo 18, p. 65)

(HEGEL, 1955, tomo I, p. 44)<sup>8</sup>. Sorprende, quizás, la contundencia de esta afirmación, porque en pocas ocasiones es formulada con tal claridad, pero no la afirmación misma, porque es lo que lógicamente cabría pensar si se acepta la vinculación necesaria de la filosofía con su época: que la filosofía posterior, o la *última*, tendría una perspectiva de mayor alcance que las precedentes. Él mismo aclara, por cierto, que “no se trata, como a primera vista podría pensarse, de una actitud de soberbia de la filosofía de nuestro tiempo” (HEGEL, 1955, tomo I, p. 44), porque lo que está expresando es una tesis de fondo que consiste en la *historicidad* constitutiva del pensar, la cual, como vemos, implica no solo un vínculo ineludible con la propia época, sino, en un mismo movimiento, incluye la perspectiva de la comprensión del itinerario que ha venido recorriendo el pensamiento y el espíritu a lo largo del tiempo.

Por si ello no bastara, añade una reflexión polémica sobre los intentos, a él contemporáneos, de trivializar la riqueza de la “filosofía *más actual* [neueste *Philosophie*]", pretendiendo descalificarla como si fuese tan solo una “filosofía de moda [*Modephilosophie*]", e igualándola de esa manera con cualesquiera otras producciones del pensamiento, aun las más superficiales. Esa forma engañosa de resistencia ante la superioridad de la filosofía *última* que comprende más cabalmente el desarrollo progresivo de la *idea*, lo lleva a citar una de las *Xenien* de Goethe y Schiller, que nos es sumamente reveladora (HEGEL, 1955, tomo I, p. 45):

“Es ridículo que te empeñes en llamar moda a cada nuevo esfuerzo  
Del espíritu humano por aspirar seriamente a cultivarse.”

[*Lächerlicher, du nennst dies Mode, wenn immer von neuem  
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.*]

No es, pues, por un ingenuo sentimiento de superioridad (por “soberbia”), ni por un elogio despistado de las modas filosóficas por lo que Hegel sostiene, con sorprendente firmeza, que la filosofía más reciente es *la más rica y la más profunda*.

---

<sup>8</sup> La misma tesis es sostenida por Hegel en el § 13 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*: “La última filosofía según el tiempo es el resultado de todas las filosofías anteriores y ha de contener por ello los principios de todas; por esta razón, aunque es filosofía de otra manera, es la más desarrollada, la más rica y la más concreta.” (HEGEL, 2017a, p. 143)

Ni es posible imaginar tampoco que ello no haya de aplicarse al destino de su propia filosofía. Si la tesis es válida en general, lo es también *a fortiori* en relación con su caso particular. La temporalidad concierne no solo a la vinculación del pensamiento filosófico con su época, sino también a la comprensión del sentido de la tradición filosófica efectuada desde el presente. Un presente siempre cambiante. Aquí se hallan las fuentes de la conciencia histórica y de la interpretación hermenéutica, temas de los que nos ocuparemos más adelante (JAESCHKE, 2020, pp. 281-299; HOFFMANN, 2012, p. 44ss.). No obstante, como se ha ido repitiendo con distintos matices, la *comprensión de la época* implica no solo poner el acento en el papel de la época, sino también en el de la *conceptualización*, en el papel de la razón frente a ella. A esta dialéctica se refiere Hegel con la diferencia que anunciábamos, como segundo punto aclaratorio, entre el *contenido* y la *forma* respecto de la actitud de la filosofía frente a su época.

El punto es desarrollado en un acápite que lleva justamente por título "*La filosofía como pensamiento de su época* [Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit]" (HEGEL, 1955, tomo I, p. 55). Esta vez el acento está puesto en la íntima, necesaria, relación que guarda la filosofía con las demás expresiones sociales, éticas, productivas y culturales de un pueblo en un determinado momento de la historia, a lo que Hegel se refiere como el "contenido sustancial" inevitable de toda filosofía. Bajo esa perspectiva, ella es "totalmente idéntica a su época [*ganz identisch mit ihrer Zeit*]" (HEGEL, 1955, tomo I, p. 56) y, como se ha dicho ya en otros pasajes, no puede estar "por encima" de ella. Pero —he aquí ahora la precisión— si ello puede decirse en lo que respecta al "contenido" mencionado, no ocurre lo mismo en lo que respecta a la "forma". "La filosofía sí está por encima de su tiempo en lo tocante a la forma, en la medida en que ella, como pensamiento y conocimiento de lo que es el espíritu sustancial de su tiempo, hace de este su objeto." (HEGEL, 1955, tomo I, p. 56) Por tratarse del *saber del espíritu*, la filosofía puede establecer una diferencia entre el *saber* (o la *razón*) y lo *que es*, es decir, puede convertir al espíritu sustancial de su época en un tema de reflexión, en un objeto de estudio, *trascendiendo* de esa manera el entorno en que se encuentra. Se trata de una superación "solo formal", porque ella no dispone de otro *contenido*, pero esa formalidad constituye la naturaleza del "saber que es precisamente la realidad efectiva del espíritu, el saberse a sí mismo del

espíritu [*dies Wissen selbst ist allerdings die Wirklichkeit des Geistes, das Selbstwissen des Geistes*] (HEGEL, 1955, tomo I, p. 56)<sup>9</sup>.

Se nos está diciendo algo aparentemente paradójico: que la filosofía pertenece a una época, cuyo contenido sustancial la determina y del que no puede sustraerse, pero que la filosofía puede, al mismo tiempo, *trascender* a la época en el preciso y exclusivo sentido en que puede *pensar* sobre ella, convertirla en objeto de reflexión y *concebir*la o *comprender*la con los recursos que le ofrece el pensamiento racional. Pero si esta afirmación ha de ser válida para toda filosofía, es decir, para la filosofía en cuanto tal, entonces ella debe reconocer que la historicidad le es constitutiva, no solo retrospectivamente sino también prospectivamente, no solo en su comprensión de las filosofías y las épocas del pasado, sino también en la conciencia de que la razón habrá de seguir el mismo curso y adoptar la misma perspectiva en el futuro.

Es quizás momento de hacer un viraje para darle a esta tesis, formulada hasta ahora de manera genérica, algo de lo que ella misma proclama, es decir, la *actualidad* vinculada a una época específica, por ejemplo, a la que Hegel mismo se refirió en su concepción de la filosofía. Recordemos, pues, aunque sea brevemente, cómo “comprendió” o “concibió” Hegel a su época en pensamientos.

## 2. La época de Hegel “comprendida” en su filosofía

Es pertinente, a tal fin, traer a colación la conocida interpretación de Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad* (HABERMAS, 1989). Lo es, porque este libro es publicado como una toma de posición en el debate acerca del “fin de la modernidad” en las últimas décadas del siglo XX, en el cual, como se sabe, Habermas defiende la tesis de que la modernidad es “un proyecto inacabado [*ein unvollendetes Projekt*]” (HABERMAS, 1989, p. 9). Por lo mismo, cree necesario someter a discusión o ajustar cuentas allí con los principales protagonistas defensores de la filosofía posmoderna, muchos de los cuales lo incluyen a él precisamente entre quienes

---

<sup>9</sup> Aquí, y en otros pasajes, he corregido ligeramente la traducción de Roces. Es esta vía la que desarrolla principalmente Dina Emundts en su artículo “Philosophy and Its Time” (EMUNDTS, 2022), al afirmar que la genuina originalidad de la sentencia hegeliana radicaría en su conceptualización de la filosofía como “método”. La tesis es convincente, aunque parcial, porque me parece que no presta la debida atención a la esencial dimensión *histórica* de la razón para Hegel.

siguen atados ingenuamente al paradigma solipsista del racionalismo occidental. Se trata, pues, de un debate en el que lo que está en juego es la adecuada *comprensión de la propia época* de parte de la filosofía, o lo que hemos venido llamando su *actualidad*. No debe sorprendernos, entonces, que el nombre y la obra de Hegel aparezcan desde el inicio del libro como un interlocutor obligado.

Lo que acaso sí podría llamarnos la atención es que Habermas sostenga que "Hegel es el primero que eleva a problema filosófico el proceso de distanciamiento de la modernidad respecto de las concepciones normativas del pasado" (HABERMAS, 1989, p. 28), es decir, entiéndase bien, no obviamente el primero en cuestionar las certezas filosóficas de la tradición ("las concepciones normativas del pasado") —lo que es, más bien, característico de la modernidad—, sino en poner en duda precisamente ese sentimiento de superioridad (el "distanciamiento") tan difundido en su época. Por eso establece Habermas una diferencia crucial entre la "autocomprensión [Selbstverständnis]" y el "autocercioramiento [Selbstvergewisserung]" de la filosofía moderna, entendiendo por esto último el proceso de cuestionamiento de la comprensión autosuficiente y unilateral que la modernidad tiene de sí misma. Es esta mirada metateórica —una mirada reflexiva y crítica sobre los alcances o las limitaciones de la autocomprensión de la modernidad— la que es atribuida originariamente a Hegel. Y por eso se nos dice que tal cuestión se convierte para él en un "problema filosófico", es más, en "el *problema fundamental* [das Grundproblem]" (HABERMAS, 1989, p. 28)<sup>10</sup> de su filosofía.

Si tratamos de afinar el lente con el que Habermas está presentando la originalidad de la posición de Hegel y nos preguntamos qué hace posible en última instancia la posición crítica frente a su tiempo, nos acercaremos aún más al hilo conductor que hemos ido siguiendo en la primera parte de nuestra exposición. Para poder tomar distancia de la convicción entonces ampliamente compartida acerca de la superioridad de la cosmovisión racionalista moderna —cosmovisión que Hegel sintetiza bajo el "principio de la subjetividad" (HEGEL, 1992)—, y para poder caracterizarla como unilateral, "escindida [entzweit]" o "alienada" [entfremdet]", hace falta adoptar un punto de vista conceptual que asuma la condición de ser, también,

---

<sup>10</sup> De este problema me he ocupado largamente en mi libro *Hegels Kritik der modernen Welt* (GIUSTI, 1987).

*conciencia histórica*. Es a ello a lo que Hegel se refiere al mencionar que “la escisión [Entzweiung] es la fuente de la necesidad de la filosofía” (HEGEL, 1989, p. 12). A la filosofía de su tiempo, persuadida de la validez de sus tesis y consciente de estar llevando a cabo un giro decisivo en la historia del pensamiento —no sin razón—, le falta *conciencia histórica*, y por eso no se percata de lo que deja de valorar, de las dimensiones de vida que le serían también conceptualmente necesarias, es decir, no advierte las formas de “extrañamiento” o de “escisión” que ella misma produce, aun indirectamente. Careciendo de esa decisiva perspectiva de análisis, los filósofos de la época “ignoran, por tanto, la necesidad que se plantea con las separaciones impuestas por el principio de la subjetividad. Esta necesidad apremia a la filosofía en cuanto la modernidad se entiende a sí misma como una época histórica, en cuanto ésta toma conciencia, como un problema histórico, de su ruptura con el carácter ejemplar del pasado y de la necesidad de extraer todo lo normativo de sí misma” (HABERMAS, 1989, p. 32). En otras palabras, la originalidad de la posición hegeliana con respecto a la comprensión de la filosofía, lo que le permite poner en perspectiva y relativizar la posición de sus contemporáneos, es *la conciencia de la historicidad* de todo pensamiento, no solo el de quienes son así percibidos sino igualmente el de quien los percibe, lo que ha de tener consecuencias sobre la naturaleza y sobre el futuro de la filosofía misma. No es otra cosa lo que comentábamos al caracterizar el sentido en que habla Hegel de “actualidad”. El propio debate en torno al supuesto fin de la modernidad o al tránsito hacia una época de posmodernidad, llevado a cabo doscientos años después del diagnóstico efectuado por Hegel en sus escritos, es una demostración clara de la perdurable vigencia de dicha tesis. Hace bien, pues, Habermas, no solo en considerarlo como el iniciador o el inspirador de la idea de la filosofía como comprensión de su propia época, sino en situar actualmente su pensamiento en el contexto al que nos obliga la conciencia histórica de *nuestro tiempo*.

Volvamos un momento al diagnóstico que efectúa Hegel sobre la filosofía de su época y recordemos, al menos brevemente, algunos de sus rasgos centrales. Entiende que la filosofía y la Revolución de los tiempos modernos han hallado un fundamento de indiscutible originalidad en la historia, pero se cuestiona por qué ello ha debido ocurrir a expensas de la conceptualización más global de la razón imperante en

el mundo antiguo. Anima a Hegel, por así decir, la pregunta por las razones que han conducido a extrapolar un descubrimiento histórico en sí mismo valioso e irreversible. Tras los diversos planteamientos de la filosofía moderna reconoce, como ya se ha dicho, un denominador común —“el principio de la subjetividad”— y advierte que a él se ha llegado ignorando la cohesión de la *vida buena* sobre la que reposaba la ética de la antigüedad. Pero, de ser esto así, nos vemos obligados a buscar las causas de esta *pérdida* o a explicar el sentido del desarrollo paradójico de la filosofía moderna.

Esta es la cuestión central que preocupa a Hegel desde sus primeros escritos y que orienta sus diferentes proyectos sistemáticos iniciales. Pero no se trata simplemente de una pregunta genérica sobre la relación existente entre dos épocas históricas, sino de un cuestionamiento más profundo de las premisas ontológicas sobre las que reposa aquella relación, y de las cuales depende igualmente el modo en que los modernos conciben la oposición de la razón a la experiencia y a la historia. Por la naturaleza misma de la pregunta, es decir, por destacar mediante ella la ambigüedad esencial del concepto moderno de subjetividad, Hegel se aparta de la conciencia triunfalista de su época. La intención mediadora subyacente a la pregunta lo convierte en un *crítico* de la filosofía moderna. A esta le reprocha Hegel no haber sido consciente del proceso histórico en el que pudo llegar a desarrollarse el subjetivismo, del cual ella misma, como filosofía, ha terminado por ser un reflejo teórico. “La filosofía debe preguntarse... si la especulación (alejada todo lo posible del común sentido y de la fijación de contrapuestos por parte de este) se ha sometido al destino de su tiempo: tener que poner absolutamente una sola forma del Absoluto, es decir, lo contrapuesto según su esencia.” (HEGEL, 1989, p. 23)

Hegel se vale de las expresiones “mundo moderno [*moderne Welt*]” y “tiempos modernos [*moderne Zeiten*]” con la intención de caracterizar conceptualmente la originalidad y el problema central de la época. Los acontecimientos históricos más determinantes, a través de los cuales se pone de manifiesto además la conciencia de sus integrantes, son: la Reforma, la Ilustración, la Revolución Francesa y el surgimiento de la sociedad civil. Considerar a la subjetividad como “principio de una nueva forma del mundo” es un modo de poner en relieve la pretensión de la filosofía y la ciencia modernas de redefinir el conocimiento, la moral, la política, el arte, al igual que su posible integración sistemática, sobre la base de la autonomía y la autodeterminación



de la razón. Ni el orden teleológico de la naturaleza, ni la cosmovisión religiosa de la tradición medieval, ni las representaciones del sentido común, ni las formas objetivas de la realidad social, pueden ofrecer resistencia a la capacidad crítica o a la absoluta autonomía de la razón. En múltiples ámbitos del mundo moderno ha llegado a imponerse este principio de la subjetividad. El interés de Hegel se concentra en hacer explícita la necesidad de sus vinculaciones recíprocas.

En el ámbito de la *religión*, la Ilustración ha ganado la batalla contra la “superstición”, gracias a la naturaleza de sus “armas” (las armas de la razón) (HEGEL, 2017b, pp. 259-274). En el ámbito de la *política*, se ha hecho valer —en la teoría— una fundamentación contractualista del Estado sobre la base de la voluntad individual, y —en la práctica— un estado de derecho en el que ha de estar garantizada la libertad del arbitrio subjetivo (HEGEL, 2017a, § 124, Obs., p. 219ss.; § 185, p. 305ss.; § 206, p. 324s.). Gracias al nuevo fundamento axiomático del conocimiento, las *ciencias* han podido independizarse metodológicamente, aplicando con éxito su estrategia deductiva y clasificatoria a todos los objetos empíricos posibles (HEGEL, 2017a, § 77, p. 247s.; HEGEL, 1970, tomo 2, p. 184ss.). Las teorías de la *moral* confirman también, a su manera, este proceso, en la medida en que recurren al concepto de “certeza moral [Gewissen]” (HEGEL, 1999, § 136ss., p. 233ss.) para destacar el derecho del saber individual respecto de las propias acciones, o en la medida en que identifican la forma suprema de la libertad moral con la autodeterminación de la razón. En el ámbito del *arte*, el romanticismo eleva la interioridad y el sentimiento subjetivo a principio absoluto de la creación. Finalmente, la *reflexión filosófica* misma, sea esta de orientación empirista o racionalista, en su búsqueda de un principio incuestionable al que poder remitir la diversidad de sus problemas, revela inequívocamente el rasgo esencial de esta época —el principio de la subjetividad—, una de cuyas manifestaciones más extremas, pero perfectamente consecuentes, puede verse en el idealismo subjetivo de Fichte.

Pues bien, como hemos visto, de acuerdo con el diagnóstico de Hegel este principio de una nueva forma del mundo, aun constituyendo un progreso indiscutible de la racionalidad, ha llegado a convertirse simultáneamente, en su absolutización, en causa determinante de la *alienación* y el *desgarramiento* imperantes en los tiempos modernos. “El principio de la independencia de la razón, de su absoluta autonomía,

debe ser considerado desde ahora simultáneamente como principio universal de la filosofía y como uno de los prejuicios [*Vorurteile*] de la época." (HEGEL, 2017a, § 60, p. 219)<sup>11</sup> La subjetividad encierra la profunda ambivalencia de no poder ser planteada como principio explicativo y fundante más que mediante el establecimiento de dualismos irreconciliables y bajo el supuesto de la disgregación de las diferentes esferas de la existencia humana. Se trata, pues, de un esfuerzo por poner de manifiesto, con intención crítica, las relaciones implícitas existentes entre las diferentes formas de absolutizar el principio de la subjetividad, proponiendo al mismo tiempo un concepto más adecuado de razón que permita superar sistemáticamente sus múltiples oposiciones. Es en este sentido que la modernidad se convierte para él en un *problema filosófico*. Y en la medida en que la ambigüedad del principio dominante en la época es descubierta a partir de una nueva *conciencia histórica*, la recurrente revisión de la problemática filosófica y cultural del mundo antiguo adquiere su verdadera significación teórica<sup>12</sup>.

### 3. Entre la crítica y la comprensión hermenéutica

En la lectura que hace Habermas de la actitud original de Hegel por haber convertido a su propia época en el tema central de su filosofía, el desenlace es muy diferente del punto de partida. Habiendo sido una figura pionera en el proceso de "autocercioramiento" y autocrítica de la modernidad, en su obra de madurez, en particular en su *Filosofía del derecho*, él habría traicionado su inspiración original y se habría rendido a una justificación del orden social y político reinantes en su época. "La filosofía de Hegel —concluye Habermas lapidariamente— solo logra satisfacer la necesidad de autofundamentación que aqueja a la modernidad al precio de una *devaluación de la actualidad* y de una neutralización de la crítica." (HABERMAS, 1989, p. 59) Algo desconcertante, aunque muy significativo para nuestra argumentación, es que Habermas utiliza, para confirmar su hipótesis, expresiones de Hegel tomadas

---

<sup>11</sup> Modifico aquí ligeramente la traducción de Valls Plana, quien pone "convicciones" en lugar de "prejuicios", por razones justificadas en otros casos, pero que aquí podrían atenuar el contraste indispensable para entender el sentido del enunciado.

<sup>12</sup> He desarrollado el tema con más amplitud en mi artículo "Hegel ante la modernidad": GIUSTI, 1989, pp. 42-58.

del Prólogo de la *Filosofía del derecho* —como la “racionalidad de lo real”—, siendo así que de esa misma fuente había tomado las expresiones que le sirvieron inicialmente para caracterizar la conciencia histórica y la actitud crítica frente a la modernidad —como la idea justamente de que la filosofía es la “comprensión de su propia época en pensamientos”—. Es Hegel contra Hegel, no solo en periodos sucesivos, sino simultáneamente. O es, como estamos tratando de mostrar, el costo de haber convertido a la “actualidad” en una dimensión constitutiva de la filosofía.

Se trataría, según Habermas, de la renuncia a uno de los dos aspectos fundamentales contenidos inicialmente en la figura de la filosofía como “la propia época aprehendida en pensamientos”, a saber, la renuncia a la *crítica* en favor de la mera *comprensión* racionalizante y/o justificadora de la realidad existente. La causa última de este giro conservador residiría, en su opinión, en no haber logrado liberarse de la dependencia del paradigma monológico y autopoietico de la subjetividad, en cuyo marco se postula una idea de lo absoluto que resuelve o redime las contradicciones aparentes de la historia presente o pasada (HABERMAS, 1989, p. 57)<sup>13</sup>. Nos recuerda un escrito temprano de Hegel, con el que se abría en 1802 el *Kritisches Journal der Philosophie*, “Sobre la esencia de la crítica filosófica [*Über das Wesen der philosophischen Kritik*]”, en el que se distinguen dos tipos de “crítica”: una, que consistiría en denunciar la falsa positividad, la opresión o las formas anquilosadas de la realidad existente, a fin de hacer aparecer la vida de la idea que late tras ellas; y una segunda, que consistiría en cuestionar las pretensiones del subjetivismo de las concepciones de su época que se resisten a admitir la naturaleza comprensiva o globalizante de la razón (HEGEL, 1970, tomo 2, p. 175). “El Hegel de la *Filosofía del derecho* —concluye Habermas— solo considera ya justificada la crítica en esta segunda versión.” (HABERMAS, 1989, pp. 59-60) En buena cuenta, esta “crítica” ya no sería tal, porque solo estaría dirigida contra quienes ignoran que “la realidad es racional” o contra quienes, como los filósofos del idealismo político —

---

<sup>13</sup> Por cierto, acto seguido escribe Habermas: “Un modelo distinto para la mediación de lo universal y lo particular lo ofrece la *intersubjetividad de orden superior que es el desarrollo y formación no forzados de una voluntad colectiva* en el seno de una comunidad de comunicación sujeta a la necesidad de cooperar y a las coacciones anejas a la cooperación.” En sentido estricto, cabría decir que Habermas no está haciendo aquí sino lo que exigía Hegel: contribuir a comprender filosóficamente *su propia época* en pensamientos.

¿Habermas entre ellos?— adoptan una actitud principista extrema que desconoce las formas de racionalidad práctica realmente existente, es decir, que *pretenden enseñarle al mundo cómo debe ser*.

La tesis de Habermas no es nueva, ni en la teoría ni en la práctica. Y, me atrevería a decir, tampoco es necesariamente descaminada, si interpretamos en su cabal dimensión la concepción hegeliana sobre la “actualidad” necesaria de la filosofía. Aquella tesis no es nueva, porque ya entre los contemporáneos de Hegel, como lo hemos recordado, se puso en cuestión su interpretación de la “racionalidad de lo real” y hasta se le objetó estar otorgando legitimidad teórica al Estado prusiano. Y, desde entonces, ha habido una larga tradición de pensadores que, plegándose a esta lectura, o bien han mantenido la denuncia de la complicidad de la filosofía hegeliana con la sociedad realmente existente, o bien han reivindicado su inspiración originaria radical para cuestionar, en su nombre, la persistencia de formas de alienación o extrañamiento en la sociedad. Ello ha ocurrido no solo en la teoría, sino también en la práctica, es decir, en una amplia diversidad de movimientos sociales emancipatorios que han recurrido a motivos hegelianos para fundamentar, aun indirectamente, sus pretensiones libertarias.

Pero, como es sabido, el movimiento ha sido pendular, porque, de otro lado, la concepción hegeliana de la vinculación de la filosofía a su época también ha inspirado a una tradición historicista enfocada principalmente en la racionalidad inmanente a la vida de las culturas y de los pueblos, desde el vitalismo decimonónico hasta las teorías culturalistas, o multiculturalistas, de nuestra época, incluyendo naturalmente a la concepción del “reconocimiento”. Quizás la más significativa herencia de esa tesis ha sido la filosofía hermenéutica, pues es la que ha recogido filosóficamente con mayor provecho la idea de la *conciencia histórica*, proyectando hacia el pasado la confianza en el desarrollo de una racionalidad práctica en las culturas y abogando por la comprensión de las diferentes épocas de la historia en forma de constelaciones multidimensionales de sentido (BUBNER, 1970).

A todo ello conduce, hay que decirlo, la idea hegeliana de la necesaria *reactualización* de la filosofía. ¿Como el tejido de Penélope? A la *crítica* y a la *comprensión hermenéutica*. A la denuncia de las limitaciones de la realización de la razón en la historia y al reconocimiento de las formas en que ella adquiere existencia

efectiva. Siempre desde el presente, desde el momento último al que ha llegado el espíritu que se conoce a sí mismo. Y necesariamente con conciencia histórica, porque ella le es ya constitutiva al pensamiento mismo, no solo respecto del devenir de las concepciones filosóficas del pasado, sino también respecto de los cambios que experimenta la sociedad en sus formas institucionales y sus hábitos de conducta en el marco de su evolución. Ha habido y habrá momentos en la historia —el de nuestra propia época es claramente uno de ellos— en los que se deberá poner el acento en la crítica, porque peligra el avance de la cultura de la libertad<sup>14</sup> o se retrocede en la primacía de la política sobre la economía, en otras palabras, porque se agravan las expresiones de la "alienación" o del "extrañamiento" en el equívocamente llamado *orden del mundo*. Pero ello no debe hacernos perder de vista el grado de maduración, o de realización, que ha ido experimentando la razón en el curso de esta misma historia, que es lo que nos permite ejercer la actitud crítica frente a sus expectativas normativas incumplidas.

La tesis hegeliana sobre la actualidad de la filosofía no se refiere pues —lo hemos venido diciendo desde el comienzo— a la permanencia en el futuro de un sistema compacto de ideas, concluido en el momento de su producción, sino más bien a la necesidad, ineludible para la filosofía, de interrogarse siempre, desde el estadio al que ha llegado la reflexión en el presente, y con conciencia y perspectiva históricas, sobre la marcha de la razón, sobre las fracturas de la vida ética, sobre los avances en el proceso de reconocimiento. Si la filosofía siempre *aparece en el tiempo solo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación*, es perfectamente lógico extraer de allí la consecuencia —como bien señala Robert Pippin (2018, p. 269)— de que ya hace más de 200 años que la realidad vivida por Hegel *ha consumado su proceso de formación*, y que más bien son ahora otros acontecimientos los que solicitan la atención y la reflexión de la filosofía. Y sería además un contrasentido —añade Pippin con agudeza— darle la razón a Hegel cuando criticaba a los filósofos que pretendían *enseñarnos cómo debe ser el mundo*,

---

<sup>14</sup> Es precisamente desde esta perspectiva que Terry Pinkard interpreta, *doscientos años después*, la sentencia hegeliana sobre la filosofía como la comprensión de la propia época en pensamientos, en su ensayo "Hegel's Own Time Grasped in Our Thoughts after Two Hundred Years": PINKARD, 2021.

pero atribuirle a su teoría política al mismo tiempo la pretensión de *enseñarnos cómo debe ser el Estado*.

No podemos naturalmente estar seguros de que fue por estas razones que Hegel se refirió a la obra de la filosofía como al *tejido de Penélope*, que debe recomenzar, volverse a tejer, siempre de nuevo, en cada época. Pero espero que haya sido plausible asociar esa metáfora con su tesis sobre la filosofía como *comprensión de la propia época en pensamientos*. Ahora mismo que debatimos sobre el tema, le damos indirectamente la razón, porque seguimos tejiendo, o tratamos de hacerlo<sup>15</sup>.

## Bibliografía

ANGEHRN, E. (2012), "Das Denken der Geschichte. Hegels Theorie des Geistes zwischen Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte", en: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 10, pp. 198-215.

ATWOOD, M. (2005), *The Penelopiad: The Myth of Penelope and Odysseus*, Edimburgo, Canongate. Versión española (extractos): "La versión de Penélope", en: Homero, *Odisea*, Barcelona: Blackie Books/Clásicos Liberados, 2020, pp. 403-454.

BEISER, F. (2007), "Hegel's Historicism", en: *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 270-300.

BUBNER, R. (1970), "Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfaßt", en: R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl, *Hermeneutik und Dialektik: Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag*, Tubinga: J.C.B. Mohr, tomo 1, pp. 317-342.

EMUNDT, D. (2022), "Philosophy and Its Time", en: L. Illetterati y G. Miolli, *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy. From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, Londres: Bloomsbury, pp. 342-376.

ESOPO, *Fábulas*, México: Biblioteca Digital Instituto Latinoamericano de la Comunicación Educativa (ILCE):  
<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/Colecciones/CuentosMas/Esopo.pdf>.

FULDA, H. F. (1986), "Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel", en: *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie - Societas Hegeliana*, 2, pp. 58-105.

---

<sup>15</sup> He reunido algunos ensayos con el ánimo de desarrollar esta tesis en mi libro *La travesía de la libertad*: GIUSTI, 2021.

GIUSTI, M. (1987), *Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

GIUSTI, M. (1989), "Hegel ante la modernidad", en: *Areté I*, pp. 42-58.

GIUSTI, M. (2021), *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid: Abada Editores.

GIUSTI, M. (ed.) (2022), *Actualidad del pensamiento de Hegel*, Barcelona: Herder.

HABERMAS, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus.

HEGEL, G.W.F. (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 3 tomos.

HEGEL, G.W.F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden. Gesamte Werkausgabe*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1989), *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous, Madrid: Alianza Editorial.

HEGEL, G.W.F. (1992), *Creer y saber*, traducción de J. A. Díaz, Bogotá: Norma.

HEGEL, G.W.F. (1999), *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona: Edhasa.

HEGEL, G.W.F. (2010), *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, traducción de María del Carmen Paredes, Madrid: Gredos.

HEGEL, G.W.F. (2017a), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, edición bilingüe de Ramón Valls Plana, Madrid: Abada Editores.

HEGEL, G.W.F. (2017b), *Fenomenología del espíritu*, nueva edición con la traducción de W. Roces y R. Guerra revisada por G. Leyva, México: FCE.

HOFFMANN, T. S. (2012), *Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden, Marixverlag.

JAESCHKE, W. (2020), "Zur Geschichtsphilosophie Hegels", en: *Hegels Philosophie*, Hamburgo: Meiner, pp. 281-299.

LONGUENESSE, B. (2007), "What is rational is actual, what is actual is rational", en: B.L., *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 110-159.

PINKARD, T. (2021), "Hegel's Own Time Grasped in Our Thoughts after Two Hundred Years", en: *Critical Review*, 33:3-4, pp. 378-391.

PIPPIN, R. (2008), *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency al Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

SCHILLER, F. y GOETHE, J. W. v. (1986), *Xenien*, Frankfurt: Insel Verlag.

TEGMEYER, H. (2020), "Philosophie als Epochenbewusstsein? Überlegungen zu Reichweite und Grenzen des historischen Denkens in der Philosophie", en: M. Janson, F. König y T. Wendt (eds.), *Philosophie und Epochenbewusstsein. Untersuchungen zur Reichweite philosophischer Zeitdiagnostik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 67-79.



# El problema de la diferencia entre teoría y praxis en la filosofía de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-05>

Héctor Ferreiro

*Pontificia Universidad Católica Argentina*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

[hferreiro@conicet.gov.ar](mailto:hferreiro@conicet.gov.ar)

## Resumen

La actividad teórica y la actividad práctica han sido tradicionalmente entendidas como complementarias en el sentido que mediante la actividad teórica el sujeto se apropiaría idealmente de los objetos del mundo externo, mientras que mediante la actividad práctica realizaría sus propias metas subjetivas en el mundo. Sin embargo, dicho modelo plantea un conjunto de graves problemas exegéticos y conceptuales sobre la estructura y significado de la entera filosofía del espíritu de Hegel. En este artículo buscaremos esclarecer qué es a ojos de Hegel lo propiamente específico de la actividad teórica y de la actividad práctica, para, sobre esa base, ofrecer un modelo exegético que logre dar satisfactoriamente cuenta de la particular periodización general que Hegel propone sobre las diferentes formas de actividad del espíritu humano.

La actividad teórica y la actividad práctica han sido tradicionalmente entendidas como complementarias en el sentido que mediante la actividad teórica el sujeto se apropiaría idealmente de los objetos del mundo externo, mientras que mediante la actividad práctica realizaría sus propias metas subjetivas en el mundo. Sobre esta forma habitual de entender la actividad teórica y práctica se ha intentado muchas veces explicar el modo como Hegel concibe la diferencia y relación entre los espíritus subjetivo y objetivo (FETSCHER, 1970, pp. 142-143, 189; PEPERZAK, 1987, pp. 43-44; DeVRIES, 1988, p. 199; DÜSING, 1991, p. 126; PEPERZAK, 1990, p. 287, 302-305; MURRAY, 1991, pp. 54-55; PEPERZAK, 1991a, pp. 22-23, 63, 104;

PEPERZAK, 1991b, p. 366; STEDEROTH, 2001, pp. 383-384; ROMETSCH, 2007, pp. 229-232). Sin embargo, dicho modelo plantea un conjunto de graves problemas exegéticos y conceptuales sobre la estructura y significado de la entera filosofía del espíritu de Hegel. En este artículo buscaremos esclarecer qué es a ojos de Hegel lo propiamente específico de la actividad teórica y la actividad práctica, para, sobre esa base, ofrecer un modelo exegético que logre dar satisfactoriamente cuenta de la particular periodización general que Hegel propone sobre las diferentes formas de actividad del espíritu humano.

### 1. ¿En qué consiste para Hegel el conocimiento "teórico"?

En la forma final del conocer teórico, esto es, en la actividad de comprender inferencialmente los objetos de conocimiento, el sujeto supera la autonomía de las determinaciones que se le presentaban inicialmente como si no fueran determinaciones de la actividad que las está conociendo. Una vez que el sujeto pone de manifiesto que el objeto es una modificación de la actividad de conocerlo, la unidad del sujeto y el objeto que define al conocer se hace *ella misma* en cuanto tal objeto para sí misma (DÜSING, 1979, p. 212)<sup>1</sup>. El conocer teórico o conocer en sentido propio es el proceso gradual por el que la forma del puro ser-para-sí [*Fürsichsein*] del sujeto supera su carácter abstracto y deviene el ser-para-sí de la unidad del sujeto y el objeto. Pero al asumir en sí al ser-en-sí [*Ansichsein*] del contenido determinado que conoce, la actividad teórica de conocer deviene ella misma también algo que es en sí misma, y de hecho lo hace con las determinaciones que antes eran ellas unilateral o abstractamente en sí mismas (HEGEL, GW 11, pp. 86-91)<sup>2</sup>. Más claramente: la actividad de conocer se concibe espontáneamente como enteramente

---

<sup>1</sup> En la actividad de conocer que comprende el objeto al final del conocer teórico es el espíritu mismo como tal el que alcanza su propia consumación en cuanto Idea que ha devenido abstracta o unilateralmente para sí, es decir, en cuanto espíritu solamente subjetivo. Por lo demás, el mundo tal como es "en sí mismo" y tal como es "para" la actividad de conocerlo son para Hegel sólo dos abstracciones de la propia actividad de conocer sobre su unidad intrínseca con el mundo —véase en ese sentido FERREIRO, 2023, pp. 331-337.

<sup>2</sup> Con la sigla "GW" seguida del número del tomo respectivo en cada caso y luego, tras una coma, de la(s) página(s) correspondiente(s) nos referimos a lo largo de este artículo a HEGEL, G.W.F. (1968ss.), *Gesammelte Werke*, ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en asociación con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Meiner.

indeterminada o “vacía” y, justamente por ello, concibe a sus contenidos como cosas que son sólo en sí mismas; el conocer parece ser así el puro ser-para-otro [*Sein-für-Anderes*] de esas cosas, a saber: su ser para el sujeto (HEGEL, GW 11, p. 59, 62-63). La cosa determinada que el sujeto finalmente comprende es un contenido que resulta de múltiples actos de mediación de las determinaciones inicialmente dadas de la cosa; el sujeto puede mediar entre sí esas determinaciones que se le presentan al principio como si fueran tan sólo en sí y, por tanto, como completamente independientes y autónomas respecto de su actividad cognitiva sólo porque se las ha asimilado mediante actos de reflexión, es decir, porque las ha *puesto* como determinaciones de la propia actividad de conocer. En la contracara de ese mismo proceso, la actividad de conocer deja, por su parte, de concebirse como enteramente indeterminada y vacía se concibe en adelante como *algo efectivamente actual* [*Wirkliches*] (HEGEL, GW 12, p. 231; GW 25.1, p. 531; GW 25.2, p. 886; GW 26.1, p. 244 [§6]; Enz §469<sup>3</sup>) y *singular* [*Einzelnes*] (HEGEL, GW 12, pp. 231-232; Enz §469, §471; GW 25.1, p. 138 [§389]; GW 25.2, pp. 883-884), es decir, como algo que actúa en el mismo universo de las cosas que conoce. En efecto, al asimilarse al ser-en-sí del objeto el conocer deja de ser él mismo puro o abstracto ser-para-sí, mero conocer teórico y deviene conocer como una actividad actual [*wirklich*].

Mientras se concibe como vacía frente a un objeto al que duplica y representa, la actividad de conocer es actividad propiamente teórica. Pero que la actividad de conocer no sea sino un puro “espejar” lo otro de sí es para Hegel una apariencia<sup>4</sup>. El conocer teórico o conocer en sentido propio es el proceso mismo por el que la primera figura del puro ser-para-sí de la actividad de conocer supera su carácter abstracto y deviene ahora el ser-para-sí de la *unidad* del sujeto que conoce y el objeto que es conocido. Cuando el conocer finalmente explicita que es una actividad determinada en sí misma con las determinaciones que antes concebía como siendo ellas en sí mismas y, por tanto, como diferentes y externas al conocer, deviene expresamente en cuanto tal, es decir, en cuanto conocer, un agente real que obra a

<sup>3</sup> Con la sigla “Enz” seguida del (de los) parágrafo(s) pertinentes en cada caso nos referimos a lo largo de este artículo al tomo 20 de GW, el cual contiene la “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)”.

<sup>4</sup> Para una crítica a la concepción del conocimiento como un “espejamiento” del mundo véase RORTY, 1979, pp. 17-69.

partir de sí y por sí, es decir, deviene voluntad. Al asumir en sí al ser-en-sí del contenido determinado que conoce, la actividad teórica de conocer deviene entonces ella misma también algo que es en sí mismo, y lo hace con las determinaciones que antes eran unilateral o abstractamente en sí mismas. Ahora el conocer es, pues, *tanto para sí como en sí*, dado que la actividad de conocer es entretanto ser-para-sí que, sin dejar de ser para sí, contiene como una determinación de sí misma al contenido que antes era sólo abstractamente en sí mismo y que ahora, sin dejar de ser algo en sí mismo, es él mismo explícitamente ser para el conocer. Al ser en sí y para sí, es decir, forma o sujeto no menos que contenido u objeto, la forma final del conocer teórico, esto es, la actividad de comprender, es la consumación del conocer sin más<sup>5</sup>, dado que en cuanto ser-para-sí contiene ahora al ser-en-sí del objeto, de modo que ya no es estrictamente puro o abstracto ser-para-sí, mero conocer teórico, sino *conocer en cuanto actividad*, es decir, *obrar [Handeln]*<sup>6</sup>. En efecto, el obrar o actividad práctica no es el ser-en-sí del objeto en el ser-para-sí del sujeto —esto define para Hegel a la actividad todavía *teórica* del representar (HEGEL, Enz §§451-464)—, sino el ser-en-sí *del* ser-para-sí, es decir, la actividad de conocer en cuanto *ella misma* es ahora algo que es en sí mismo. Toda vez que el conocer teórico es el puro ser-para-sí de la unidad sujeto-objeto y el objeto es el mero ser-en-sí de esa misma unidad —el conocer teórico es, en rigor, la actividad progresiva que va superando esa disociación abstracta—, el resultado final del conocer teórico no es sino el ser-para-

<sup>5</sup> Véase en este respecto HEGEL, GW 25.2, p. 1113 [zu §468]: “Das reine Denken ist zunächst ein unbefangenes, in die Sache versenktes Verhalten. Dies Thun wird aber nothwendig auch sich selbst gegenständlich. Da das begreifende Erkennen im Gegenstande absolut bei sich selber ist, so muß es erkennen, daß seine Bestimmungen Bestimmungen der Sache, und daß umgekehrt die objectiv gültigen, seyenden Bestimmungen seine Bestimmungen sind.” — GW 25.1, p. 136 [§385]: “Der Inhalt ist dann die Totalität indem der Begriff für das Denken selbst auf gegenständliche Weise wird. So hat das Denken sich selbst zum Inhalte.” — GW 25.2, p. 1112: “Das Denken hat folglich auf diesem Standpunkte keinen anderen Inhalt als sich selber[.]”

<sup>6</sup> HEGEL, GW 26.3, p. 1069: “Das praktische Verhalten dagegen fangt beim höchsten Punkt des Denkens an, beim Ich selbst und es erscheint so als entgegengesetzte Weise gegen das theoretische Verhalten, indem es nämlich die Trennung setzt. Auf dem praktischen Standpunkt ist Ich gleich Ich, die Gegenstände sind die meinigen und insofern ich praktisch bin, thätig bin, handele, so bestimme ich mich, finde mich nicht bestimmt und ich bestimme mich[.]” Véase también GW 12, 230. En el vocabulario hegeliano, los términos “obrar” (*Handeln*) y “acción” (*Handlung*) suelen referirse a la acción práctica exterior, esto es, a la actividad de cada sujeto real singular por la que se relaciona con los demás sujetos reales singulares y con las cosas singulares del mundo externo —Enz §140 Anm.; GW 23.2, p. 754, p. 761, p. 1113 [zu §469]; GW 26.3, p. 1070. No obstante, Hegel también utiliza ambos términos en un sentido más amplio para referirse a la actividad práctica en general, tanto para los actos del yo respecto de sus propias autodeterminaciones como respecto de los otros sujetos y las cosas externas —véase en este sentido GW 26.2, pp. 810-811 [§37].

sí de la unidad sujeto-objeto en cuanto que ahora, luego de que ese ser-para-sí ha asumido en sí mismo al ser-en-sí del objeto determinado, es él mismo algo que es en sí, es decir, es un ser que, siendo para sí, es *en cuanto* ser-para-sí algo que es en sí mismo. Conocer y querer son a ojos de Hegel la *misma* actividad de conocer<sup>7</sup>; lo que varía de una a otra es el modo como esa actividad se concibe a sí misma<sup>8</sup>. El conocer en cuanto teoría o conocer en sentido propio —el espíritu como inteligencia— actúa sobre el objeto que conoce, modificándolo, y en ese proceso va cayendo en la cuenta de que esa modificación cancela la *forma* del ser-en-sí del objeto y explicita que se trata de una determinación *del* propio conocer. El conocer en cuanto actividad práctica —el espíritu como voluntad— ya no actúa sobre un objeto externo —esa apariencia ha quedado desbaratada por el proceso teórico—, sino explícitamente sólo sobre sí mismo *en cuanto* determinado. Una vez que ha explicitado que el objeto que se le presentaba inmediatamente como una cosa de la naturaleza es en realidad una determinación suya, la actividad de conocer sólo puede actuar a partir de sí misma y sobre sí misma. En esa medida, su efecto es a partir de ahora “el mundo del espíritu que se produce a partir de sí como una *segunda* naturaleza”<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Véase en este sentido HEGEL, GW 25.1, p. 488: “Die Intelligenz ist abstrakt ausgedrückt das Wissen überhaupt[.]” — Enz §445 Anm: “Der Begriff des Erkennens hat sich als die Intelligenz selbst, als die Gewißheit der Vernunft ergeben[.] [...] So ist das Denken für die Intelligenz gesetzt nicht nur als einseitig, sondern als ihr Wesen.”

<sup>8</sup> Cf. HEGEL, GW 25.2, p. 1113 [zu §468]: “Durch diese Erinnerung, - durch dies In-sich-gehen der Intelligenz wird dieselbe zum Willen. Für das gewöhnliche Bewußtseyn ist dieser Uebergang allerdings nicht vorhanden; der Vorstellung fallen vielmehr das Denken und der Wille auseinander. In Wahrheit aber ist, wie wir so eben gesehen haben, das Denken das sich selbst zum Willen Bestimmende, und bleibt das Erstere die Substanz des Letzteren[.]” — GW 25.2, p. 907: “Wille ist immer Denken[.]” — GW 25.1, p. 141 [§393]: “Der Wille aber ist Denken, Intelligenz.” — GW 26.1, p. 10 [§7 Anm.3]: “Der Wille überhaupt ist wesentlich Intelligenz, Wissen von sich[.]” Véase asimismo GW 25.1, p. 531. El proceso teórico pone de manifiesto que el conocimiento sólo es posible si la actividad de conocer está determinada en sí misma con las determinaciones que concibe inicialmente como siendo sólo en sí mismas, es decir, como radicalmente diferentes y extrínsecas a la actividad de conocerlas —véase en este sentido HOGEMANN, 1994, pp. 94-95.

<sup>9</sup> HEGEL, GW 14.1, p. 31 [§4]: “Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frey ist, so daß die Freyheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freyheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweyte Natur, ist.” [El resaltado es nuestro, H.F.] — Véase en este respecto también GW 25.2, p. 884: “Die Intelligenz geht also als Schluß im Denken durch diese Assimilation des besondern über in die Einzelheit in die bestimmung der Unmittelbarkeit. [...] Aber - nun hat die Intelligenz wesentlich ein andres Verhältniß zu dieser Unmittelbarkeit. Sie kommt selbst als Zweck in diese Unmittelbarkeit; sie ist thätig als Zweck und so sie ist Wille der thätige Zweck das ist der Wille.”

Hegel no comparte la visión que concibe a la mente humana como una entidad inmaterial perteneciente a un universo ontológico diferente del universo de las cosas que son conocidas por ella. Para Hegel, también la actividad de conocer está determinada en sí misma como una cosa o entidad *del* mundo. Precisamente porque la actividad de conocer es también ella misma algo real, algo singular actual, la actividad de conocer lo otro de sí misma, de aquello que es *para* esa actividad, debe ser interpretado de un modo específicamente diferente de como lo hicieron el realismo y el idealismo de Berkeley. En efecto, para el realismo la actividad de conocer es enteramente indeterminada y, por tanto, no tiene, en rigor, realidad propia en el universo de cosas que ella conoce; para el idealismo de Berkeley, en cambio, la única actividad real determinada es el conocer, de modo que las cosas que ella conoce no son sino sus propias modificaciones o propiedades *subjetivas*. El idealismo absoluto que Hegel propone difiere tanto del realismo como del idealismo subjetivo: del realismo, porque para Hegel el conocer es como tal, es decir, en cuanto conocer, algo determinado en sí mismo como efectivamente real y actual; del idealismo subjetivo, porque el objeto no es una determinación del “mero” sujeto, es decir, de un sujeto que *no* es puesto él mismo a su vez como objetivo, sino que es la unidad de sí mismo y el sujeto, así como el sujeto es la unidad de sí mismo y el objeto —en el idealismo de Berkeley, en cambio, no sólo el objeto, sino *también* el sujeto es unilateral o abstractamente subjetivo; precisamente por esto Hegel caracteriza a esta variante de idealismo como idealismo “subjetivo” (HEGEL, GW 23.3, p. 905 [§131]; GW 25.2, p. 1098 [§448])<sup>10</sup>.

Para Hegel, el conocer es, en verdad, obrar, porque la actividad de conocer es y ha sido siempre la actividad de relacionarse la actividad de conocer con sus propias determinaciones<sup>11</sup>. No obstante, cuando se concibe como teoría, el conocer concibe a sus propias determinaciones como si no fueran suyas, esto es, como cosas

<sup>10</sup> Para Hegel tanto el sujeto como el objeto son cada uno la unidad con el otro; de este modo, la diferencia que debe ser superada en una unidad no es la diferencia como tal entre el sujeto y el objeto en cuanto cosas singulares, sino la diferencia de su respectiva determinidad.

<sup>11</sup> HEGEL, GW 25.2, p. 1089 [zu §444]: “In Wahrheit ist aber, wie schon im Zusatz zu §. 442 angedeutet wurde, der theoretische Geist nicht ein bloß passives Aufnehmen eines Anderen, eines gegebenen Objects, sondern zeigt sich als activ dadurch, daß er den an sich vernünftigen Inhalt des Gegenstandes aus der Form der Aeußerlichkeit und Einzelheit in die Form der Vernunft erhebt.” — GW 25.2, p. 806: “Der theoretische Geist scheint freilich passiv zu sein; aber er ist es nicht; er ist sogleich thätig, nämlich so: diese Unmittelbarkeit aufzuheben[.]” — GW 25.1, p. 493: “[D]ie Intelligenz ist wesentlich thätig[.]”

externas, dado que al concebirse a sí mismo como enteramente indeterminado o vacío sus determinaciones le aparecen como entidades de un mundo diferente de sí. Cuando, en cambio, se concibe como determinado en sí mismo, el conocer concibe correlativamente a sus determinaciones como expresamente las suyas, como *auto-determinaciones* [*Selbstbestimmungen*]. Que al final del proceso teórico la actividad de conocer se revele como actividad práctica no es una tesis extravagante de Hegel; esa tesis significa simplemente que el hecho que, a diferencia de los animales, el ser humano comprende los objetos mediante su propio sistema de conceptos, juicios e inferencias pone de manifiesto que las determinaciones que parece encontrar [*finden*] en un mundo extraño no determinan desde sí a su actividad de conocer como si ella fuera un puro espejo sin entidad propia, sino que es justamente la actividad de conocer la que se determina a sí misma con y en esas determinaciones que conoce<sup>12</sup>. Por eso, Hegel caracteriza a la voluntad como la "verdad" [*Wahrheit*] de la inteligencia (HEGEL, GW 14.1, p. 31 [§4 Anm.]), es decir, como aquello que devela lo que el conocimiento teórico realmente es y ha sido siempre, a saber: una actividad de un ente real determinado en sí mismo que obra sobre sí mismo<sup>13</sup>.

## 2. El concepto del espíritu actual

El conocer determinado en sí mismo es, dice Hegel, el "espíritu actual" [*der wirkliche Geist*] (HEGEL, GW 25.2, pp. 886-887; HEGEL, 1994, p. 241). En efecto, al poner de manifiesto que las determinaciones que concebía como extrínsecas son, en realidad, sus propias determinaciones, el sujeto cognoscente deja de comportarse como si fuera algo enteramente indeterminado y se convierte en ese mismo acto de *autocomprensión* en un agente expresamente actual y activo. Este agente actual y

---

<sup>12</sup> Cf. RORTY, 1979, p. 43: "It [= our soul, H.F.] is glassy –mirror-like– for two reasons. First, it takes on new forms without being changed –but intellectual forms, rather than sensible ones as material mirrors do. Second, mirrors are made of a substance which is purer, finer grained, more subtle, and more delicate than most. Unlike our spleen, which, in combination with other equally gross and visible organs, accounted for the bulk of our behavior, our Glassy Essence is something we share with the angels, even though they weep for our ignorance of its nature. The supernatural world, for sixteenth-century intellectuals, was modeled upon Plato's world of Ideas, just as our contact with it was modeled upon his metaphor of vision."

<sup>13</sup> Cf. HEGEL, GW 25.2, pp. 945-946 [zu §387]: "Indem die Intelligenz aber zu dem Bewußtseyn gelangt, daß sie den Inhalt aus sich selbst nimmt, wird sie zu dem nur sich selber zum Zwecke setzenden praktischen Geiste, dem Willen[.]" Véase en este respecto FULDA, 2001, p. 120.

activo es caracterizado por Hegel en primera instancia como “voluntad” [*Wille*], pero de hecho es más que sólo voluntad. En efecto, en el Sistema de Hegel la voluntad o actividad práctica *no* es idéntica con el espíritu actual en cuanto espíritu determinado en sí mismo. La voluntad o actividad práctica es la actividad del espíritu actual sólo en la medida en que éste no ha logrado superar enteramente la forma del ser-en-sí de la determinidad que conoce y, por ende, se concibe a sí mismo todavía como diferente de ella. En esta medida, en cuanto voluntad el espíritu actual se diferencia a partir de ahora de forma concreta y determinada del *resto* de los agentes actuales y activos (HEGEL, Enz §§468–469; GW 25.1, pp. 137-138 [§§387-388], p. 487, pp. 531-532; GW 25.2, p. 882)<sup>14</sup>. Sin embargo, cuando la actividad actual de conocer supera luego esta diferencia cesa de ser tan sólo voluntad y actividad práctica y deviene actividad *absoluta* (HEGEL, GW 12, p. 238; HEGEL, W13<sup>15</sup>, p. 128; W14, p. 143; W17, pp. 533-534). Ahora bien, cuando deviene primero un agente actual y nada más, la actividad de conocer se convierte en inmediata<sup>16</sup>. Esta nueva inmediatez no es más, sin embargo, la de las cosas, sino la de la propia actividad de conocer en cuanto que lo que encuentra ahora es sólo *a sí misma* en cuanto determinada<sup>17</sup>. La actividad

<sup>14</sup> Para un análisis de la tensión que resulta de la doble relación del espíritu actual o autoconciencia concreta con sus propias determinaciones y con las determinaciones que no son las suyas propias – las demás autoconciencias y las cosas externas – véase, por ejemplo, FULDA, 1996, pp. 47-63.

<sup>15</sup> Con la sigla “W” seguida del número del tomo respectivo en cada caso y luego, tras una coma, de la(s) página(s) correspondiente(s) nos referimos a lo largo de este artículo a HEGEL, G.W.F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

<sup>16</sup> HEGEL, GW 25.2, p. 883: “Die Welt, ihr Gefühl hat die Intelligenz verdaut, und hat sie als das Ihrige und hat sich mit sich zusammengeschlossen, ist frei; dieses Resultat: sich mit sich zusammengeschlossen zu haben ist eben das Zurückgekehrtsein zur einfachen Einheit mit sich selbst, und hat sich so als unmittelbar (zur Einzelheit) bestimmt.” – GW 25.2, p. 884: “Die Intelligenz geht also als Schluß im Denken durch diese Assimilation des besondern über in die Einzelheit in die bestimmung der Unmittelbarkeit. - Das ist der Übergang in das denkende Freie ist darum und mit sich selbst ein freies, einzelnes Subject einzelne Würdigkeit - es ist dies, das Schwere, das ganz speculative - die bestimmung der Unmittelbarkeit kommt da wieder herein, wo die Intelligenz sie überwunden hat.” – GW 25.2, p. 886-887: “[D]er practische Geist ist eigentlich erst der wirkliche Geist in so fern er damit als unmittelbare Weise; hier tritt für ihn die Endlichkeit ein. Die Intelligenz ist darin frei; gegen diese Freiheit ist die bestimmung der Unmittelbarkeit und so tritt sie in die Endlichkeit ein. - Die Unmittelbarkeit ist nicht mehr die unmittelbare, sondern die einfache beziehung auf sich, ein Sein durch die Intelligenz[.]”

<sup>17</sup> Inspirados en la exposición del tránsito de la Idea de lo verdadero a la Idea de lo bueno en la Lógica algunos especialistas conciben –de un modo a nuestro entender implausible– que el tránsito de la actividad teórica a la actividad práctica, del conocer al querer, es un ensayo ulterior del espíritu humano para resolver la diferencia entre el objeto y el sujeto que la actividad propiamente teórica de la inteligencia no logra resolver –véase en este sentido, por ejemplo, SCHÄFER, 2002, p. 254; SIEP, 2018, p. 719.



actual de conocer es, por así decirlo, una cosa, pero dado que se trata de la actividad de conocer, es una cosa que por su propia esencia es también para sí, esto es, en otros términos, es *autoconciencia* actual y viviente. La autoconciencia en cuanto agente real es para Hegel la actividad misma de estar superando la extrañeza ontológica de las determinaciones que ella conoce y de estar poniéndolas como sus propias determinaciones. En esta precisa medida, la actividad actual de conocer se aparece a sí misma al principio como inmediatamente determinada; su inmediatez, sin embargo, es, en rigor, un resultado<sup>18</sup>: es el resultado de la inmediatez de la actividad de superar la forma del ser-en-sí de las determinaciones que conoce y de explicitarlas como sus propias determinaciones, vale decir, es el resultado a cada momento instantáneo o inmediato de estar *poniéndose* la actividad de conocer a sí misma *como* determinada (HEGEL, GW 14.1, pp. 32-35 [§§5-7])<sup>19</sup>. En una línea de coherencia con esto, Hegel caracteriza al espíritu actual —y no sólo a la voluntad— como una unidad de tres momentos.

El primer momento del concepto del sujeto actual autoconsciente es el de su actividad de conocer en cuanto se enfrenta a lo determinado como si ella misma fuera completamente indeterminada (HEGEL, GW 14.1, pp. 32-33 [§5]). Esta indeterminación define también al conocer teórico, pero dado que entretanto el conocer ha explicitado que es una actividad real, determinada en sí misma, su indeterminación frente a lo determinado es ahora un acto de *activa* reflexión en sí misma como forma respecto de sí misma en cuanto contenido, es decir, en cuanto determinada. Por esta razón, Hegel recuerda en este contexto la posibilidad que tiene el agente humano de negar actualmente —es decir, no ya sólo teóricamente mediante un acto de abstracción— lo determinado en general, es decir, la posibilidad del

---

<sup>18</sup> HEGEL, GW 25.2, p. 1088 [zu §442]: "Daß der Inhalt oder Gegenstand dem Wissen ein gegebener, ein von außen an dasselbe kommender sey, ist daher nur ein Schein, durch dessen Aufhebung der Geist sich als Das erweist, was er an sich ist, - nämlich das absolute Sichselbstbestimmen, die unendliche Negativität des ihm- und sich selber Aeußerlichen, das alle Realität aus sich hervorbringende Ideelle." — GW 25.1, p. 494: "Eben dieß macht den Uebergang vom theoretischen Geist zum Willen, das Bestimmen als für sich seiend." [Los resaltados son nuestros, H.F.]

<sup>19</sup> Véase también GW 14.1, p. 35 [§7 Anm.]: "[D]er Wille bestimmt sich, man den Willen schon als vorausgesetztes Subject, oder Substrat ausdrückt, aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, sondern er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Thätigkeit und Rückkehr in sich." [El resaltado en nuestro, H.F.]

*suicidio*<sup>20</sup>. En cuanto enteramente reflexionado en su propia formalidad, el sujeto actual autoconsciente se enfrenta también, como cuando se concebía como un puro espejar, a todo lo determinado. El segundo momento del concepto del espíritu actual es así el de la determinidad como tal (HEGEL, GW 14.1, pp. 33-34 [§6]). La actividad actual de conocer es indeterminada en la medida en que reflexiona en sí misma frente a lo determinado en general; esa reflexión lleva en sí, pues, la traza de su origen, dado que es indeterminada por activa negación de lo determinado; lo determinado, por tanto, no desaparece, sino que es sólo provisoriamente desconsiderado por el propio conocer. En el tercer momento, el conocer explicita entonces que lo determinado nunca fue algo realmente externo así como tampoco el conocer nunca fue algo realmente diferente de lo determinado (HEGEL, GW 14.1, pp. 34-35 [§7]). Ambos, la indeterminación y lo determinado, son abstracciones que ejerce la actividad actual de conocer *sobre sí misma*. En efecto, desde el momento que la actividad de conocer está determinada en sí misma, la mutua exclusión de su capacidad de ser *forma* respecto de su propia determinidad y la determinidad en cuanto *contenido* para la misma actividad de conocer es el resultado de una operación de activa abstracción: no se trata sino de la forma y del contenido de la actividad actual de conocer puestos cada uno como tal para el propio conocer. El sujeto actual autoconsciente es precisamente el ciclo instantáneo de estar poniéndose a sí misma la actividad de conocer como forma respecto de lo determinado y de estar al mismo tiempo cancelando la alteridad relativa de lo determinado y estar poniéndolo como una determinación propia del conocer, como su auto-determinación. El ciclo mismo de estos tres momentos define en su propia esencia a la libertad del espíritu humano (FERREIRO, 2019, pp. 94-95).

---

<sup>20</sup> Cf. HEGEL, W7, p. 51 [§5 Zus.]: "In diesem Elemente des Willens liegt, daß ich mich von allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von allem abstrahieren kann. Der Mensch allein kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen; das Tier kann dieses nicht; es bleibt immer nur negativ; in einer ihm fremden Bestimmung, an die es sich nur gewöhnt. Der Mensch ist das reine Denken seiner selbst, und nur denkend ist der Mensch diese Kraft, sich Allgemeinheit zu geben, das heißt alle Besonderheit, alle Bestimmtheit zu verlöschen." – GW 26.3, p. 1074: "Der Mensch hat das Selbstbewußtsein allen Inhalt aufnehmen zu können, eben so kann er alles fallen lassen, alle Banden der Freundschaft, Liebe, welche es auch seien, er kann sie fallen lassen. Der Mensch kann die ganze Komplexion, seines erfüllten Bewußtseins, die das Leben ist, fallen lassen, aufgeben. Das Thier kann keinen Selbstmord begehen, der Mensch kann sein Leben endigen. Dieß ist der Stempel der Möglichkeit alles aufzugeben. [...] Diese ist die Grundbestimmung des Menschen. Er ist das reine Denken seiner selbst, nur denkend ist der Mensch diese Kraft sich Allgemeinheit zu geben d. h. alle Besonderheit, alle Bestimmtheit zu verlöschen."

Pero el conocer actual no se concibe solamente como una cosa singular *entre* las demás cosas singulares; en rigor, la conciencia de su propia actualidad es en su contracara la conciencia de la *irrealidad* [*Unwirklichkeit, Nichtseyn*] y la *nulidad* [*Nichtigkeit*] de lo determinado en general (HEGEL, GW 12, pp. 231, 233; Enz §233; GW 23.1, p. 307, p. 406; GW 23.2, p. 804; GW 23.3, p. 958 [§234]). En efecto, lo determinado es lo otro del yo en cuanto universalidad activa, pero un otro que puede ser ahora negado en su propia determinación *por* el yo activamente pensante, precisamente porque el yo universal que lo conoce es un ser en sí mismo que al mismo tiempo es también para sí, es decir, en otros términos, porque es activamente universal *en su propia singularidad*. Que sea universal en su singularidad significa, desde otra perspectiva, que tiene *poder* [*Macht*] sobre lo determinado<sup>21</sup> –tanto sobre su propia singularidad determinada como, potencialmente, sobre la de las demás cosas singulares (HEGEL, Enz §478; GW 14.1, p. 37 [§§ 12-13], p. 39 [§16]; GW 25.2, pp. 907-909; GW 26.1, p. 9 [§4], p. 243 [§5]; GW 26.2, p. 605 [§6], p. 608 [§13], pp. 783-788 [§§10-15]; GW 26.3, pp. 1086-1088). Dado que no sólo está determinada en sí misma, sino también para sí, es decir, dado que es forma universal respecto de sus propias determinaciones, la actividad de conocer que ha devenido algo actual tiene una relación específicamente diferente con la determinación como lo otro de ella: el conocer puramente teórico se concibe como indeterminado y justamente por ello como enteramente pasivo respecto del mundo que, correlativamente, actúa sobre él

---

<sup>21</sup> HEGEL, GW 23.1, p. 305: "Die theoretische Idee ist subjective Idee in dem Sinne daß ihr Gegenstand noch nicht der Begriff ist. Die praktische Idee ist das für sich der Idee, daß die Bestimmungen des Begriffs das mächtige seien." – GW 25.1, p. 531: "Der freie Wille, praktische Geist, ist wissende Subjektivität d. h. wissende Vernunft d. h. in der Bestimmung daß sie es für sich ist, für sich das Bestimmen und alles Bestimmen ist, der Inhalt schlechthin der ihrige ist, durch sie gesetzt, die Denkbestimmungen die Macht darüber sind, - Dieß ist der praktische Geist." – GW 25.2, p. 935 [§382]: "Der Widerspruch wird aber vom Geiste ertragen, weil dieser keine Bestimmung in sich hat, die er nicht als eine von ihm gesetzte und folglich als eine solche wüßte, die er auch wieder aufheben kann. Diese Macht über allen in ihm vorhandenen Inhalt bildet die Grundlage der Freiheit des Geistes." – Siehe in diesem Sinne auch GW 23.2, p. 639: "Wenn ich meinen Willen noch nicht vollführt habe, so habe ich die Objectivität mir gegenüber: ich bin das Aufheben dieses Widerspruchs: d.h. ich bin thätigkeit, thätigkeit die von sich weiss. Ich bin totalität: das andere ist das object gegen mich als subject, als unselbständig gesetzt. Ich bin die macht über das object: ich mache es unmittelbar zu dem meinigen: das ist das mittel." – GW 23.2, p. 794: "Dieser Schluß, den wir Entschluß oder Beschluß heißen. Haus, das ich bauen will, habe ich in der Vorstellung, Negation in mir, dies ist nur der Mangel an Zweck, daß er Subjektives ist, daß der Inhalt nur Subjektives ist und das ist Widerspruch. Der Begriff ist an sich das Objekt. Der Begriff hat in sich die Gewißheit der Vernunft, daß er sich realisiren muß. Der Zweck ist Begriff mit unendlicher Gewißheit, daß er die Macht ist und Objekt ein Nichtiges, daß er aber wesentlich das Urtheil ist d. h. daß er sich Gestalt der Unmittelbarkeit gibt."

y lo determina. Por el contrario, como forma activa respecto de sus determinaciones el conocer que está determinado en sí y para sí tiene poder sobre las mismas y, en esa exacta medida, tiene poder sobre lo determinado en general, es decir, sobre la totalidad de lo determinado<sup>22</sup>.

No siendo ya más una actividad "fantasmal", una actividad que como tal no puede hacer nada, porque no posee por sí misma entidad alguna –esto es el espíritu teórico–, el conocer, ahora él mismo algo real, altera o modifica lo determinado al relacionarse con él (HEGEL, Enz §444; GW 23.3, p. 955 [§226]; GW 25.1, p. 122 [§§367-368], p. 135 [§383], p. 490, p. 511; GW 25.2, p. 802, p. 806, p. 1089 [§444]). El primer contenido sobre el que se ejerce la actividad actual de conocer no es sino ella misma. La primera forma de realización del concepto del espíritu actual es, en efecto, su inmediatez misma, esto es, el ciclo de sus tres momentos en cuanto instantáneamente dado. Los impulsos e inclinaciones son, en efecto, determinaciones que son encontrados por el sujeto en forma análoga a como encuentra las cosas externas; sin embargo, esos contenidos son desde el principio y en todo momento, en su misma inmediatez dada, determinaciones *del* propio sujeto. Los impulsos e inclinaciones del sujeto no son meros objetos teóricos: son el sujeto mismo, pues el sujeto no sólo "observa" su dolor o su hambre, sino que los siente como modos o formas de sí mismo.<sup>23</sup> En la lectura de Hegel, esto significa que esas

---

<sup>22</sup> Cf. HEGEL, GW 25.1, p. 12: "Diese Bestimmung des Geistes gegen die Natur ist nicht nur unsere Betrachtung, sondern sie ist objectiv, das Außereinander, dessen Idealität der Geist ist, ist zunächst die Natur. Die Idealität nun ist das Negative die Realität der Natur. Das Natürliche ist in der Idealität als ein Negatives gesetzt. Dieses ist es nicht nur für uns, sondern dieß Negativsetzen ist das Thun des Geistes selbst; und dieses haben wir zunächst zu betrachten. Die Idealität ist das Negiren eines Andern. Der Geist negirt das Andere Seiner selbst, das Unmittelbare, und diese Idealisierung der Natur macht das Ganze der Thätigkeiten aus, die wir zu betrachten haben. Der Geist assimiliert sich die Natur, reducirt sie zu dieser Einfachheit, die er sich selbst ist, und nur dadurch ist und wird der Geist selbst." – GW 25.1, p. 204: "Es ist also ein Schein, die Natur hat sich selbst getödtet, der Geist ist das ewige Tödteten der Natur, sie ist nur als Idealität, ohne Wahrheit gegen den Geist, er hat es nur mit einem Schein zu thun. Die Natur ist an ihr selbst der Gang, der Prozeß sich aufzuheben, ihre Nichtigkeit, ihre Form, wodurch sie Natur ist aufzuheben." – GW 25.2, p. 566: "Das ist die Natur; daß diese sich auflöst in diese bestimmungen der Idee, welche der Geist ist." – Véase asimismo Enz §381; GW 25.1, pp. 9, 201; GW 25.2, p. 932 [§381].

<sup>23</sup> HEGEL, GW 25.1, p. 23 [§307]: "Die Seite des Willens fängt auch unmittelbar mit Einzelem an, aber nicht als Gegebenem sondern als Solchem, das der Geist sich selbst setzt, und als das Seine weiß[.]" – GW 25.2, pp. 890-891: "[D]er Geist ist zunächst dies Freie, aber noch ganz formell; er ist das Urtheilende sich Theilende, sich bestimmende; *das sind bestimmungen seiner Innerlichkeit überhaupt*; in so fern sie in ihm sind, sind es: practische Gefühle. Der Geist ist Subject, einzelnes concretes Subject; *er setzt selbst die bestimmungen seines Wesens*. Diese bestimmungen sind also ganz unmittelbar die des Subjects - Gefühl, aber auch der Wesenheit des Subjects angehörig, nicht äußerlich vorgefunden sondern *in seinem eigenen Wesen gegründet* - praktisches Gefühl, innerliche

determinaciones están siendo puestas como propias por la actividad actual de conocer y que al mismo tiempo esa posición está siendo cancelada o inmediatizada, puesto que ellas aparecen como autodeterminaciones del sujeto, pero asimismo también como dadas. Hegel describe esta aparente paradoja del siguiente modo: "El espíritu práctico es libre en sí [*in sich*] y, sin embargo, se encuentra en la inmediatez para sí; pero la inmediatez no es encontrada por él, sino que está puesta por él; él se sabe a sí mismo en esta inmediatez; ella está puesta por él; [es], por ende, algo mediato y, sin embargo, algo inmediato"<sup>24</sup>.

Las primeras determinaciones que la actividad de pensar actual y activa debe *poner como propias* son así las determinaciones espontáneas que se le dan inmediatamente, pero también, y a pesar de esa inmediatez, como las suyas propias. Solo después que el sujeto haya puesto las determinaciones espontáneas de sí mismo como sus propias determinaciones puede comenzar a superar la particularidad recíproca de los otras cosas determinadas en sí mismas, esto es, los otros sujetos libres y las cosas del mundo externo. A estas dos dimensiones de la determinidad como tal se refiere Hegel como dos dimensiones complementarias del *deber-ser* [*Sollen*] del sujeto actual. En efecto, en la *Enciclopedia* Hegel se refiere expresamente a estas dos deficiencias o incongruencias —a saber: la que implican respecto del yo abstracto las determinaciones del propio sujeto como forma, por un lado, y, por el otro, la que implican respecto del yo los otros sujetos y las cosas del mundo externo— como el objeto de dos diferentes deber-ser del espíritu. El primer deber-ser recién mencionado es el que concierne al *contenido* de la determinidad en

---

Gefühle." [Todos los resaltados son nuestros, H.F.] Véase asimismo GW 25.1, p. 489, p. 538; GW 25.2, p. 578, pp. 901-902.

<sup>24</sup> HEGEL, GW 25.2, pp. 886-887: "Der praktische Geist ist *frei in sich* und steht *doch in der Unmittelbarkeit für sich*; aber die *Unmittelbarkeit* ist nicht von ihm gefunden, *sondern von ihm gesetzt*; er weiß *sich* in dieser *Unmittelbarkeit*; sie ist von ihm gesetzt *also ein Mittelbares und doch ein Unmittelbares*." Véase también GW 25.1, p. 141 [§393]: "Der Trieb in sofern er dem freien Willen angehört ist der *Widerspruch*, ist die *unmittelbare Aufhebung* der Unmittelbarkeit *enthält also die Unmittelbarkeit selbst noch*. Denn der Trieb findet sich auch *natürlich bestimmt, obgleich formell durch sich selbst bestimmt*. Der Trieb ist dem Menschen *immanent durch ihn gesetzt und nicht gesetzt*." — GW 25.2, p. 1114 [zu § 472]: "Obgleich im praktischen Gefühl der Wille die Form *der einfachen Identität* mit sich selber hat; so ist in dieser Identität *doch schon die Differenz vorhanden*; denn das praktische Gefühl weiß sich zwar *einerseits als objectivgültiges Selbstbestimmen*, als ein An-und-für-sich-bestimmtes, *zugleich aber andererseits als unmittelbar oder von außen bestimmt*, als der ihm fremden Bestimmtheit der Affectionen unterworfen." — GW 26.3, p. 1072: "Dieser bloß natürliche Willen, diese unfreie Freiheit, ist *ein Mixtum von Freiheit und Unfreiheit*, diese ist zu beschränken." [Todos los resaltados son nuestros, H.F.] Véase asimismo GW 26.3, 1071.

general; el segundo deber-ser es el que concierne a la *forma* de las autodeterminaciones dadas del sujeto actual, es decir, el que plantea su inmediatez respecto del sujeto en cuanto puro yo que piensa, en cuanto pura universalidad activa<sup>25</sup>. El resultado final del proceso de cancelación de la forma de la inmediatez de las propias determinaciones del espíritu actual, determinado ya en sí mismo, no es sino el “espíritu libre” [*der freie Geist*] como momento final del espíritu subjetivo (HEGEL, Enz §§481-482). Por el contrario, la superación de la incongruencia entre el yo universal respecto del contenido de lo determinado en general no tiene lugar mediante la cancelación de la forma de la inmediatez: la cancelación de la inmediatez de las propias determinaciones del sujeto —esto es el espíritu subjetivo práctico— es tan sólo el *principio* [*Prinzip*] del que el sujeto puede *deducir* luego lo determinado en general (HEGEL, GW 14.1, p. 41 [§21 Anm.]; W7, pp. 92-93 [§34 Zus.]). La deducción del sistema racional de la determinidad implicado en las autodeterminaciones del espíritu actual en cuanto sujeto singular libre radica en un proceso específicamente diferente del de la voluntad subjetiva misma, a saber: en el proceso que comienza con el espíritu objetivo y culmina recién al final del espíritu *absoluto*, es decir, en la *filosofía* (FERREIRO, 2021, pp. 83-85). La filosofía es justamente la forma final de la entera filosofía del espíritu de Hegel porque es la que logra finalmente adecuar (HEGEL, GW 14.1, pp. 34-35 [§7]) la totalidad de lo determinado (HEGEL, GW 14.1, pp. 33-34 [§6]) a la activa universalidad como tal (HEGEL, GW 14.1, pp. 32-33 [§5]). La realización el tercer momento del concepto del espíritu actual, es decir, desde otra perspectiva, el cumplimiento del primer deber-ser que contiene dicho concepto, *no* es logrado por el espíritu objetivo, sino recién por el espíritu *absoluto* en cuanto es la actividad actual de conocer que ha reestablecido como tal el momento del conocer. Considerar, como lo han hecho algunos estudiosos del pensamiento de Hegel (PIPPIN, 1997, p. 38, PIPPIN, 2018, p. 309, 314; SCHMIDT, 2019, p. 153; SCHÄFER, 2002, p. 250, p. 253), que es ya el espíritu objetivo el que realiza completamente el

---

<sup>25</sup> HEGEL, Enz §470: “Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes Sollen, 1. in dem Gegensatze der aus ihm gesetzten Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende unmittelbare Bestimmtheit, gegen sein Dasein und Zustand, was im Bewußtsein sich zugleich zum Verhältnisse gegen äußere Objekte entwickelt. 2. Jene erste Selbstbestimmung ist als selbst unmittelbare zunächst nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher an sich das Sollen gegen jene sowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; - ein Gegensatz, der zunächst nur für uns ist.”

concepto del espíritu actual –concepto que resulta de la compleción del proceso teórico, cuando la inteligencia deviene voluntad– plantea serios problemas exegéticos y conceptuales, tales como –por poner aquí tan sólo un ejemplo– que sea todavía necesaria desde un punto de vista sistemático una ulterior figura *después* de la del espíritu objetivo, a saber: la del espíritu absoluto. En efecto, ¿por qué sería necesario en el Sistema de Hegel el espíritu absoluto si ya es el espíritu objetivo el que realiza de manera completa el concepto del espíritu libre y éste no es desde un punto de vista formal y subjetivo sino la unidad misma del espíritu teórico y el espíritu práctico, de la inteligencia y la voluntad?<sup>26</sup> Precisamente por esta razón, Hegel describe al espíritu libre en cuanto forma final del espíritu subjetivo como el “concepto del espíritu absoluto” y no sólo como el concepto del espíritu objetivo (HEGEL, Enz §482). En una misma línea con esto, Hegel deja en claro en el párrafo con el que cierra la filosofía del espíritu subjetivo que la realización del espíritu libre abarca *tanto* al espíritu objetivo *como* al espíritu absoluto: “Pero esta libertad que tiene el contenido y la meta de la libertad es ella misma primero sólo concepto, principio del espíritu y del corazón, y destinada a desarrollarse hasta la objetividad [*Gegenständlichkeit*], hasta *la realidad efectiva jurídica, ética y religiosa así como científica*”<sup>27</sup>.

### 3. El tránsito del espíritu subjetivo práctico al espíritu objetivo a través del espíritu libre

El impulso a la felicidad señala el momento final del proceso del espíritu subjetivo práctico (HEGEL, Enz §§470-480; GW 25.1, pp. 142-143 [§§395-399], pp. 541-543; GW 25.2, p. 890, pp. 910-915, p. 1114 [§469]). El ideal de la felicidad es un plan estratégico, una selección inteligente de los impulsos que cree poder satisfacer el sujeto que se confronta con la imposibilidad de satisfacer *todos* sus impulsos. La

<sup>26</sup> Para un análisis crítico del problema que plantea desde una perspectiva sistemática el espíritu libre en el contexto de la filosofía del espíritu de Hegel véase, por ejemplo, KRIJNEN, 2012, p. 181, 188-195, 207-208; KRIJNEN, 2019, pp. 109-110.

<sup>27</sup> HEGEL, Enz § 482 Anm.: “Aber diese Freiheit, die den Inhalt und Zweck der Freiheit hat, ist zunächst nur Begriff, Prinzip des Geistes und Herzens und sich zur Gegenständlichkeit zu entwickeln bestimmt, zur *rechtlichen, sittlichen und religiösen wie wissenschaftlichen Wirklichkeit*.” [El resaltado es nuestro, H.F.]

imposibilidad de alcanzar incluso también la felicidad resulta en un *proceso al infinito* (HEGEL, Enz §480). La autodisociación de la actividad de conocer determinada en sí misma en su momento inmediato singular —lo determinado— y su momento universal —la forma del conocer— no puede ser resuelta hasta tanto el momento universal no sea restituido como tal, es decir, *como conocer propiamente dicho* (HEGEL, GW 12, p. 235; GW 23.2, p. 646; GW 23.3, p. 953 [§215]). El espíritu libre resuelve el proceso al infinito del impulso a la felicidad, en la exacta medida en que pone como tal al conocer (HEGEL, Enz §480). En efecto, la superación del espíritu subjetivo práctico por el espíritu libre no tiene lugar por la elección de un sistema racional de contenidos<sup>28</sup>: en este estadio, que es el del espíritu subjetivo, *no* hay todavía otros contenidos posibles para el espíritu que no sean los propios momentos en los que se encuentra escindido, es decir, sus impulsos e inclinaciones naturales (contenido), su capacidad de elegirlos o libre albedrío (forma) y la representación de la felicidad (mediación insuficiente entre forma y contenido). La deducción del espíritu libre desde el impulso a la felicidad puede parecer así una especie de "salto": dicho tránsito tiene lugar mediante un acto de reflexión en sí misma de la actividad actual de conocer como reacción a su propio proceso al infinito en el que queda estancada cuando su potencia idealizadora alcanza el máximo de mediación que resulta posible en el medio refractario de la singularidad inmediata de sus impulsos e inclinaciones (HEGEL, Enz §479). La resolución del proceso al infinito del estadio de la felicidad no acontece, pues, según Hegel, en su propio plano, porque no puede acontecer en él. El conflicto entre los diferentes impulsos dentro del mismo sujeto es en cuanto tal insoluble; su superación resulta del acto ulterior de reflexión del sujeto por el que el mismo simplemente abandona ese dominio lógico-ontológico en el que surge el proceso al infinito como una consecuencia natural de la dinámica interna de ese dominio. Hegel considera que ese acto de reflexión supera el momento general

---

<sup>28</sup> Precisamente en este error incurren, entre otros, MALETZ, 1985, p. 205 (véase también pp. 207-208): "Even the maximum levels of self-control leave one enchained by the fact that any choice one might make is unsatisfying, 'finite', because the desire can be directed equally to another object. Let us examine the character of the dissatisfaction more closely. That it must arise is crucial to Hegel's case. For he claims to show that no form of the natural will, even the most intelligently ordered, can satisfy, and that therefore the will *necessarily seeks for something beyond intelligent response to nature. That something is what he eventually calls 'right'.*" [El resaltado es nuestro, H.F.], y VIEWEG, 2012, pp. 92-93.



del ser-en-sí de la actividad de conocer en la medida en que pone como tal el ser-para-sí de esa actividad, esto es, en otros términos, en que enfoca la actividad de conocer *sobre el conocer mismo* y no, como lo hace el espíritu subjetivo práctico, sobre el hecho mismo que esa actividad es una *actividad*.

Cuando la actividad de conocer que está ya determinada en sí misma llega a tomar conciencia de que, precisamente por estar determinada en sí, es entonces ella misma la que se determina en sus determinaciones —determinaciones que a pesar de ello la determinan en un comienzo como si fueran diferentes de ella—, el espíritu subjetivo práctico deviene espíritu libre. Más claramente: la actividad de conocer determinada en sí misma o actividad práctica deviene espíritu libre cuando conoce que, precisamente por ser actividad de conocer que se pone a sí misma como forma universal respecto de lo determinado en general, es ella misma la que se singulariza a sí misma en sus propias determinaciones inmediatas, las cuales sólo *parecen* entonces imponérsele en su interior como si no fueran ella. La actividad de conocer ya determinada en sí y para sí —la voluntad efectivamente libre o espíritu libre— deviene luego espíritu absoluto cuando cae en la cuenta de que la sola universalización de las relaciones entre las distintas actividades singulares de conocer —los espíritus libres— no es suficiente para redeterminar a lo otro de cada una de ellas —por tanto, a lo otro en general del sujeto singular en general— y toma así conciencia de que el que la actividad de conocer determinada en sí y para sí se conciba como un sujeto singular libre frente a lo otro de sí y a esto otro como algo que ella busca determinar para adecuarlo a sí misma es un modo insuficiente de concebirse a sí misma y de concebir a lo otro de ella. La actividad de conocer comienza a concebirse como actividad práctica justamente cuando cesa de hacerlo como si fuera indeterminada —es decir, como si fuera pura teoría—; la actividad de conocer que está determinada en sí misma y que además se *pone* ahora como *forma o conocer* respecto de sí misma en cuanto autodeterminada —el espíritu libre— no es el conocimiento *teórico* de sí misma, sino la *unidad* del espíritu teórico y el espíritu práctico (HEGEL, Enz §481). La idea clave y novedosa que Hegel propone aquí sobre la libertad como autodeterminación es que es enteramente esencial a la misma que el ser humano conciba el hecho que puede elegir sus propias determinaciones, es decir, que puede elegir qué determinaciones darse, como su verdadera naturaleza o

esencia. Es esta forma de autocomprensión del espíritu humano la que supera finalmente el estadio general del "mero" libre albedrío y transforma a la sola capacidad del sujeto de elegir sus propias determinaciones en la verdadera libertad, en la libertad *efectivamente* libre [*der wirkliche freie Wille*] (HEGEL, Enz §481, §482 Anm.).

En cuanto actividad puramente universal, el yo se enfrenta al momento de lo determinado en general. A partir de allí comienza la actividad de superar la particularidad de lo determinado que se le opone y de ponerlo como una determinación de sí mismo. En la medida en que lo determinado son las propias determinaciones inmediatas del yo, la actividad del yo es voluntad subjetiva, es decir, espíritu subjetivo y al mismo tiempo —a pesar de ser subjetivo— práctico. Cuando la actividad de conocer determinada en sí misma supera la inmediatez de sus propias determinaciones se convierte en una totalidad que se determina a sí misma en sus determinaciones, es decir, se convierte en un sujeto que es a un tiempo concreto y singular y, sin embargo, libre. Lo que Hegel denomina "espíritu libre" es precisamente el sujeto concretamente singular y libre en su propia singularidad determinada (HEGEL, Enz §480). Ahora bien, cuando la actividad actual de conocer deviene un sujeto singular libre reaparece respecto de este sujeto singular libre la presuposición de lo *otro* [*Anderes*]<sup>29</sup>, pero lo hace en un registro específicamente diferente de lo que lo hacía antes frente al puro yo abstracto. La primera forma de lo determinado frente al yo como pura universalidad activa son las propias determinaciones del yo; ahora el yo ha superado la inmediatez de sus propias determinaciones y ha devenido un sujeto concreto singular; este sujeto concreto singular, que es, sin embargo, libre en esa concreción, se contrapone a los otros sujetos singulares libres así como también a las cosas singulares no-libres. Al contrario de lo que sucede en el caso del conocer teórico, que se concibe como puramente indeterminado y, por tanto, como determinado *por el objeto*, es entretanto la actividad de conocer la que —

---

<sup>29</sup> HEGEL, GW 12, pp. 231-232: "In der praktischen Idee aber steht er *als Wirkliches, dem Wirklichen gegenüber*. [...] Die Willens-Idee hat als das selbstbestimmende für sich den Inhalt in sich selbst. Dieser ist nun zwar bestimmter Inhalt, und insofern ein endliches und beschränktes; die Selbstbestimmung ist wesentlich Besonderung, da die Reflexion des Willens in sich als negative Einheit überhaupt auch *Einzelheit im Sinne des Ausschliessens und des Voraussetzens eines Andern* ist." [El resaltado en nuestro, H.F.]

precisamente porque es en sí y al mismo tiempo para sí respecto de su propia determinación— se enfrenta al mundo en general —a los demás sujetos y a las cosas— en cuanto inmediatez que puede ser determinada *por la actividad actual de conocer*. Con esto, el sujeto se comporta ahora respecto del objeto como antes lo hacía el objeto respecto de él; es en este preciso sentido que Hegel caracteriza a la actividad efectivamente actual de conocer como espíritu “objetivo”<sup>30</sup>. El espíritu objetivo no es, en efecto, el mundo externo en la medida en que ha sido modificado por el sujeto<sup>31</sup>, sino la actividad de conocer en la medida en que vale frente al mundo como antes el mundo valía frente a ella. Entretanto es el sujeto cognoscente mismo aquello a lo cual lo otro puede ser adecuado o adaptado, dado que el sujeto no es solamente en sí mismo, sino que es para sí en su ser-en-sí, es decir, en otros términos, que es algo universal respecto de sus propias determinaciones y tiene, por tanto, poder sobre lo determinado en general.

#### 4. Del mero obrar práctico al conocer absoluto como unidad de la teoría y la práctica

La superación del ámbito ontológico del sujeto singular *en cuanto* singular, esto es, la superación del espíritu objetivo, no puede ser lograda mediante una ulterior

---

<sup>30</sup> Cf. HEGEL, GW 12, pp. 231-232: “[D]ie Gewißheit seiner selbst, die das Subject in seinem An-und für-sich-Bestimmtseyn hat, ist aber eine Gewißheit seiner Wirklichkeit, und der Unwirklichkeit der Welt; nicht nur das Andersseyn derselben als abstracte Allgemeinheit, ist ihm das Nichtige, sondern deren Einzelheit und die Bestimmungen ihrer Einzelheit. Die Objectivität hat das Subject hier sich selbst vindicirt; seine Bestimmtheit in sich ist das Objective, denn es ist die Allgemeinheit, welche ebensowohl schlechthin bestimmt ist; die vorhin objective Welt ist dagegen nur noch ein gesetztes, ein unmittelbar auf mancherley Weise bestimmtes, aber das, weil es nur unmittelbar bestimmt ist, der Einheit des Begriffes in sich entbehrt, und für sich nichtig ist. Diese in dem Begriffe enthaltene, ihm gleiche, und die Foderung der einzelnen äusserlichen Wirklichkeit in sich schliessende Bestimmtheit, ist das Gute. Es tritt mit der Würde auf, absolut zu seyn, weil es die Totalität des Begriffes in sich, das Objective zugleich in der Form der freyen Einheit und Subjectivität ist. Diese Idee ist höher als die Idee des betrachteten Erkennens, denn sie hat nicht nur die Würde des Allgemeinen, sondern auch des schlechthin Wirklichen. - Sie ist Trieb, insofern dieses Wirkliche noch subjectiv, sich selbst setzend ist, nicht die Form zugleich der unmittelbaren Voraussetzung hat; ihr Trieb sich zu realisiren, ist eigentlich nicht sich Objectivität zu geben, diese hat sie an sich selbst, sondern nur diese leere Form der Unmittelbarkeit. [...] Die erwähnte Endlichkeit des Inhalts in der praktischen Idee ist damit eins und dasselbe, daß sie zunächst noch unausgeführte Idee ist; der Begriff ist für ihn das an und für sich seyende; er ist hier die Idee in der Form der für sich selbst seyenden Objectivität.” — GW 12, p. 234: “Das Gute ist für den subjectiven Begriff das Objective; die Wirklichkeit in ihrem Daseyn steht ihm nur insofern als die unüberwindliche Schranke gegenüber, als sie noch die Bestimmung unmittelbaren Daseyns, nicht eines Objectiven nach dem Sinne des An und für sich-seyns hat.”

<sup>31</sup> Las obras de arte, que son para Hegel formas del espíritu absoluto, introducen también modificaciones en el mundo externo.

expansión de la lógica específica de ese ámbito. La Historia Universal es para Hegel, en efecto, la esfera de una mala infinitud, un proceso al infinito en el que la actividad del espíritu humano no logra configurar a lo determinado en general según su propia esencia libre (HEGEL, GW 12, pp. 234-235; Enz §234; GW 23.2, p. 639, p. 645, p. 804). En la Historia Universal como la esfera de la interacción de los sujetos libres no es posible una solución de las diferencias —y, por tanto, de los eventuales conflictos— entre los sujetos singulares libres, aun cuando se organicen en sistemas cada vez más universales que respeten cada vez mejor su respectiva libertad de autodeterminación. En relación a cada sujeto singular, los otros sujetos y las cosas son siempre, en menor o mayor grado según el caso, lo irresolublemente otro. La actividad de la superación de su diferencia es así una búsqueda interminable y un mero deber-ser [*Sollen*] (HEGEL, GW 12, p. 233; Enz §234; GW 23.2, p. 645, p. 804; GW 23.3, p. 958 [§234]).

El impulso a la felicidad como momento final del espíritu subjetivo práctico es, según se adelantó, el elemento general en el que se relacionan entre sí como particularidades los impulsos naturales, el libre albedrío y el propio impulso universal a la felicidad. Por su parte, el momento final del espíritu objetivo es la Historia Universal como el medio en el que se relacionan entre sí en última instancia también como particularidades los distintos estados nacionales, los cuales son cada uno a su vez un sistema de sujetos libres con sus propios impulsos e inclinaciones naturales. Tanto en el caso del espíritu subjetivo práctico como en el del espíritu objetivo, la disociación interna del espíritu entre su momento inmediato singular (contenido) y su momento universal (forma) no puede ser resuelta hasta tanto el momento universal no sea restituido como tal, es decir, como conocer propiamente dicho (HEGEL, GW 12, p. 235; GW 23.2, p. 646; GW 23.3, p. 953 [§215]). El conocer como tal que es restituido hacia el final del espíritu subjetivo tras el proceso al infinito en el que cae el espíritu subjetivo práctico en el elemento del impulso a la felicidad y, luego, hacia el final del espíritu objetivo tras el proceso al infinito en el que cae el espíritu objetivo en el elemento de la Historia Universal no es, sin embargo, un conocer meramente teórico. En efecto, ni el espíritu libre ni el espíritu absoluto se definen por el conocimiento de determinados contenidos, esto es, para decirlo más claramente, por la elaboración de sistemas que aspiran a introducir un orden cada

vez más universal en la multiplicidad de los impulsos naturales (espíritu subjetivo) y de los estados nacionales (espíritu objetivo). Semejante forma de autoconocimiento sería, en último análisis, un conocimiento *teórico* de la propia subjetividad humana. El proceso al infinito que resulta de la relación de los sujetos libres entre sí es análogo al que resulta de la relación entre los impulsos dentro del mismo sujeto. La resolución de ambos procesos no acontece, según Hegel, en su propio plano respectivo: es abandonando el dominio lógico-ontológico en el que uno y otro surgen como el sujeto puede resolver ambos procesos al infinito. La superación de la dualidad que existe entre el ser-para-sí del conocer y el ser-en-sí de lo determinado tiene lugar en la medida en que la actividad actual de conocer desiste del intento imposible de mediar completamente su singularidad con la de las demás actividades actuales de conocer —es decir, con la de los otros sujetos singulares libres— en una subjetividad universal diferenciada en sí misma y, por un acto ulterior de reflexión, restaura el ser-para-sí que define como tal al conocer: esta reflexión convierte al espíritu objetivo en espíritu absoluto<sup>32</sup>. La actividad de conocer como actividad universal para la cual el mundo es de nuevo propiamente un objeto queda así restaurada, pero no se trata ya más del "conocer que busca" [*im suchenden Erkennen*], es decir, de un conocer teórico que permanece siempre una mera búsqueda por estar intrínsecamente disociado de la determinidad de sus contenidos. Por el contrario, a esta altura se trata del conocer que expresamente configura a partir de sí mismo a la determinidad de todos los contenidos del mundo (HEGEL, GW 12, p. 235). Por esta razón, las formas de este conocer absoluto —intuición, representación y pensar— no son propiamente teóricas, sino formas del espíritu libre en cuanto unidad del espíritu teórico y el espíritu práctico, esto es, en otros términos, formas de la "voluntad como *inteligencia libre*" [*Wille als freie Intelligenz*] (HEGEL, Enz §481). Aquello que el conocer absoluto determina a partir de sí es el mundo mismo de lo determinado, es decir, en otros términos, son los productos culturales —pero no por ello menos objetivos— de las artes, las religiones y —especialmente— los sistemas filosóficos. La negación de lo que es en sí mismo por el proceso propiamente teórico no niega la totalidad de su determinidad, pues el proceso teórico no determina enteramente desde sí a esa

---

<sup>32</sup> Una subjetividad universal, determinada en sí misma es lo que el "espíritu del mundo" [*Weltgeist*] tiene la pretensión de ser, sin realmente llegar a serlo.

determinidad, sino que la recibe como una presuposición, como un mundo cuyo implícito ser-puesto no está todavía explícitamente puesto por el sujeto. Desde el momento que el conocimiento es la unidad sujeto-objeto en cuanto devenida para sí, la actividad de conocer es primero la mera negación de lo que es en sí mismo, esto es, del mundo como algo presupuesto. Lo que es en sí es puesto mediante esa negación como una modificación de lo que es para sí, es decir, como una determinación de la actividad *subjetiva* de conocerlo. Pero precisamente porque se trata de la negación de lo que primero es en sí mismo, Hegel sostiene que el conocer como la actividad negativa es sólo el elemento de una unidad neutral o "síntesis" [*Synthesis*] (HEGEL, GW 12, p. 200), dado que se trata de una unidad de términos que originariamente estaban separados y que, en esa medida, no están ahora unidos a partir de sí mismos, sino reunidos por la actividad del sujeto. De lo que se trata en el espíritu absoluto es, en cambio, de la activa constitución de la determinidad que la actividad de conocer conoce. Llegada a este estadio de su autoconocimiento, la actividad actual de conocer produce ahora a su imagen y semejanza aquello que conoce y supera así toda diferencia entre el conocer y lo conocido, entre el yo universal y lo determinado en general. En la actividad de comprender al final del proceso teórico, la unidad sujeto-objeto, a pesar de ser ya como tal infinita, es, sin embargo, ella misma todavía subjetiva (HEGEL, GW 12, p. 200, p. 229, p. 242). Aun cuando al final de ese proceso la actividad subjetiva de conocer determina enteramente al objeto mediante conceptos, juicios e inferencias, esa determinación aparentemente exhaustiva tiene lugar sólo por parte del sujeto.<sup>33</sup> Recién cuando la determinidad del objeto es comprendida expresamente como el producto de la unidad del sujeto y el objeto, el sujeto supera la particularidad del objeto así como también su propia particularidad. Es precisamente la superación de esta doble particularidad la que convierte al conocer en conocer absoluto.

Todo objeto que el sujeto conoce y eventualmente comprende es para Hegel algo que ha sido configurado por la actividad de pensar de sujetos humanos; el que

---

<sup>33</sup> HEGEL, GW 25.2, p. 1090 [zu §444]: "Im Theoretischen wird der Gegenstand wohl einerseits subjectiv, andererseits bleibt aber zunächst noch ein Inhalt des Gegenstandes außerhalb der Einheit mit der Subjectivität zurück. Deßhalb bildet hier das Subjective nur eine das Object nicht absolut durchdringende Form und ist somit das Object nicht durch und durch ein vom Geiste Gesetztes." Véase también GW 12, pp. 200-201.

el objeto se presente a un sujeto en particular como un mundo autónomo es, por tanto, una apariencia. Para Hegel, el sujeto singular que comprende una teoría, pero que no ha comprendido además qué implica exactamente comprender y no ha reelaborado entonces a la teoría misma sobre el modelo de su propia autocomprensión, es todavía mero espíritu subjetivo. En la forma final de la actividad teórica, cuando el espíritu se revela a sí mismo como actuar, es decir, como actividad práctica, la determinidad del objeto no es todavía expresamente concebida como algo puesto por el sujeto; por ello, el sujeto tampoco supera del todo su autoconcepción como sujeto diferente del objeto. Por eso Hegel puede concebir a los espíritu subjetivo y objetivo como formas *finitas* del espíritu (HEGEL, Enz §§224-227, §§233-234) y sostener sobre el comprender en cuanto actividad del espíritu subjetivo teórico la aparentemente paradójica tesis que “en su verdad, el saber no ha llegado todavía a la verdad” [*ist in seiner Wahrheit noch nicht zur Wahrheit gekommen*] (HEGEL, GW 12, p. 200). Recién cuando el sujeto llega a concebir tanto a sí mismo como al objeto —y a cada uno de ellos— como la relación mutua de sujeto y objeto, su actividad de conocer deviene propiamente infinita y absoluta.<sup>34</sup> Llegada a este punto, que no es sino el punto de vista del idealismo absoluto, la actividad de conocer no es ya mera actividad teórica ni mera actividad práctica, sino la unidad de ambas (HEGEL, Enz §236; GW 12, p. 236; GW 23.2, p. 805). La activa y automanifiesta constitución de la determinidad de todos los objetos que el espíritu conoce es la

---

<sup>34</sup> Cf. HEGEL, GW 12, p. 235: “Indem durch die Thätigkeit des objectiven Begriffs die äussere Wirklichkeit verändert, ihre Bestimmung hiemit aufgehoben wird, so wird ihr eben dadurch die bloß erscheinende Realität, äusserliche Bestimmbarkeit und Nichtigkeit genommen, sie wird hiemit gesetzt, als an und für sich seyend. Es wird darin die Voraussetzung überhaupt aufgehoben, nemlich die Bestimmung des Guten, als eines bloß subjectiven und seinem Inhalte nach beschränkten Zwecks, die Nothwendigkeit, ihn durch subjective Thätigkeit erst zu realisiren, und diese Thätigkeit selbst. In dem Resultate hebt die Vermittlung sich selbst auf, es ist eine Unmittelbarkeit, welche nicht die Wiederherstellung der Voraussetzung, sondern vielmehr deren Aufgehobenseyn ist. Die Idee des an und für sich bestimmten Begriffs ist hiemit gesetzt, nicht mehr bloß im thätigen Subject, sondern ebensosehr als eine unmittelbare Wirklichkeit, und umgekehrt diese, wie sie im Erkennen ist, als wahrhaftseyende Objectivität zu seyn. Die Einzelheit des Subjects, mit der es durch seine Voraussetzung behaftet wurde, ist mit dieser verschwunden; es ist hiemit itzt als freye, allgemeine Identität mit sich selbst, für welche die Objectivität des Begriffes ebensosehr eine Gegebene, unmittelbar für dasselbe Vorhandene ist, als es sich als den an und für sich bestimmten Begriff weiß. In diesem Resultate ist hiemit das Erkennen hergestellt, und mit der praktischen Idee vereinigt, die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen, bloß als objective Welt ohne die Subjectivität des Begriffes, sondern als objective Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Diß ist die absolute Idee.”

realización del espíritu libre en cuanto unidad de la teoría y de la práctica, del espíritu humano en cuanto "inteligencia libre".

### Bibliografía

DeVRIES, W. (1988), *Hegel's Theory of Mental Activity. An Introduction to Theoretical Spirit*, Ithaca: Cornell University Press.

DÜSING, E. (1991), "Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel", en: F. Hesse y B. Tuschling, *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 107-133.

DÜSING, K. (1979), "Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes", en: D. Henrich, *Hegels philosophische Psychologie* (Hegel-Studien Beiheft 19), Bonn: Bouvier, pp. 201-214.

FERREIRO, H. (2019), "Sich selbst denkendes Denken. Zu Hegels Geistbegriff", en: *Studia Philosophica. Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, 78, pp. 81-95.

FERREIRO, H. (2021), "The metaphysical implications of Hegel's conception of absolute idealism as the true philosophy", en: L. Illetterati y G. Miolli, *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy: From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*, Bloomsbury: Londres, pp. 75-90.

FERREIRO, H. (2023), "Fact-constructivism and the Science Wars: Is the Pre-existence of the World a Valid Objection against Idealism?", en: J. Lundsryd Rasmussen y Ch. Asmuth, *Philosophisches Anfangen. Reflexionen des Anfangs als Charakteristikum des neuzeitlichen und modernen Denkens*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 319-339.

FETSCHER, I. (1970), *Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den § 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

FULDA, H. F. (1996), "Freiheit als Vermögen der Kausalität und als Weise, bei sich selbst zu sein", en: Th. Grethlein, *Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie*, Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 47-63.

FULDA, H. F. (2001), "Anthropologie und Psychologie in Hegels 'Philosophie des subjektiven Geistes'", en: R. Schumacher, *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Paderborn: Mentis, pp. 101-125.



HEGEL, G.W.F. (1968ss.), *Gesammelte Werke*, ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften en asociación con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Meiner. [= GW]

HEGEL, G.W.F. (1970), *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*, ed. E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp. [= W]

HEGEL, G.W.F. (1994), *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von J E. Erdmann und F. Walter*, Hamburg: Meiner.

HOGEMANN, F. (1994), "Die 'Idee des Guten' in Hegel's 'Wissenschaft der Logik'", en: *Hegel-Studien*, 29, pp. 79-102.

KRIJNEN, Ch. (2012), "Metaphysik in der Realphilosophie Hegels? Hegels Lehre vom freien Geist und das axiotische Grundverhältnis kantianisierender Transzendentalphilosophie", en: M. Gerhard, A. Sell y L. de Vos, *Metaphysik und Metaphysikkritik in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Hamburg: Meiner, pp. 171-210.

KRIJNEN, Ch. (2019), "How is Practical Philosophy Speculatively Possible?", en: Ch. Krijnen, *Concepts of Normativity: Kant or Hegel?*, Leiden: Brill, pp. 106-119.

MALETZ, D. (1985), "The meaning of 'will' in Hegel's Philosophy of Right", en: *Interpretation*, 13, pp. 195-212.

MURRAY, P. T. (1991), *Hegel's Philosophy of Mind and Will*, New York, Lewiston et al.: The Edwin Mellen Press.

PEPERZAK, A. (1987), *Selbsterkenntnis des Absoluten. Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

PEPERZAK, A. (1990), "Selbstbewußtsein—Vernunft—Freiheit—Geist", en: L. Eley, *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 280-312.

PEPERZAK, A. (1991a), *Hegels praktische Philosophie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

PEPERZAK, A. (1991b), "Hegel über Wille und Affektivität. Ein Kommentar zu Enz1 §§ 387–392; Enz2 §§ 468-474; Enz3 §§ 468-473", en: F. Hesse y B. Tuschling, *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes. Beiträge zu einer Hegel-Tagung in Marburg 1989*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 361-395.

PIPPIN, R. (1997), "Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right. §§ 1-33", en: L. Siep, *G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 31-54.

PIPPIN, R. (2018), *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in "the Science of Logic"*, Chicago: University of Chicago Press.

ROMETSCH J. (2007), *Hegels Theorie des erkennenden Subjekts: Systematische Untersuchungen zur enzyklopädischen Philosophie des subjektiven Geistes*, Würzburg: Königshausen und Neumann.

RORTY, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

SCHÄFER, R. (2002), "Hegels Ideenlehre und die dialektische Methode", en: A.F. Koch and F. Schick, *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 243-264.

SCHMIDT, Ch. (2019), "Freedom from Kant to Hegel", en: Ch. Krijnen, *Concepts of Normativity: Kant or Hegel?*, Leiden: Brill, pp. 141-156.

SIEP, L. (2018), "Die Lehre vom Begriff. Dritter Abschnitt. Die Idee", en: M. Quante y N. Mooren, *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg: Meiner, pp. 651-796.

STEDEROTH, D. (2001), *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes: Ein komparatorischer Kommentar*, Berlin: Akademie Verlag.

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

# ¿Deducir el concepto? Impacto y transformación de una noción clave del idealismo trascendental de Kant en el idealismo especulativo de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-06>

Hardy Neumann

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

[hardy.neumann@pucv.cl](mailto:hardy.neumann@pucv.cl)

## Resumen

“Deducción” es un concepto central de la filosofía trascendental de Kant. Pese a todas las diferencias que Hegel tiene con Kant, esa noción clave es recuperada por Hegel y aplicada a su propia exposición (*Darstellung*) del concepto. En el texto que sigue, se busca determinar en qué medida Hegel hace suya, en términos *especulativos*, la idea y la cuestión central tras la deducción. Se sostiene que la recuperación de la deducción trascendental en el sentido de Kant forma parte del propio intento hegeliano por dar cuenta expositivamente del concepto, pues es en el despliegue que lo exhibe, en su *origen*, donde acontece genuinamente en Hegel la deducción del concepto.

## I. Introducción

Luego de una advertencia preliminar o *Vorbericht* (“informe previo”), la segunda división de la *Ciencia de la Lógica*, que corresponde a la lógica subjetiva y contiene la Doctrina del concepto, se abre con un acápite titulado “Del concepto en general”. Ese acápite puede considerarse como una introducción a la doctrina del concepto como “tercera parte del todo” (HEGEL, 2015, p. 119<sup>1</sup>; GW, XII, p. 5). Dicha introducción se realiza por la vía de un enfrentamiento con Kant, al que se dedica casi todo el apartado. Ciertamente, esta circunstancia llama o debería llamar la atención.

---

<sup>1</sup> Las referencias en español corresponden a la traducción de Félix Duque. Ver bibliografía.

Sin que el lector de estos pasajes entre aún a considerarlos más acabadamente, se lo conduce ya a pensar en varias nociones de raigambre kantiana que podrían ser pertinentes en la discusión. Pero se ofrece una clara orientación cuando se verifica que aquello de lo que Hegel se ocupa allí es de una así llamada "deducción del concepto". La cuestión de una deducción había sido presentada ya también en la primera parte de la lógica, la lógica objetiva, en la introducción general a la *Ciencia de la lógica*. Pero desde el punto de vista temático, sin pasar por alto el ser y la esencia, Hegel entiende que corresponde desarrollar la cuestión, en propiedad, en vínculo con la doctrina del concepto, pues lo que está primeramente allí en juego, según los intereses de Hegel, es justo una "deducción inmanente del concepto" (HEGEL, 2015, p. 131; GW XII, p. 16).

En lo que sigue, me propongo abordar esos pasajes y reflexionar en torno a ellos, con el objetivo de determinar en qué medida Hegel hace o no suya, en términos *especulativos*, la idea y la cuestión central que se halla tras la deducción, en el sentido de Kant, deducción que en este último juega un papel decisivo en el marco de su apuesta por una "transformación en el modo de pensar" (*Umänderung der Denkart*) (KANT, 2009, B XXII [nota]), ensayada para avanzar "mejor en los asuntos de la metafísica" (KANT, 2009, BXVI). Al mismo tiempo, trataremos de precisar en qué sentido en el programa de la *lógica* de Hegel se habla y se puede seguir hablando de deducción cuando se trata de una "deducción *inmanente* del concepto".

Que Hegel hable de una "deducción del concepto" recuerda, a las claras, el trabajo emprendido bajo ese nombre por Kant en la *Crítica de la razón pura*, un trabajo que rehízo para la segunda edición de la obra y que llevó a Schopenhauer y a Heidegger a preferir la primera versión de 1781. Hegel, en todo caso, trabajó siempre sobre la base de la segunda edición de la *Crítica*<sup>2</sup>. Hegel entiende que "la llamada deducción trascendental de las categorías" ha sido "desde siempre tenida por una de las partes más difíciles de la filosofía kantiana [*eines der schwersten Stücke der Kantischen Philosophie*]" (HEGEL, 2015, p. 132; GW XII, p. 18). Esta forma de referirse a la deducción de Kant es plenamente actual, ya que ese mismo juicio sigue hoy teniendo la *Kantforschung* cuando la aborda con fines explicativos. No se trata, pues,

---

<sup>2</sup> "Hegel, como toda su época, lo que conocía y lo que trabajó fue la 2ª ed. de la *Crítica*" (DUQUE, 2011, p. 19).

tan sólo de un desafío de nuestros tiempos, sino que lo era en la propia época de estos pensadores de la filosofía clásica alemana, y, como espero mostrar o al menos sugerir, es decisivo en el mismo Hegel. El reto que tenemos ante nosotros es, así, doble: es preciso enfrentarse tanto con la deducción al modo en que la plantea Kant como con el sentido y alcance que ella adquiere en el propio Hegel. Respecto de lo primero, sólo diremos lo estrictamente necesario para entroncar luego con los planteamientos de este último.

## II. Algunos aspectos de la deducción en Kant

Para cumplir con lo que nos hemos propuesto, necesitamos preguntarnos a qué se refiere Hegel cuando habla de deducción en Kant. La pregunta puede que nos sorprenda, porque parece claro de qué se trata. Sin embargo, "deducción" no es un término unívoco ya en el mismo Kant y sus variaciones, aunque parecen guardar (por lo menos en algunas de sus versiones) cierta semejanza, terminan a veces en eso que los medievales llamaban un término equívoco *a casu*, en el que no hay una intención común en la significación.

*Deducción* podría entenderse, y es una de sus variantes, en el sentido de una operación inferencial que conduce a una conclusión. Ello recuerda la posición de Aristóteles respecto de todo razonamiento comprendido como συλλογισμός, esto es, "un *enunciado* o *discurso* (λόγος) en el que puestas o establecidas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo establecido" (ARISTÓTELES, 1982; *Tóp.*, 24b18-20)<sup>3</sup>. Tal es el significado más común de *deducción* que hallamos en filosofía e incluso en nuestro lenguaje ordinario. En Kant también se encuentra un uso de este tipo. Pero más que de una deducción, para Kant se trata en este caso de una derivación (*Ableitung*) de un conocimiento a partir de otro, donde éste actúa como principio del conocimiento alcanzado y objetivado en la conclusión. "Toda conclusión de la razón —dice Kant— es una forma de derivación de un conocimiento a partir de un principio" (KANT, 2009, A 300/B 357). La palabra que Kant emplea para expresar la condición derivativa, en el sentido de inferencia, de un conocimiento expresado en

<sup>3</sup> Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.

una proposición, es *Schluss* o, mejor, *Schlussfolge*, que reproduce no sólo la idea de conclusión, sino que connota a la vez la *inferencia* misma que lleva a esa *conclusio*. Así, acota Kant, “en toda inferencia (*Schluss*) hay una proposición que sirve de fundamento, y otra, a saber, la conclusión (*Folgerung*), que se extrae de aquella, y finalmente la *deducción* (*Schlussfolge*) (consecuencia) (*Konsequenz*), según la cual la verdad de la última proposición está conectada indefectiblemente con la verdad de la primera proposición” (KANT, 2009, A303/B360, resaltado mío).

Que Kant hable de una conexión indefectible (*unausbleilich*) entre la proposición desde la que se parte como fundamento y la proposición a la que se llega, recoge nuevamente una consideración lógica que se remonta hasta Aristóteles, quien distinguía entre razonamiento demostrativo y razonamiento dialéctico. Es precisamente en el silogismo *apodíctico* donde tiene lugar esa inexorabilidad a la que Kant se refiere, pues “hay demostración” “cuando el razonamiento se obtiene de premisas verdaderas y primeras o a partir de aquellas cuyo conocimiento surge de proposiciones verdaderas y primeras” (ARISTÓTELES, 1982; *Tóp.*, 100a25-28). Pero existe también, y el nombre podría ser atractivo para más de algún lector de Hegel, el silogismo *dialéctico* (ὁ διαλεκτικὸς συλλογισμὸς)<sup>4</sup>. En él, la verdad de las premisas es reemplazada por las opiniones compartidas por un grupo, bien amplio, bien restringido, que goza de reputación. Esta circunstancia impacta en la plausibilidad o credibilidad de que gozan las premisas y, en conexión con ello, en la conclusión de este silogismo, cuya fuerza conclusiva dependerá únicamente del alto número de quienes comparten una opinión o de la reputación de que gozan quienes la sostienen (los sabios) (GIUSTI, 2011, pp. 168-172). Pero la *Wirkungsgeschichte* muestra que, cuando se habla de razonamiento, ha sido el silogismo apodíctico el que ha llevado la delantera. Como se ha indicado, un razonamiento dialéctico corresponde en Aristóteles a un razonamiento meramente probable, según la traducción

---

<sup>4</sup> El entrenamiento en este tipo de silogismo habilita a “razonar sobre cualquier problema que se nos presente” (ἀφ’ ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος) (ARISTÓTELES, 1982; *Tóp.* I, 100a19-20) y constituye un carácter universal de la dialéctica. Siguiendo esta línea, Aristóteles distingue entre *prótasis apodeiktiké* y *prótasis dialektiké*. Según sea la calidad de las premisas, será la calidad de la conclusión. Un razonamiento apoyado en proposiciones primeras y verdaderas da lugar a un silogismo que produce demostración y, por lo tanto, ciencia propiamente tal. Un razonamiento apoyado en proposiciones dialécticas no demuestra. Sin embargo, es preciso señalar que para el mismo Aristóteles —a diferencia de Kant— un silogismo dialéctico no es un silogismo engañoso (a eso Aristóteles llamaría más bien un silogismo erístico, agonal, sofístico).

interpretativa que Boecio dio a esa forma de argumentar. De este modo, el razonamiento dialéctico aristotélico, muy importante en otros ámbitos, pareciera a *prima facie* no ser el más decisivo, pese a que por su nombre podría cautivar, como se dijo, a algún hegeliano. Pero tengamos en cuenta que, al menos en la modernidad, esta situación ocurre porque ha sido Kant justamente quien nos ha conminado a pensar que el atributo de "dialéctico" corresponde a la calidad de un silogismo que conduce a engaños o espejismos cognoscitivos, un saber aparente, no real, sino sofístico, expresión esta última en la que el estagirita y Kant sí serían contestes<sup>5</sup>. Como sea, es interesante constatar que del silogismo dialéctico aristotélico permanecerá la *oposición* de pareceres (ἔνδοξα), pero para Hegel esto es insuficiente, porque el movimiento entre polos opuestos es característico de un *Schaukelsystem*<sup>6</sup>, propio del ritmo lógico del ser, que no abandona esa situación pendular en un mismo nivel, a menos que intervenga un nuevo momento que los medie y muestre en una verdad, su verdad, más profunda y abarcadora. Volveremos a ello más tarde.

Pero hay otro sentido de deducción. Las conclusiones del breve relato a seguir coinciden a mi parecer con la forma en que Hegel entiende la deducción de Kant. Pero esto, como se verá, implica afirmar que Hegel ya sabía algo de lo que nosotros sólo llegamos a enterarnos y a sopesar en 1989. ¿De qué se trata? Veamos.

En un famoso artículo de título "The Proof Structure of the Transcendental Deduction" (HENRICH, 1969), Dieter Henrich abordaba la cuestión de la deducción precisamente en los términos usuales que antes hemos reseñado, pues operaba con el supuesto de que aquello de lo que había que dar cuenta en la deducción kantiana eran los *pasos argumentativos* que allí se ofrecen, cuestión que ciertamente necesita explicarse, si se considera el carácter de retruécano que tiene la exposición de Kant. Pero el mismo Henrich, en una contribución posterior, se vio obligado a confesar — sin que se tratase necesariamente de una retractación— lo siguiente:

Cuando escribí el artículo, no tenía idea de en qué consistía una deducción (*I had no idea what a deduction consists in*) y di por sentado que quedaba

---

<sup>5</sup> Aristóteles dice: "la sofística es, como dijimos, una cierta técnica lucrativa basada en una sabiduría aparente" (ARISTÓTELES, 1982, *Tóp.* 171b29-30). Un poco más adelante precisa: "pues la sofística es una sabiduría aparente, pero no real" (*ibíd.*, 171b34-35).

<sup>6</sup> Cf. HEGEL, 2017, pp. 251-253 (§ 81 A). Cf. también JAESCHKE, 2012, p. 603.

exhaustivamente definida como *una cadena de silogismos (and took for granted that it was exhaustively defined as a chain of syllogisms)*. Pero no es así, y después de descubrir que esto es así, tengo que relativizar lo que dije en ese artículo. La deducción de la segunda edición es, en efecto, una prueba en dos pasos; pero la principal razón de Kant para separar los dos pasos es su distintiva contribución a la comprensión de los *orígenes* del conocimiento. Este resultado es compatible con el análisis de las relaciones lógicas entre las conclusiones de los dos pasos que di en 1969. (HENRICH, 1989, p. 252; resaltado mío)

Lo importante de esta confesión de Henrich radica en que en ella se esboza la idea que de modo fidedigno se halla tras la deducción en Kant, a saber, la cuestión del origen<sup>7</sup>. Henrich añade que “una deducción no es una teoría por sí misma, sino una argumentación destinada a justificar de forma convincente una afirmación sobre la legitimidad de una posesión o de un uso” (HENRICH, 1989, pp. 33-34). Es decir, como la propia forma de plantear el asunto por Kant ya lo sugería, pero que los estudiosos solían evaluar como mera metáfora o simplemente pasar por alto, se trata de una deducción *al uso de los juristas*<sup>8</sup>. “Los juristas, cuando hablan de derechos y de pretensiones —señala Kant— distinguen, en un proceso jurídico, la cuestión acerca de lo que es de derecho (*quid juris*) de la que se refiere al hecho (*quid facti*) y en la

---

<sup>7</sup> Adviértase que se trata, por supuesto, de la llamada “deducción *objetiva*”. En un sentido amplio del término “derivación”, la deducción *subjetiva* seguiría siendo una deducción en el sentido de una *Ableitung*, de una derivación de una cosa a partir de otra, donde esta otra cosa se comporta como principio cognoscitivo (KANT, 2009; A 300/B 357). En este caso, se corresponde con la deducción metafísica, en la que se obtiene o *deriva* la tabla de categorías de la tabla de juicios. La deducción trascendental es “la explicación de la manera como conceptos pueden referirse *a priori* a objetos”. Se distingue de “la deducción empírica”. Ésta “muestra la manera como un concepto ha sido adquirido por experiencia y por reflexión sobre ésta, y que por tanto no concierne a la legitimidad, sino al hecho por el cual se ha originado la posesión” (KANT, 2009, A85/B117). Asimismo, un trabajo en que nos elevemos “de percepciones singulares a conceptos universales” constituye para Kant una “derivación” que califica de “fisiológica”, que “no puede llamarse propiamente deducción, porque concierne a una *quaestionem facti*”. Por eso, la llama “explicación de la posesión de un conocimiento puro. Es claro, por tanto, que de estos solo puede haber una deducción trascendental, y nunca una empírica” (KANT, 2009, A87/B119). Detengámonos a observar que esa *explicación* no es deducción. La deducción no es, pues, nunca mera explicación de la posesión de algo, en este caso de conocimientos. Ante un juez se puede dar cuenta de cómo fácticamente se ha llegado a ser poseedor de un bien, pero otra cosa es que se exhiba el *derecho* que para ello a uno le asiste: el justo título.

<sup>8</sup> En un sentido que da de lleno con la condición jurídica del término, Hegel habla de deducción en HEGEL, 2019; GW IV, p. 538. Allí se expresa en términos de “una deducción de las pretensiones jurídicas de los territorios incorporados”, etc.



medida en que exigen prueba de ambas, llaman a la primera, que ha de exponer la autorización o la pretensión jurídica, la *deducción*" (KANT, 2009, A84/B116).

En una deducción de ese tipo se busca determinar (ante un tribunal) la *legitimidad* que asiste al reclamante cuando está o dice estar en posesión de algo. Para acreditar esa legitimidad hay que rastrear hasta su *origen* la posesión que se reclama. La deducción es *el proceso mismo* por el que se *da cuenta* del *origen* de la posesión o del uso. El desarrollo del proceso logra exhibir la legitimidad de la posesión que se tiene o dice tener respecto de algo o del uso que se hace de una cosa, llegando hasta el *origen* que justifica esa posesión o uso.<sup>9</sup> Podría exhibirse el *justo título* por el que se es titular de un bien, p. ej., el contrato de compraventa. En Kant, y ya en sede filosófica, siguiendo esa plantilla argumentativa jurídica, el proceso deductivo ensayado conduce *regresivamente*, desde el conocimiento ejecutado, y del que no cabe dudar que se lo tiene de hecho (posesión), hasta allí donde se resuelve (la posesión del conocimiento) y se aclara en su *legitimidad o justificación*. Como se sabe, Kant identifica ese momento legitimador con la *conciencia* o la *unidad de la apercepción*, que se convierte así en el *origen* (trascendental) del sistema categorial. Ella se transforma, asimismo, en el *terminus a quo* y en el *terminus ad quem* para *deducir*<sup>10</sup>, o sea, para *legitimar* el uso, en concreto, la *aplicación* en la experiencia de *conceptos* (puros del entendimiento) no obtenidos de ella. Es un caso único en el que va primero el *terminus ad quem*, para sólo más tarde alcanzar el *terminus a quo*. Se trata de un asunto que manifiestamente constituye una cuestión a dirimir, como si se tratase de una *litis* trabada jurídicamente y que Kant, siguiendo el modelo de los juristas, lleva a cabo en la *Crítica*. Por ejemplo, siguiendo el modelo de Pütter, Kant ofrece un *Kürzer Begriff der Deduktion*, un breve *concepto* de la deducción, que es

<sup>9</sup> En derecho, recordemos, el uso, junto al goce y la disposición, es uno de los atributos de la propiedad.

<sup>10</sup> Junto con el hecho de que la deducción sea la ejecución de la justificación o de la obtención del justo título respecto de algo, ella es un *procedere*, un procedimiento de fundamentación o, para decirlo con una expresión más cercana al lenguaje jurídico, una fundamentación procedimental, donde la fundamentación misma se muestra en el desarrollo del procedimiento. Razonamiento y deducción no son, pues, necesariamente congruos. La deducción en el sentido de Kant sólo se entiende si se presta atención a la pregunta por el origen de algo, en este caso el origen, el manantial prístino de donde brota el conocimiento. Esto, y Kant lo enseña expresamente, no puede entenderse, por supuesto, en el sentido de un origen de las categorías en lo empírico, que valen de éste, pero no brotan de allí. Con esto último hay, además, plena coincidencia con Hegel, ya que en él se trata siempre de las *reine Denkbestimmungen*, de las determinaciones puras del pensar.

exactamente la forma resumida en que se solían formular los escritos deductivos en sentido jurídico. En la *Crítica*, el breve concepto de la deducción reza así:

Es la exposición de los conceptos puros del entendimiento (y con ellos, de todo el conocimiento teórico *a priori*), como principios de la posibilidad de la experiencia; [y es la exposición] de ésta, empero, como *determinación* de los fenómenos en el espacio y el tiempo *en general*; finalmente [es la exposición] de éstos a partir del principio de la unidad sintética *originaria* de la apercepción, como [principio] de la forma del entendimiento con respecto al espacio y al tiempo como formas originarias de la sensibilidad. (KANT, 2009, B168-169)<sup>11</sup>

Junto con poner atención al contenido de este breve concepto, es preciso poner de relieve, vislumbrando ya la perspectiva de Hegel, que también la *deducción* es una *exposición* (*Darstellung*)<sup>12</sup>. Corresponde ahora, entonces, aproximarse a Hegel en el marco de su propio *despliegue expositivo* de la deducción.

### III. El problema de una deducción inmanente en la *Ciencia de la Lógica* de la mano de la sección "Del concepto en general"

A la altura de la mitad del párrafo 13 de la sección "Del concepto en general", en la segunda división de la *Ciencia de la Lógica* (lógica subjetiva), Hegel expresa que "[...] en la ciencia del concepto, el contenido y determinación de éste vienen verificados únicamente por la *deducción inmanente*, que contiene la *génesis* del concepto" (HEGEL, 2015, p. 131; GW XII, p. 16). Es preciso recordar que la deducción del concepto no es una empresa que se desarrolle, en propiedad, en las introducciones<sup>13</sup>. Hegel advierte que esa tarea "ya se halla detrás de nosotros" (HEGEL, *ibíd.*) y comprende, en definitiva, el despliegue del ser y la esencia como

---

<sup>11</sup> *Sie ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe, (und mit ihnen aller theoretischen Erkenntnis a priori, als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, – endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprüngliche Formen der Sinnlichkeit.*

<sup>12</sup> En torno a la noción de exposición (*Darstellung*), véase HOFFMANN, 2010.

<sup>13</sup> Es decir, tanto la introducción general, contenida en la primera división, como la del concepto en general, en la segunda división de la *Ciencia de la lógica*.

generadores del concepto en la relación de sustancialidad. Pero, a su turno, el concepto viene a ser una unidad comprensiva (conceptualizante) superior del ser y de la esencia. Lo que en la sección indicada se efectúa es una *recapitulación* y aquí nos detendremos en algunos momentos destacados de ella en el marco de la intención comparativa intentada.

Según Hegel, la deducción inmanente del concepto contiene la *génesis* de éste y esa *génesis*, vale decir, su exposición y no su simple representación, ya ha sido ejecutada. En el avance especulativo, a esa *génesis* que se encuentra a nuestras espaldas la podemos llamar una *génesis deductiva* o una *deducción genética* del concepto. Con ello queda ya sugerido en qué respecto es preciso comprender la deducción a la guisa de Hegel<sup>14</sup>. Un poco antes de estos pasajes, al inicio del párrafo 13 indicado, Hegel dice incluso que "cuanto se acaba de poner a la vista ha de ser considerado como el *concepto del concepto*" (HEGEL, *ibíd.*)<sup>15</sup>. Reuniendo a Kant y a Hegel, la deducción hegeliana será, pues, un breve concepto (*ein kurzer Begriff*) del concepto del concepto. Esto confirma la obligación de mirar en retrospectiva, si queremos enterarnos de qué se trata en esa deducción inmanente del concepto que, como tal, acontece por *vía genética*. Pero si Kant tuviese oportunidad de escuchar estas últimas palabras de Hegel, sin que se haga valer aún la cuestión especulativa, tendría este procedimiento genético, tratándose de una deducción de conceptos, simplemente por un error. En efecto, Kant entendería que se está reconduciendo y, así, equiparando la cuestión de una deducción a una *generatio aequivoca*, es decir, a un origen *empírico* de los conceptos (KANT, 2009, B167), lo que reduciría la deducción a una simple búsqueda de las causas ocasionales de la generación de los conceptos en la experiencia (KANT, 2009, A 86/B118). Pero sabemos que en Hegel no se trata de esto y que "genético" no es lo mismo que "empírico"; que es perfectamente posible, más aún, necesario, un planteamiento genético en la deducción, sin que eso implique reducir a lo empírico un procedimiento de este tipo. Se trata justo de lo

---

<sup>14</sup> Nosotros, por nuestra parte, los que contemplamos estos pasajes, sumidos en una narrativa filosófica en que intentamos volver esto claro a nuestra representación, tenemos que reconstruir positivamente (en sentido latino), o sea poner ante nosotros, aunque de modo resumido, lo que especulativamente ya ha tenido lugar. Dicho a la manera de la deducción de Kant, no podemos aquí más que ofrecer una *versión sumaria* de esa deducción. Por lo demás, lo que nos interesa no está tanto allí, sino asistir al juego que se da entre Kant y Hegel a propósito de esta deducción genética.

<sup>15</sup> *Das so eben vorgetragene ist als der Begriff des Begriffes zu betrachten.*

contrario. Por lo demás, no hay peligro de una desfiguración del planteamiento propio de una deducción, porque la deducción genética tiene lugar en el plano de las determinaciones del propio concepto, no dependiendo de algo ajeno a él mismo, en el caso de Hegel. En efecto, un peligro de este tipo tendría lugar si redujésemos la deducción a una deducción subjetiva, guiada y realizada por un sujeto como la conciencia (y no aún en el nivel de una subjetividad absoluta como la que tiene lugar en la ciencia lógica), con lo que queda ya también claramente insinuado un reproche de Hegel a Kant.

Pero la alusión a la conciencia sugiere, en todo caso, algo interesante, pues, dice Hegel, una deducción (aunque habrá que ver de qué tipo) sí ha tenido efectivamente ya lugar, a saber, en la *Fenomenología del espíritu*. Esta aseveración no es una incorporación tardía, que se hubiese deslizado en los pasajes de la presentación general del concepto en la lógica subjetiva. Hegel lo ha adelantado en la introducción a la *Ciencia de la Lógica* entera, presentada con ocasión de las dos primeras partes de la lógica objetiva. Pues bien, esa referencia a la *Fenomenología*, independientemente del asunto de que aquí se trata, provoca divisiones entre los intérpretes respecto de su función en el sistema. No voy a entrar en eso aquí<sup>16</sup>, pero sí cabe preguntar hasta qué punto y dentro de qué límites lo ejecutado en la *Fenomenología* constituye una genuina deducción.

Hay allí, efectivamente, una deducción, pero no una deducción del concepto como tal, sino del concepto de la *ciencia pura* (*der Begriff der reinen Wissenschaft*), pues "la *Fenomenología del espíritu* no es otra cosa que la deducción de tal concepto" (HEGEL, 2011, p. 198; GW XXI, p. 33). Por eso Hegel habla de una *presuposición*, específicamente, que en la ciencia lógica se presupone el concepto de la ciencia pura y su deducción. Esto implica que, antes que de genética, cabría calificar a esta peculiar deducción de la *Fenomenología* como una deducción *genealógica* expresada en términos *refutatorios*. ¿A qué apunta esto? Denominémosla una deducción *peirástica*. Puede llamarse así porque en la *Fenomenología* la conciencia no está aún en el ámbito de las determinaciones puras del pensar, no es aún silogística, sino que se trata en ella de la conciencia que se mueve en el terreno de sus diversas

---

<sup>16</sup> Véase, por ejemplo, DUQUE, 2011, pp. 123-129.

experiencias o “experimentaciones”. De allí que llamarla una deducción peirástica no es antojadizo. Tomo el término de las *Refutaciones Sofísticas*. Aristóteles aborda lo peirástico recogiendo una larga tradición de la *dialéctica griega*, de la disputa dialéctica conversacional, por supuesto también presente en Platón y Sócrates, y más atrás<sup>17</sup>. En un intento por formalizar esta variable y rica tradición dialéctica antigua y dar cuenta de su diverso estatuto epistémico, Aristóteles expresa que el argumento *peirástico* es una subespecie del silogismo *dialéctico* y que procede por *refutación* a partir de lo que cree o de las cosas probables o plausibles para el que responde, y que debe saber aquel que tiene la ciencia (ARISTÓTELES, 1982; *Ref. Sof.*, 165b4-6). Vale decir, esta forma argumental se llama peirástica porque *somete a comprobación* lo que sostiene uno de los oponentes, a saber, el que responde, pues en el silogismo dialéctico hay una pregunta, que constituye a la vez un problema, ante la que los participantes de la disputa deben tomar posición defendiéndola o impugnándola. “La peirástica —señala Aristóteles— es una parte de la dialéctica, pero puede abrir la proposición falsa por la ignorancia o falta de saber del oponente que da razón de algo” (ARISTÓTELES, 1982; *Ref. Sof.* 169b 25-27). “La peirástica es como una dialéctica y dirige su mirada, no al que sabe, sino al que ignora y finge saber [ἡ γὰρ πειραστική ἐστὶ διαλεκτική τις καὶ θεωρεῖ οὐ τὸν εἰδῶτα ἀλλὰ τὸν ἀγνοοῦντα καὶ προσποιούμενον] (ARISTÓTELES, 1982, p. *Ref. Sof.*, 171b4-5). Esta es exactamente la situación de la *conciencia* en los diversos estadios de la *Fenomenología*, hasta llegar a su “purificación” en el estadio final de la ciencia pura. El mismo Aristóteles había tomado posición e indicaba que “la dialéctica es tentativa de aquellas cosas de las que la filosofía es cognoscitiva [...]” (ARISTÓTELES, 2018; *Met.* IV, 1004b 25-26)<sup>18</sup>, vale decir, la dialéctica, a la que pertenece la peirástica como una subespecie, *pone a prueba* diversas posiciones; en Hegel, *mutatis mutandis*, son

<sup>17</sup> La dialéctica griega, como informan Rapp y Wagner, atañe siempre a “opiniones y afirmaciones de un interlocutor con el que se discute, sea este real o ficticio, y representa un importante ejemplo para una argumentación entre personas que tienen un serio interés cognoscitivo” (RAPP & WAGNER, 2006, p. 18). Entre los objetivos de la dialéctica puede estar la mera refutación del otro, hacerle presente sus inconsistencias o profundizar una opinión, fundamentarla mejor y mostrar su coherencia con otras posiciones. Ver también al respecto la buena introducción a *Los Tópicos* de T. Wagner y C. Rapp en ARISTÓTELES, 2004, pp. 5-42.

<sup>18</sup> En la versión de Moerbecke al latín: *est autem dialectica tentativa de quibus philosophia est sciens.*

puestas a prueba las diversas posiciones de la conciencia<sup>19</sup>. Ahora, en el plano de la *Ciencia de la lógica* puede decirse que "la ciencia pura *presupone* la liberación de las *oposiciones* de la conciencia" (HEGEL, 2011, p. 199; GW XXI, p. 33; resaltado mío)<sup>20</sup>.

Hegel recapitula en la sección *Del concepto en general* la deducción del concepto como tal, o sea, recapitula la justificación, esto es, la efectiva exposición (ya realizada) de la *legitimidad* del concepto. Y lo hace por la vía de una pregunta, a saber, la pregunta por la naturaleza del concepto, que resulta imposible indicar de inmediato. Con ello se enfrenta tanto a las concepciones comunes en torno al concepto como a la del propio Kant. Pero en el espíritu de la deducción de Kant, Hegel persigue hasta sus *orígenes legitimantes* la raíz del *concepto*. De allí que señale que "aunque haya que ver al concepto no solamente como una presuposición subjetiva, sino como *basamento absoluto* [*absolute Grundlage*], él no puede ser tal, sin embargo, sino en la medida en que él mismo se haya *hecho* basamento" (HEGEL, 2015, p. 125; GW XII, p. 11). La abstracción primera, pues, reclama de suyo su mediación. El fundamento o basamento "tiene que ser ciertamente algo inmediato", pero Hegel entiende que esto tiene que ocurrir en un volverse inmediato asumiendo la mediación. En tal respecto, es la unidad de ser y esencia la que dará cuenta del devenir del mismo (*sein Werden dargestellt wird*), pues "la lógica objetiva, que toma en consideración el ser y la esencia, constituye propiamente [...] la exposición genética del concepto" (HEGEL, *ibíd.*).

---

<sup>19</sup> Se trata de la condición permanentemente escéptica en el derrotero fenomenológico de la conciencia en general.

<sup>20</sup> A mi juicio, unas palabras de F. Duque resumen magistralmente estas imbricaciones conceptuales: "Se dibuja, así, un círculo: es el círculo esencial de la reflexión ponente. Si ahora sustituimos 'principio' por *Lógica* y 'experiencia' por *Fenomenología*, el paralelismo en el proceder hegeliano se hace evidente. Ésta es el *principium cognoscendi* [...]; mas la *Lógica* es el *principium essendi* (la razón de ser) de la *Fenomenología*. Las dos obras son posición y presuposición a la vez, cruzadas en quiasmo. La *Lógica* presupone la *Fenomenología* por el lado de la conciencia *plástica* [...]. La *Fenomenología* supone la *Lógica* por el lado de la objetividad del pensamiento que guía la experiencia (el *Leitfaden* que liga las figuras y permite el aprendizaje —*Bildung*— de la conciencia). Y a su vez: la *Lógica* pone a la *Fenomenología* como presupuesto suyo, en el interior del círculo reflexivo: 'recuerda' pues la obra primeriza y la expulsa de sí y del sistema; mas la *Fenomenología* no recibe así otro territorio, sino que es la periferia del Sistema, el solar negado, ab-negado por el edificio sobre él constituido. [...]. Y en cuanto tal, ella pone a la *Lógica* como resultado suyo. En última instancia, los quiasmos están guiados aquí por el cruce entre *Grund* como *hypokeímenon* y *Grund* como *arché*: entre génesis y deducción" (DUQUE, 2011, pp. 128-129). Duque advierte, con razón, que "*la presuposición no es el inicio*. Aquélla viene supuesta *por* algo otro (y es vista *desde* él): por eso no es tratada temáticamente hasta el segundo libro (sólo cuando el ser ve negadas sus pretensiones de subsistencia absoluta y es tratado como apariencia (*Schein*) es presupuesta la esencia). El inicio, en cambio, no *parece* presuponer nada ni remitir a nada, sino sólo a sí mismo (*reine Beziehung auf sich selbst*)" (DUQUE, *ibíd.*, p. 128).

En su virtud, la ejecución expositiva del concepto se identifica con su *génesis inmediata*, pero esto tiene lugar, precisamente en lo inmediato, sólo gracias a la *sustancia* mediada dialécticamente por la *causalidad* (*Causalität*) y la *interacción* o acción recíproca (*Wechselwirkung*). Con ello aparecen en el trasfondo Spinoza y el propio Kant<sup>21</sup>. Ahora bien, mientras que la *lógica del ser* se ocupa de la aprehensión sin mediación por parte del pensar de las determinaciones categoriales de cualidad, cantidad, y medida; y la *lógica de la esencia* expone la condición relacional de las categorías tal como se hacen presentes para el pensar, la *lógica subjetiva* se ocupa primariamente de la actividad del pensar mismo, donde se resuelve, como *télos* que la plenifica, la conceptualización definitiva de la cosa<sup>22</sup>. Puede colegirse de esto que el pensar se despliega en esas lógicas en tres formas: inmediata, relacional y autorrelacional. El concepto se revela, pues, como "unidad absoluta del ser y de la reflexión", esto es, deviene unidad de lo contenido en la lógica del ser y de la esencia, y será precisamente la exposición (*Darstellung*) de la "génesis concreta" de estos resultados, primero abstractos, la que contenga "la naturaleza del concepto" (HEGEL, 2015, p. 126; GW XII, p. 12)<sup>23</sup>.

Ahora bien, una vez que Hegel ha recapitulado la deducción ejecutada en la lógica del ser y de la esencia, efectúa una observación (*Bemerkung*) con la que aspira a ser condescendiente con su lector, pues indica que ella "puede servir para aprehender los conceptos aquí desarrollados, y quizá facilite orientarse en ellos" (HEGEL, 2015, p. 131; GW XII, p. 17). Dicha observación se hace ya en el plano mismo del concepto y se la efectúa justo en discusión con la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento de Kant. Saludando lo hecho por éste —y teniendo en cuenta el medrar o la florecencia del concepto (*der Begriff ist gediehen*), su momento primaveral, a partir de su concreción, o sea, su crecimiento y desarrollo no

---

<sup>21</sup> Spinoza por la referencia a la sustancia y Kant por las categorías de sustancia, causalidad y comunidad (esto es, acción recíproca entre el agente y el paciente), correspondiente en la tabla categorial kantiana al título de la relación (*Relation*) (KANT, 2009; A80/B106).

<sup>22</sup> Cf. también sobre este punto el excelente texto de C. Iber titulado "Hegels Konzeption des Begriffs" (IBER, 2002, pp. 181-201).

<sup>23</sup> Una buena reconstrucción de los párrafos 5 al 12 de la sección "Del concepto en general" la proporciona M. Hammer en su artículo "Deduktion und Dialektik. Zur Genese des Dialektiksbegriffs aus der Kantischen Deduktion" (HAMMER, 2016, pp. 387-393). Ver también el artículo de Thomas Hanke "Das Wesen im Begriff. Über den Zusammenhang von objektiver und subjektiver Logik in der Passage 'Vom Begriff im allgemeinen'" (HANKE, 2016, p.160).

fuera, sino junto con el ser y la esencia, y en ellos— se llegará incluso a identificar la existencia libre del concepto<sup>24</sup> con el yo como “autoconciencia pura” (HEGEL, *ibídem*). Se recoge positivamente, así, la unidad trascendental de la apercepción, tan cara a Kant. Pero Hegel quiere ir más a fondo y por eso se detiene aquí en determinaciones fundamentales del concepto en su “estructura lógica nuclear” (IBER, 2002, p. 184). Se muestran allí las figuras de la *universalidad* (*Allgemeinheit*) y la de la *individualidad* (*Einzelheit*). Frente a la representación común, en lo universal se niega la determinidad, de modo que de la identidad de lo universal resulta para el concepto una relación simple consigo mismo<sup>25</sup>, mientras que de la *individualidad* o singularidad (*Einzelheit*) resulta para el concepto “la negación o determinidad que se refiere a sí misma” (HEGEL, 2015, p. 130; GW XII, p. 16)<sup>26</sup>, esto es, autorreferencialidad negativa.

Ahora bien, en este punto Hegel entronca nuevamente con Kant y expresa la identidad de yo y concepto, pero se trata de un yo interpretado como estructura *lógica* del concepto (IBER, 2002, p. 184). *Velis nolis*, a fuer de ser la condición última de la síntesis, de la posición que com-pone, la conciencia trascendental es unidad lógica originariamente unificante, pues la posición de la conciencia opera junto con lo múltiple dado a la intuición. Al imponer su formalidad de conciencia, (in)forma el dato y lo lleva a concepto. Hegel aspira a que la subjetividad absoluta sea absoluta posición que incluya lo múltiple, que incluya el objeto como término intencional y devenga objeto absolutamente desligado de las cortapisas de la empirie, pero no sin ella<sup>27</sup>. Hegel concede que Kant ha visto bien que la esencia del concepto está dada por el yo y entiende que la unidad, como elemento consubstancial a él, se debe a la

<sup>24</sup> Sobre la cuestión de la libertad del concepto, véase PIPPIN, 2001.

<sup>25</sup> Hegel expresa esto diciendo: “unidad que sólo por ese comportamiento-relación *negativo* —que aparece como acto de abstraer— es unidad consigo, y por ello contiene disuelto en sí a todo ser-determinado” (HEGEL, 2015, p. 131; GW XII, p. 17).

<sup>26</sup> Hegel lo dice así: “Precisamente de igual modo, *en segundo lugar*, es yo inmediatamente, como negativo que se refiere a sí mismo” (HEGEL, 2015, pp. 131-132; GW XII, p. 17).

<sup>27</sup> Con ello, Hegel no quiere decir que la empirie deba ser eliminada, sino reconducida a su verdadera raíz en y por la subjetividad absoluta, allí donde se resuelve la antinomia entre sujeto y objeto y resulta la verdad como identidad de ambos. Félix Duque trae a colación un pasaje de la *Enciclopedia*, no sólo a propósito de la no eliminación de la empirie, sino de su carácter ineluctable. Según Duque, “Hegel ist jedoch noch empiristischer als seine Vorläufer und behauptet: ‘Nicht nur muß die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmend seyn, sondern die *Entstehung* und *Bildung* der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung’ (Enz II § 246 A)” (DUQUE, 2002, p. 142).



“unidad del yo pienso o de la autoconciencia” (HEGEL, 2015, p. 132; GW XII, p. 18). Con ello el concepto, en el sentido de Hegel, asciende al plano de la subjetividad (pero no aún absoluta), y en ésta o en la unidad de la apercepción hay autorreferencialidad, que era uno de los momentos del propio concepto en su universalidad.

#### IV. La peculiar calidad probatoria de la deducción en Kant y en Hegel

El nivel de la lógica y de la deducción practicada en ella no es la que corresponde a la conciencia subjetiva fenomenológico-peirástica, la que, como ensayadora, aún se halla en el camino de búsqueda de la verdad definitiva de sí misma y de la verdad en cuanto tal. En la lógica, en cambio, lo presupuesto se convierte en lo que da razón de lo demás y *de sí mismo* —sin presupuesto—, y recibe una suerte de *autop prueba* sin devenir en un *procedere* tautológico. Ello ocurre en la medida en que, precisamente al darlo como presupuesto, se logra mostrar un movimiento en dos tiempos: primero, sólo desde él (lo presupuesto) es posible fundamentar eso que tiene lugar; segundo, sólo desde él se llega siquiera a producir el movimiento del derrotero lógico que en ese proceso rinde al mismo tiempo la prueba, la demostración, pero una demostración por mostración (*sit venia verbo*). Se trata de una condición semoviente, que al poner y ponerse ofrece la prueba de sí mismo, en sentido deductivo.

De Kant se ha dejado atrás el paralelo con el procedimiento jurídico, pero se conserva la forma en que se ofrece la prueba, esto es, aquí, sólo aquello pre-supuesto que, como su-puesto, da razón del despliegue. Y esto se hace en una deducción entendida como exposición de los conceptos puros del entendimiento, en tanto principios de la posibilidad de la experiencia restringida a los fenómenos espaciales y temporales. Kant universaliza al máximo esta posibilidad al decir que la deducción es “la exposición (*Darstellung*) de todo el conocimiento teórico *a priori*” (KANT, 2009, B168).

En Hegel se elimina la restricción kantiana a los fenómenos. No se trata ya meramente de fenómenos, sino de la cosa como tal. En resumen, de Kant permanece parcialmente en Hegel, por una parte, el contenido de la tesis de Kant, esto es, la unidad de la apercepción; pero, por otra parte, es la forma del argumento la que,

*mutatis mutandis*, se recoge en Hegel. Félix Duque ve operando este procedimiento ya en la forma en que Kant concibe los principios del entendimiento puro. Así, dice:

Hablando en efecto de los principios del entendimiento (*mutatis mutandis*, de aquello de lo que tratará la *Lógica de la esencia*) dice Kant que un principio tal no es un teorema: "porque tiene la propiedad particular de hacer primero posible su fundamento probativo (*Beweisgrund*), a saber, la experiencia, en la cual ha de ser siempre presupuesto" [B765/A737]. El principio (esencial) pone pues la base a partir de la cual puede ser deducido, justificado. (DUQUE, 2011, p. 128)

Es verdad que Kant ejemplifica a veces lo antes señalado en casos concretos referidos a principios del entendimiento puro, posibilitantes como tales de la experiencia. Esto implica que, en la medida en que el principio supuesto del que se parte logra acreditar aquello que busca explicar, se acredita a sí mismo. Pero, según interpreto, esto no ocurre sólo en ciertos casos, sino que se trata de un rasgo fundamental que permea y recorre la *Crítica* entera. Se trata siempre de una ejemplificación fiel y concreta del *planteamiento general* del programa crítico, pues Kant señala en una nota inicial de la *Crítica* que lo que ésta propone de manera hipotética queda demostrado apodícticamente en el desarrollo de la obra<sup>28</sup>. Pero es de observar que la condición apodíctica en este caso no se gana porque se parta de premisas anteriores y mejores conocidas (Aristóteles), sino que es en el desenvolvimiento, desarrollo o despliegue de la hipótesis por probar donde se obtiene su apodicticidad, esto es, en la medida en que así se muestre que sólo con ella —con esa hipótesis— se logra la mejor explicación, aquella que, para Kant, dé cuenta de la posibilitación de los fenómenos o de la experiencia.

---

<sup>28</sup> "En este prologo presento —advierde Kant— la reforma del modo de pensar, expuesta en la *Crítica*, y análoga a aquella hipótesis, también sólo como hipótesis, aunque en el tratado mismo está demostrada no de manera hipotética, sino apodíctica, a partir de la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y de tiempo, y [a partir] de los conceptos elementales del entendimiento; [lo hago así] sólo para hacer notar los primeros ensayos de tal reforma, que siempre son hipotéticos" (KANT, 2009; B XXIII, nota). Es de observar que la *reforma en el modo de pensar* se presenta primero como una *hipótesis*; no como una doctrina apodíctica. En ese respecto, tiene visos del modo en que procede el silogismo dialéctico aristotélico, caracterizado por el enfrentamiento de dos opiniones. La calidad apodíctica la obtiene esa reforma recién en el desarrollo mismo de lo que primero se plantea hipotéticamente. La naturaleza de nuestras representaciones, tanto las del espacio y del tiempo como la de los conceptos puros del entendimiento alude a su condición *a priori*. Y precisamente de esa calidad *a priori* hay que hacerse cargo en la *deducción trascendental* de las categorías.

A mi juicio, formalmente al menos y, por supuesto, en un sentido aún más radical, esto mismo tiene lugar en Hegel. Sólo que, en propiedad, no se necesita probar ni demostrar, sino sólo *mostrar*, exponer. Únicamente la mostración, en el peculiar modo hegeliano, pone la demostración. Pues bien, creo que a ello se puede y se debe agregar la *deducción trascendental* misma y, en definitiva, el hecho de que la propia *Crítica* sea “un tratado del método” y “no un sistema de la ciencia misma” (KANT, 2009, B XXII). Y si en Kant la deducción subjetiva y objetiva se mantenían estrictamente apartes, en Hegel ambas coincidirán, o sea, *la deducción metafísica* devendrá, o tendría que devenir, *una deducción trascendental*. O tal vez incluso al revés: puesto que la deducción metafísica ya contiene las determinaciones lógicas, puede hacerse entonces, a partir de ellas, la deducción trascendental. Como observa Thomas Hanke, para Kant “el hallazgo de las categorías [...] y la posterior evidenciación de la justificación de la aplicación de las categorías en la deducción trascendental eran dos asuntos diversos. Hegel, por el contrario, está convencido de que el hallazgo de las categorías y su justificación son una y la misma cosa” (HANKE, 2016, p. 171). Sobre esto, no obstante, hay también disensos. Para algunos es la *Fenomenología*, más bien, la que corresponde a la deducción subjetiva de Kant<sup>29</sup>.

Esta forma de argumentar, que en cierto modo se asume en Hegel, se encuentra en Kant no sólo enunciada en sentido general, sino que también al interior de la exposición de los principios hay una reflexión a este respecto. Con ocasión de la demostración del principio de la permanencia de la sustancia, Kant señala que proposiciones de esta especie —o sea, como las correspondientes a un principio del entendimiento puro— “solo pueden ser demostradas mediante una *deducción* de la posibilidad de esta última [la experiencia posible]; entonces no es de maravillarse si [tal proposición] ha sido puesta por fundamento de toda experiencia (porque se siente la necesidad de ella para el conocimiento empírico), pero *nunca ha sido demostrada*” (KANT, 2009, A185/B22, resaltado nuestro). Obsérvese que Kant dice que no está

---

<sup>29</sup> “[...] the first part of Hegel's *Phenomenology*, 'Consciousness', provides a direct counterpart to Kant's 'objective deduction' of the categories, [...]. The remainder of Hegel's *Phenomenology* provides an alternative 'subjective deduction', aiming to identify and to justify the key social and historical structures and achievements required for us to be able to know the natural world in which we live, and to know ourselves as the social and historical beings we are, and what we have collectively achieved, in knowing about nature and about our own rational agency and cognizance” (WESTPHAL, 2020, p. 57).

demostrada. Pero tampoco es demostrable, si por demostración se entiende exclusivamente el proceder en que se conoce algo en virtud de un principio anterior. Cabría precisar, pues, que en este tipo de argumentación, tanto respecto de los principios como de la deducción trascendental y, en definitiva, también de la exposición/deducción trascendental del espacio y del tiempo, el presupuesto, pese a su nombre, no está detrás, sino delante; pero a la vez cabe observar que, en la medida en que se vea su efectivo rendimiento "allí delante", se verá la necesidad del mismo "detrás" —esto es, como *pre-supuesto*, en el doble sentido de situarse antes y, más fuertemente, de devenir el fundamento<sup>30</sup>.

La deducción puede incluso llegar a ser considerada como un razonamiento que viene "en subsidio" de otro, como también se expresan técnicamente los juristas. En la página B286 de la *Crítica*, Kant señala que en ciertos casos no es posible una prueba. En subsidio, será posible efectuar en su reemplazo "por lo menos una deducción de la legitimidad de su afirmación" (KANT, 2009, B286, resaltado nuestro). Con esa convicción, Kant comparte una posición que ya es rastreable en Aristóteles. En *Metafísica* el estagirita efectúa algunas observaciones fundamentales en torno al principio de no-contradicción. Algunos piden demostración de los principios, pero los principios no se demuestran y los que tal piden exhiben su ἀπαιδευσία.

Exigen, ciertamente, algunos, por falta de formación, que también esto se demuestre; es falta de formación, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración). (ARISTÓTELES, 2018; *Met.* 1006 a 5-9)

Aristóteles entiende que hay una vía alternativa a la (imposible) demostración del principio de contradicción, que se puede hacer valer en contra de quien lo niega, una vía que podríamos llamar "performativa". Si algo dice el que lo niega, p. ej., al decir que lo niega, lo está suponiendo como condición que permite negarlo y, al

---

<sup>30</sup> Sobre la aplicación de esta forma argumentativa a la relación entre *Fenomenología* y *Lógica*, véase DUQUE, 2011, pp. 128-129.

negarlo, lo acepta. Se trata de una vía que también habría que calificar de subsidiaria, como hemos visto a propósito de Kant. Aristóteles reconoce que este recurso no es en propiedad una demostración, pero sí una *refutación* (de la negación del principio de contradicción hecha por otro). Por eso aclara que "demostrar refutativamente, no es lo mismo que demostrar [τὸ δ' ἐλεγκτικῶς ἀποδειῖξαι λέγω διαφέρειν καὶ τὸ ἀποδειῖξαι], porque, al demostrar, parecería pedirse lo que está en el principio; pero, siendo otro el causante de tal cosa, habría refutación y no demostración" (ARISTÓTELES, 2018; *Met.* IV, 1006 a 15-18).

## V. Hegel y el carácter antinómico en la relación sujeto-objeto

Para dar cuenta de la confluencia hacia una conciliación silogística o para elevar conservando y, así, transfigurando las oposiciones encontradas, Hegel se apoya en la deducción trascendental de Kant, pero no sin reparos. Kant ha mostrado que la posibilidad de aplicar justificadamente —que es en lo que consiste la deducción— las categorías a lo múltiple dado en la intuición, es dependiente, como su principio, de la unidad originariamente-sintética (sintetizante) de la apercepción trascendental. Hegel interpreta, en cambio, la peculiar prueba de Kant ofrecida en la deducción trascendental como motivo para una identidad absoluta de sujeto y objeto. Esa unidad, en tanto que unidad activa y unificante (*einigende Einheit*), hace sólo entonces posible la conexión de diversas representaciones y llega a expresarse, como no podía ser de otra forma, en un juicio. Las categorías no son más que "representantes" de la conciencia, esto es, ponen en obra la acción de la unidad que la conciencia es, o ponen en obra la actividad unificante que de ella brota y en la que esta misma consiste<sup>31</sup>. Con ello, Kant ha demostrado la calidad objetivante o productora de objetividad —no del objeto mismo— de la conciencia trascendental. Kant expresa también esto en términos de una pregunta por las condiciones para el alcance de la verdad, cuestión que también está presente en Hegel, tanto en la advertencia preliminar "Del concepto en general" (HEGEL, 2015, pp. 133-134 y 18-144; GW XII, pp. 19 y 23-28) como en la introducción general a la *Lógica* (HEGEL,

<sup>31</sup> "Entiendo por *síntesis*, en la significación más general, la acción de añadir unas a otras diversas representaciones, y de comprender su multiplicidad en un conocimiento" (KANT, 2009, B103).

2011; GW XXI, pp. 34, 36 y 41-43). Para Kant, la representación no produce el objeto según la existencia, pero sí produce la objetividad de los objetos, la condición objetiva de los objetos, la que, como tal, no proviene ni puede provenir de la intuición, esto es, del objeto entendido como mero término intencional del acto de conocer. Para expresarlo, Kant no se sirve del término objetividad. En su lugar señala que "la representación es determinante *a priori* con respecto al objeto, cuando sólo por medio de ella es posible *conocer algo como un objeto*" (KANT, 2009, A92/B125). Esta idea fundamental es asumida por Hegel. Así, la deducción puede ser, pues, el punto de partida para dar cuenta de la reciprocidad de sujeto y objeto, pero no como correspondencia, sino como el camino hacia una identidad absoluta. Kant ya ha dispuesto el material por un lado, por así decirlo, por el de la *representación*, la cual, aunque aún de modo insuficiente, proyecta su imperio ya sobre el otro lado, el de la intuición. Hegel completará esta tarea proyectiva.

La identidad que, en Kant, resulta de la conexión de lo múltiple operada por las categorías como actividades ejecutivas de la conciencia, constituirá para Hegel no sólo la producción de la objetividad en dicha actividad de la conciencia sobre la multiplicidad, sino la producción, a la vez, del múltiple como tal. Con ello, tendría que decirse que la mediación por un tercero en la constitución del objeto como objeto, o sea, su objetividad, resulta desplazada o reemplazada. Klaus Düsing llama la atención sobre el hecho de que la absoluta identidad de la apercepción es la misma unidad que la unidad de la *imaginación trascendental* (*transzendentele Einbildungskraft*) (DÜSING, 2016, p. 117). Este dato es relevante porque lo que en Kant está llamado, precisamente, a actuar como tercero mediador es el esquema, que en él siempre resulta ser una suerte de hipogrifo, pues el esquema es en parte sensible y en parte intelectual (KANT, 2009; A138/B177). Desde la perspectiva de Kant, este mecanismo resultaba absolutamente necesario. Pero para Hegel, en palabras de Düsing, "la imaginación no debe ser insertada más tarde como mitad entre el yo subjetivo y el mundo objetivo, sino que es la unidad originaria absoluta" (DÜSING, 2016, p. 117). Con su planteamiento de una subjetividad absoluta, Hegel se adelantará o, mejor, dejará en la obsolescencia la pregunta por esa "desconocida raíz

común" de que hablaba Kant y que tanto dio que pensar a Heidegger y a otros<sup>32</sup>. Esta circunstancia impacta también, tal como ya lo planteaba Kant, en la concepción de la verdad, al menos en uno de los sentidos en que tiene lugar en Hegel, a saber, con resabios platónicos, la idea de la verdad como identidad.

Hegel se deja parcialmente inspirar por la condición antinómica que hay en Kant entre sujeto y objeto. Se trata de una condición antinómica porque, como se ha visto, esa relación precisa siempre de un tercero: el esquema. En Hegel hay, al menos en la lógica, un doble intento superador de dos deducciones, aquella de Kant y aquella de la *Fenomenología*. Tratándose de Kant, el concepto en su universalidad es el punto de partida de la deducción kantiana al modo de Hegel. Se trata del camino que va desde arriba hacia abajo<sup>33</sup>. No por nada Kant llamó a esta configuración conceptual deductiva "un sistema de la *epigénesis* de la razón pura" (KANT, 2009; B167)<sup>34</sup>. Pero hay que descubrir también el momento que articula la otra dirección del camino que a Hegel le interesa. De allí que en la *Ciencia de la Lógica* haga presente la caracterización que Kant ofrecía de *objeto*: "aquello en cuyo concepto lo múltiple de una intuición dada está reunido" (HEGEL, 2015, p. 132; GW XII, p. 18; KANT, 2009, B137). Puesto que en la deducción kantiana, la unidad de la conciencia es el fundamento originario que hace sólo entonces trascendentalmente posible que tenga lugar la *referencia* (*Beziehung*) de nuestros conceptos a los objetos, allí mismo queda fundado el rasgo de *universalidad referencial* propio del *concepto*. Estas palabras de Hegel constituyen el núcleo de la deducción de Kant. Lo que tiene que acontecer ahora es que el concepto abandone esa autorreferencialidad y, yendo más allá de sí, se vuelva autorreferencialidad negativa o negatividad autorreferencial. Por eso Hegel dirá que "*concebir* un objeto no consiste sino en que el yo se lo apropie [*sich zu eigen macht*], lo atraviese por dentro [*durchdringt*] y lleve a su *propia forma*, esto es, a la *universalidad* que es inmediatamente *determinidad*, determinidad que es

---

<sup>32</sup> "[H]ay dos troncos del conocimiento humano —dice Kant—, que quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros; a saber: sensibilidad y entendimiento; por el primero de ellos los objetos nos son dados, y por el segundo, son pensados" (KANT, 2009, A15).

<sup>33</sup> Como dice también Thomas Hanke: "Y aquí, al inicio de la lógica subjetiva, este camino encuentra a Kant con su doctrina de la autoconciencia, que, por así decirlo, se había puesto en marcha desde el otro lado" (HANKE, 2016, p. 172).

<sup>34</sup> "En consecuencia —dice Kant— solo queda lo segundo (por decirlo así, un sistema de la *epigénesis* de la razón pura): a saber, que las categorías contengan, por el lado del entendimiento, los fundamentos de la posibilidad de toda experiencia en general" (KANT, 2009, B167).

inmediatamente universalidad" (HEGEL, 2015, p. 133; GW XII, p. 18). Haciendo uso de términos acuñados por Kant, Hegel afirma que la conciencia funda así la "validez objetiva" (HEGEL, 2015, p. 132; GW XII, p. 18) de las representaciones, o sea, aquí, de los conceptos. Pero Hegel echa aún de menos, como se anticipó, el otro lado, la otra dirección del camino, no para mostrar que son dos caminos, sino uno sólo. No se trata de que haya un encuentro en el cruce, como era el caso de Kant con el esquema. Se trata de la superación de la caracterización antinómica del objeto, lo que no implica desechar o expulsar lo antinómico mismo. Al contrario, lo antinómico debe incluso ser ampliado a todo, ya que la antinomia se encuentra "en todos los objetos de todos los tipos, en todas las representaciones, conceptos e ideas" (HEGEL, 2017, p. 195; GW VIII, pp. 128-129).

Con los dos caminos ejecutados, Hegel puede decir, como Heráclito, que "el camino hacia arriba y el camino hacia abajo es uno y el mismo" (DK, Frg. 60).

## Bibliografía

ARISTÓTELES (1982), *Tratados de lógica (Órganon), I. Categorías, Tópicos, Sobre las Refutaciones Sofísticas*, trad. M. Candel Sanmartín, Gredos: Madrid.

ARISTÓTELES (1997), *Topik. Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse, Griechisch – Deutsch. Organon, Band 1*, ed. H.G. Zekl, Hamburg: Felix Meiner.

ARISTÓTELES (2004), *Topik*, ed. T. Wagner & C. Rapp, Stuttgart: Philipp Reclam.

ARISTÓTELES (2018), *Metafísica*, ed. trilingüe de V. García Yebra, Barcelona: Gredos (RBA Libros).

ARNDT, A. & W. JÄSCHKE (eds.) (2012), *Die Klassische Deutsche Philosophie. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, Múnich: C.H. Beck Verlag.

DIELS, H. & W. KRANZ (1974), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín: Weidmann.

DUQUE, F. (2002), "Die Erscheinung und das wesentliche Verhältnis", en: A. Koch & F. Schick (eds.), *G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Berlín: Akademie Verlag, pp. 141-162.

DUQUE, F. (2011), "Estudio preliminar. Acceso al reino de las sombras", en: G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva [1812/1813]*, ed. F. Duque, Madrid: Abada, pp. 13-146.



DÜSING, K. (2016), *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Hamburg: Felix Meiner.

GIUSTI, M. (2011), "La dialéctica y la tentación analítica. Hegel en contexto", en: *La cuestión de la dialéctica*, Lima/Barcelona: Fondo Editorial PUCP, Anthropos.

HAMMER, M. (2016), "Deduktion und Dialektik. Zur Genese des Dialektiksbegriffs aus der Kantischen Deduktion", en: *Hegel-Jahrbuch*, Berlin/Boston: De Gruyter.

HANKE, Th. (2016), "Das Wesen im Begriff. Über den Zusammenhang von objektiver und subjektiver Logik in der Passage 'Vom Begriff im allgemeinen'", en: A. Arndt & G. Kruck (eds.) *Hegels 'Lehre vom Wesen'*, Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 159-179.

HEGEL, G.W.F. (1968ss), *Gesammelte Werke (GW)*, ed. Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2011), *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, ed. F. Duque, Madrid: Abada.

HEGEL, G.W.F. (2015), *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto (1816)*, ed. F. Duque, Madrid: Abada.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, ed. bilingüe R. Valls Plana, Madrid: Abada.

HEGEL, G.W.F. (2019), *Werke 4: Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1808-1817*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HENRICH, D. (1969), "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction", en: *The Review of Metaphysics*, 22 (4), pp. 640-659.

HENRICH, D. (1989), "Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique", en: Förster, E. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*, Stanford: Stanford University Press, pp. 29-46.

HOFFMANN, Th. S. (2010), "'Darstellung des Begriffs'. Zu einem Grundmotiv neueren Philosophierens im Ausgang von Kant", en: H. Busche & A. Schmitt (eds.), *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens. Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 101-118.

IBER, Ch. (2002), "Hegels Konzeption des Begriffs", en: A. Koch & F. Schick (eds.), *G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 181-202.

JÄSCHKE, W. (2016), *Hegel Handbuch*, Stuttgart: Metzler Verlag.

KANT, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.

KANT, I. (2009), *Crítica de la razón pura*, ed. bil. alemán-español de M. Caimi, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

PIPPIN, R. (2001), "Hegels Begriffslogik als Logik der Freiheit", en: *Hegel-Studien*, 36, pp. 97-116.

RAPP, C. & T. WAGNER (2006), *Wissen und Bildung in der antiken Philosophie*, Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler.

SANDKÜHLER, H. J. (ed.) (2005), *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag.

WESTPHAL, K. (2020), "Kant, Hegel and the Historicity of Pure Reason", en: M. F. Bykova & K. R. Westphal (eds.), *The Palgrave Hegel Handbook*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 45-64.

# La historicidad de la razón fenomenológica versus la razón idealista



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-07>

Víctor Duplancic

Universidad Nacional de Cuyo / Universidad de Congreso Mendoza

[duplancic.victor@ffyl.uncu.edu.ar](mailto:duplancic.victor@ffyl.uncu.edu.ar)

## Resumen

La tesis a presentar es que Hegel resuelve la dicotomía entre idealismo y realismo a través de una razón histórica, es decir a través de la constitución o el rol ontológico del tiempo. En la primera parte se trata de la Autoconciencia como proto-forma de la Razón, en la segunda se aborda la discusión acerca de la pertinencia de seguir usando el término idealismo para la filosofía que va de Kant a Hegel, en la tercera sección se tematiza la crítica hegeliana a la razón kantiana y fichteana, en la cuarta y última parte se intenta mostrar cómo la razón idealista criticada por Hegel sería invadida y resignificada (e implosionada) por el tiempo en tanto inteligibilidad teórico-práctica autogenética (Albizu).

## 1. Autoconciencia como proto-forma de la Razón

Que la autoconciencia sea la proto-forma de la razón es algo que se desprende de la estructura de la *Fenomenología* en su conjunto. Es una afirmación que, según el índice de la obra, parece adecuada. Pero quisiera sugerir lo contrario, es decir, que la idea de razón que advenía desde Kant sería, en realidad, la proto-forma de la autoconciencia hegeliana. Esta hipótesis se basa en el rol, el sentido y el desarrollo de la obra misma.

En esa obra pensada en sus comienzos como historia idealista de la autoconciencia y llegada a ser finalmente *Fenomenología del espíritu*, nos encontramos con un índice de la obra que nos ofrece dos registros de lectura diferentes: a) un registro ordena el libro en tres secciones (A) Conciencia, (B)

Autoconciencia, (C) que contiene a Razón (AA), Espíritu (BB), Religión (CC) y Saber Absoluto (DD); b) según el otro registro de orden tenemos ocho capítulos ordenados en números romanos. A todo le antecede un prólogo y una introducción. Si tomamos el orden secuencial de los números romanos, cada capítulo parecería tener el mismo peso jerárquico. Pero si tomamos el orden que el propio Hegel le da al índice mediante las letras mayúsculas, entonces hay sólo tres partes principales o tres configuraciones: conciencia, autoconciencia y una tercera configuración que incluye a figuras que también se podrían corresponder con esferas del espíritu objetivo (razón, espíritu) y del espíritu absoluto (religión, saber absoluto).

Esto nos podría indicar que a partir del capítulo autoconciencia se abre un nuevo horizonte donde la autoconciencia devenida espíritu gesta y desarrolla dentro suyo sus proto-formas en tanto razón idealista teórica y práctica, para avanzar mediante el arte y la religión a su manifestación plena: la autoconciencia multi-subjetiva o el autoconocimiento o autocerteza de saberse la totalidad histórica de los seres racionales y sus productos materiales y espirituales (o extensos y *cogitantes*).

Entonces, si tomamos el orden secuencial de números romanos, podemos decir que la autoconciencia sería el anticipo o proto-forma de la razón, puesto que el resultado del libro "Autoconciencia" es que la nueva relación entre el conocimiento y el objeto que se ha alcanzado ahora es la propia de la certeza de la razón. *Pero*, si vemos lo que ha sucedido en el capítulo "Autoconciencia", esto es, la resolución<sup>1</sup> de la historia idealista de la autoconciencia en la forma de la aparición del concepto de *espíritu*, entonces *la relación se invierte y la razón idealista pasaría a ser más bien la proto-forma histórico dialéctica de la autoconciencia devenida espíritu*.

Pasemos ahora a esclarecer el término de razón idealista o de idealismo que critica Hegel y frente al cual propondría, acorde a nuestra lectura, una razón *fenomenológica*.

---

<sup>1</sup> Acá subyace la tesis de que la función introductoria de la *Fenomenología* ya se cumple en el capítulo de la razón. Cf. ASCHENBERG, 1976.

## 2. Sobre el término idealismo

Hegel critica en el comienzo del capítulo Razón al idealismo. Sobre ello es indispensable delimitar con claros contornos el sentido y alcance del término *idealismo*. Si bien Hegel mismo había sido considerado junto con Schelling un "idealista trascendental" (VIEWEG, 1998, p. 20), Hegel mismo buscará deconstruir este idealismo schellingniano con su propuesta fenomenológica y en particular al comienzo del capítulo que estamos considerando se enfocaría a una crítica al idealismo que él vería presente en las filosofías de Kant y Fichte.

Ahora bien, el genérico "idealismo", aplicado comúnmente a Fichte, Schelling y Hegel bajo el término *idealismo alemán* es, para la investigación filosófica actual, al menos, controversial. Walter Jaeschke afirma en ese sentido, sin vueltas, que dicho "idealismo" podría llegar a ser "alemán", pero en todo caso *no sería* idealismo<sup>2</sup>.

Estas afirmaciones que van en contra de un término históricamente establecido —incluso en Latinoamérica— debe ser defendida no sólo desde su aspecto filológico, sino también, y sobre todo, desde su lado filosófico.

Desde el lado de la historia de la génesis del término y su significado para la historia de la filosofía o de las ideas, los representantes más significativos para la consolidación progresiva del término *idealismo alemán* serían sin duda: Lange, Dilthey, Windelband, Husserl, Rickert y Heidegger. A partir de ellos se puede mencionar también a N. Hartmann o R. Kroner. Como señala Jaeschke, en los primeros tres casos se podría hablar de un término más amplio de idealismo alemán que en la tríada de filósofos —tríada consolidada mediante las obras de Ernst Laas o Heidegger— representantes del *idealismo alemán*. En este último caso el término se usa como sinónimo de las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel y configurarían el idealismo alemán como el lugar común de un error o fracaso conceptual

Otra postura respecto al término *idealismo alemán*, nuevamente más amplia luego de su circunscripción a Fichte, Schelling y Hegel, encuentra su formulación en las arriba citadas obras de Kroner o Hartmann. Kroner entendería que el término se refiere a un período histórico que comienza en Kant y se extiende hasta Hegel, como

---

<sup>2</sup> Cf. JAESCHKE, 2020, p. 412.

lugar final teleológico del *idealismo alemán*. Esto se divide en las conocidas “etapas” que destaca Kroner: a) de la crítica de la razón kantiana hasta la Doctrina de la Ciencia de Fichte, b) de la filosofía fichteana y el primer Schelling a la filosofía de la naturaleza, c) de los sistemas de la identidad y la filosofía de la naturaleza de comienzos del siglo XIX hasta la filosofía del espíritu (Hegel). En este recorrido no sólo se incorpora a Kant, sino también a Jacobi, Reinhold, Maimon y Schelliermacher (en este último caso sólo de forma puntual su obra acerca de la religión de 1799).

Habiendo dilucidado la discusión y posible confusión respecto al término filosófico desde una perspectiva filológico-histórica, veamos cómo perfila Hegel la crítica interna al supuesto idealismo de Kant y Fichte.

### 3. La crítica a la razón de Kant y Fichte

Hegel comienza el capítulo de la Razón resumiendo la transición del resultado fenomenológico del “conocimiento aparente” anterior hacia el concepto de razón, a través del cual la nueva formación de la conciencia puede ahora determinarse positivamente.

La relación de la autoconciencia, hasta ahora negativa, con la alteridad, con el otro (con la muerte, con la conciencia finita, con la conciencia inmutable, esto es, con el en-sí) se torna en positiva en el ámbito de la razón.

Mediante el estoicismo y el escepticismo, la autoconciencia se ha encontrado en tanto individuo pensante con la certeza de la esencia universal.

Esta relación positiva con la objetividad es, por lo tanto, la certeza de la conciencia “de que toda la realidad no es más que ella misma” (párrafo 2), y esto significa en principio: “Se comporta [...] —frente a la realidad— como idealismo”. El idealismo filosófico se basa en este principio, que, según Hegel, se identificaría como el concepto de la razón, a saber: “la certeza de la conciencia de ser toda la realidad” (párrafo 3).

Su exposición desarrolla los momentos que contiene el concepto de conciencia racional en la medida en que se considera directamente como la primera verdad y como el principio del verdadero conocimiento en general. Con ello se tematiza al mismo tiempo la posición de la filosofía que ha partido de este principio

como lo primero verdadero: el "idealismo", y más precisamente, lo que Kant llamó "idealismo trascendental". La exposición de Hegel se refiere de manera más expresa a Fichte, pero en algunos lugares también, sin duda, a Kant.

El idealismo, señala Hegel, expresa directamente ese concepto de razón. En efecto, él pudo haber encontrado la formulación citada en la primera *Wissenschaftslehre* de Fichte de 1774 (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*). Sin embargo, la afirmación de que "toda la realidad está en la conciencia" se podría aplicar sólo al tercer "principio" de dicha obra (I 109). Aunque éste, por otro lado, presupone los dos precedentes, en la medida en que sólo es necesario como condición para que el primer y el segundo principio sean concebibles juntos<sup>3</sup>.

La presentación de Hegel del concepto idealista de la razón como una figura de conocimiento aparente estaría, por lo tanto, directamente vinculada a una cierta interpretación de la filosofía temprana de Fichte. Éste habría trabajado en algunas de las deficiencias señaladas por Hegel mediante la idea de la *intuición intelectual*<sup>4</sup> o mediante el abandono de la doctrina del *obstáculo* (*Anstoß*) introducidas en las versiones posteriores de la *Doctrina de la ciencia*<sup>5</sup>.

Pero más allá de la reacción fichteana, el núcleo de la crítica de Hegel se refiere a dos frentes: a) la razón se auto-pondría (en el *idealismo*) como la certeza de ser toda realidad *sin poder demostrar deductivamente sus pretensiones*, b) la razón requeriría, para ser efectivamente toda realidad, de una contraparte que la co-determinaría como un poder externo e inmanejable para la propia razón: la *cosa en sí* kantiana o el *obstáculo o contra-golpe* fichteano.

Ambas críticas apuntan a una deficiente auto-fundación de la razón en su pretensión de ser toda realidad, o dicho en otras palabras, de ser el lugar del conocimiento verdadero de la realidad y la fuente de las acciones morales. El núcleo de esta deficiencia está en que la razón *idealista*, como la típica Hegel, no tiene en sí la negatividad inherente a la verdadera autoproducción como razón<sup>6</sup>, como lo

<sup>3</sup> Cf. KAEHLER y MARX, 1992, p. 36 ss.

<sup>4</sup> Cf. KAEHLER y MARX, 1992, pp. 45-46.

<sup>5</sup> Cf. FERREIRO, 2019, p. 692.

<sup>6</sup> Cf. DÜSING, 1998, p. 150.

acaba de hacer Hegel mismo al deducir la razón a partir de la dialéctica de la conciencia infeliz.

#### 4. La temporalidad de la razón

La vinculación que quisiera hacer ahora se refiere a que en la superación *fenomenológica* del *idealismo* yace la estrategia de auto-fundación y auto-fundamentación de la razón a partir de una auto-deducción desde la negatividad propia asumida de la dialéctica como método y estructura de la opción hegeliana para construir un sistema de la filosofía superador de las antinomias de la razón idealista<sup>7</sup>. Ahora bien, en el núcleo del movimiento dialéctico, incluso en el núcleo mismo de la deducción de un principio de razón como podría ser el modelo kantiano de la *apercepción*, se podría ver que subyace una lógica del tiempo. O dicho de otro modo: la historicidad o temporalidad inherente al constituirse de la razón es lo que le permite no sólo ser fuente de conocimiento categorial verdadero, sino también de fuente de principios prácticos. Con ello la razón sería, en términos hegelianos, espíritu y, finalmente, saber absoluto.

El tema de la historicidad de la razón se puede presentar desde distintas ópticas y distintos ángulos interpretativos. Aquí quisiera esbozar la interpretación de un filósofo argentino, E. Albizu. Hacerlo de una manera suficiente requeriría un espacio que no contamos en el marco de un congreso. Su teoría de la temporalidad en la filosofía de Hegel es compleja y amplia. Pero algunos elementos fundamentales se dejan integrar a nuestro tema.

Albizu en su libro *Tiempo y saber absoluto* ha hecho una exégesis abarcadora de la temporalidad en toda la obra de Hegel. Particularmente nos interesa acá su aproximación a la *Fenomenología del espíritu* y en ello al capítulo *razón*.

Para Albizu el tiempo sería en Hegel el horizonte de comprensión y núcleo generador de la metafísica. El confluir de experiencia y metafísica por mediación del tiempo sería el centro de la hazaña especulativa de Hegel<sup>8</sup>. Como hipótesis exegética Albizu propone la siguiente relación, en apariencia paradójica: lo esencial del

---

<sup>7</sup> Cf. DASKALAKI, 2013, p. 80.

<sup>8</sup> Cf. ALBIZU, 1999, p. 65.



pensamiento histórico y temporal de Hegel se encontraría en las obras especulativas (*Fenomenología, Ciencia de la Lógica, Enciclopedia*) y lo esencial de su pensamiento especulativo se encontraría en las obras históricas (Lecciones de: *Filosofía de la Historia, Historia de la Filosofía, Filosofía del derecho, Estética y Filosofía de la religión*)<sup>9</sup>. El llamado «tiempo histórico» sería inconsistente sin estructura conceptual; por otra parte, el orden lógico puro sería inconcebible sin operadores temporales que sean fuente de significatividad. La historia sería así conceptual y la lógica temporal<sup>10</sup>. En ese contexto la *Fenomenología* cumple un rol esencial: es la obra en la cual el tiempo se formula como idea especulativa<sup>11</sup>. En esta obra sería la *experiencia* el lugar y la herramienta que genera desde dentro la lógica metafísica, su auto-fundamentación como sistema de la ciencia. Pero en tanto la experiencia, por su parte, sería co-extensiva con la conciencia, sus pautas fundamentantes de la metafísica sólo podrían ser temporales. Por lo tanto, la base de la lógica dialéctico-especulativa —y por ende, de la inteligibilidad del idealismo— sería el tiempo. Aquí Albizu recurre a una tesis que habría tenido un primer desarrollo en la *Estética trascendental* de Rohs que sostendría la posibilidad de un tiempo sin eventos y por lo tanto la temporalidad de la idea<sup>12</sup>.

Con estas herramientas Albizu elabora una lógica del tiempo como posible exégesis de la *Fenomenología*. No sólo usa el par: tiempo libre de eventos, al que llamará *tiempo funcional* y *tiempo real*, el tiempo pensado cuantitativa (idea de serie) y cualitativamente (exterioridad interiorizante —histórica— del espíritu)<sup>13</sup>. Albizu también usará en su exégesis una estructura temporal cuaternaria: presente primario (presente temporal, que sería una dimensión de la exterioridad del ahora), presente secundario (eterno, que sería el tiempo total, cumplido y superado en cuanto pasado), pasado y futuro. La fuente de ello es la cita de Hegel que dice: “El ahora sólo es la unidad de estas dimensiones. El presente no es más ni menos que el futuro y el pasado. Lo que es absolutamente presente o eterno es el tiempo mismo en tanto unidad de presente, pasado y futuro” (HEGEL, 1976, p. 13).

<sup>9</sup> Cf. ALBIZU, 1999, pp. 70-71.

<sup>10</sup> Cf. ALBIZU, 1999, p.72.

<sup>11</sup> Cf. ALBIZU, 1999, p. 65.

<sup>12</sup> Cf. ALBIZU, 1999, p. 101; ROHS, 1973, p. 61.

<sup>13</sup> Cf. ALBIZU, 1999, p. 104.

En el núcleo de la lectura de Albizu de la *Fenomenología* está identificado el concepto de *vida* como *célula originaria de la estructura fenomenológica*. El nudo tiempo-vida no sólo tejería la estructura en torno a la cual se levanta la *Fenomenología*, también constituiría el eje del pensamiento de Hegel<sup>14</sup>. Lo que quisiera rescatar aquí sería cómo ese núcleo sería el superado de una razón idealista.

Como vimos la crítica a la razón idealista se centra en que para Hegel tanto Kant como Fichte intentarían superar la dualidad realismo-idealismo con un nuevo dualismo (fenómeno-cosa en sí, Yo-contragolpe u obstáculo), además el principio supremo de la razón —llamado acá por Hegel *categoría*— sería supuesto, no deducido y a su vez determinado por ese otro absoluto como sería un obstáculo (*Anstoß*) o cosa en sí. El concepto de vida en el núcleo del capítulo precedente a la razón es el que permite justamente la auto-fundamentación de la razón como posible lugar de conocimiento verdadero y de leyes morales. La vida es justamente la que presentaría decididamente al tiempo como elemento fundante de la *autonomía* epistemológicamente fundante de la dialéctica.

Citando a McDowell podríamos decir que la crítica de Hegel cala en que Kant dejó fuera de la deducción a tiempo y espacio<sup>15</sup>. Y la inclusión de la temporalidad que irrumpe de modo explícito en el concepto de vida y que precede a la crítica a la razón idealista de la *Fenomenología*, permitiría justamente auto-fundamentar la razón en tanto "λογος *esencia* de la cosa y habla, *cosa* y *decir*, categoría" (HEGEL, 1976, p. 190). Pero entonces razón sería autoconciencia devenida espíritu.

## Bibliografía

ALBIZU, E. (1999), *Tiempo y saber absoluto: la condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, Buenos Aires: Jorge Baudino.

ASCHEMBERG, R. (1976), "Der Wahrheitsbegriff in Hegels *Phänomenologie des Geistes*", en: K. Hartmann (ed.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin, New York: De Gruyter.

---

<sup>14</sup> Cf. ALBIZU, 1999, p. 118.

<sup>15</sup> Cf. MCDOWELL, 2009, pp. 84-85.

DASKALAKI, M. (2013), *Vernunft als Bewusstsein der absoluten Substanz. Zur Darstellung des Vernunftbegriffs in Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Berlin: Walter de Gruyter.

DÜSING, K. (1998), "Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie", en: D. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie, pp. 143-162.

FERREIRO, H. (2019), "Determinación recíproca vs. Autodeterminación. La crítica de Hegel a la tesis fichteana del obstáculo (*Anstoß*)", en: M. L. Gaudio & M. a. J. Solé (eds.), *Fichte en el laberinto del idealismo*, Buenos Aires: RAGIF Ediciones, pp. 665-696.

HEGEL, G.W.F. (1976), *Jenaer Systementwürfe III*, Hamburg: Meiner.

JAESCHKE, W. (2020), "Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht", en: *Hegels Philosophie*, Hamburg: Meiner, pp. 393-415.

KAEHLER, K. E., y MARX, W. (1992), *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Klostermann.

MCDOWELL, J. (2009), "Hegel's Idealism as a Radicalization of Kant", en: *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, pp. 69-89.

ROHS, P. (1973). *Transzendente Ästhetik*, Meisenheim am Glan: Anton Hain.

VIEWEG, K. (ed.) (1998), *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, München: Brill | Fink.  
<https://www.fink.de/view/title/41946>.



# The Triple Reading of Hegel's Speculative System of Science



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-08>

Rosemary R.P. de Lerner

Pontificia Universidad Católica del Perú

[rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe](mailto:rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe)

## Abstract

According to a usual presentation of Hegel's philosophy, phenomenology is "logic's precondition", and science presents itself as its "result". Although from a human perspective this path can only be known as "historical", this is not Hegel's final reading of his system of philosophical sciences. According to the reading we adhere to, that we draw from André Léonard's scarce –but decisive– commentaries on Hegel's *Science of Logic* and *Encyclopædia*, Hegel's notion of the "absolute" has to be understood as "the system's structure", namely, as the speculative structure that determines its content's development and order, and allows us to grasp in its specific cohesiveness the different works where his system is expounded. Our main guideline is the *Encyclopædia*, which is the only work where Hegel outlines his entire system and in which he gave the ultimate form to his thought, having dedicated fifteen years to think through each word until its third and last edition in 1830, in which he reinserted a revised version of his three syllogisms of philosophy.

My contribution examines Hegel's masterful attempt to synthesize the integrity of spiritual rational life in all of its facets. Rather than tracing these motifs in the lifeworld or history, and of reading his phenomenology as merely "logic's precondition", a closer look is given to the deeper relationship between his phenomenology and his science of logic within the structure of his philosophical system<sup>1</sup>. My main guideline will be the *Encyclopædia*, the only work where Hegel draws the definite and ultimate outline of his entire system, having dedicated fifteen

---

<sup>1</sup> Thus, the concept of "absolute" that Hegel expounds in his *Science of Logic* and *Encyclopædia*, understood as "the system's speculative structure", allows us to understand not only the system of sciences' content-determination, development, and order, but also the cohesiveness of his different works in which he expounds his system under different guises.

years to think through each word until its third, and last, edition in 1830, in which he reinserted a revised version of his three syllogisms of philosophy.

## 1. Revaluating Hegel's Logic

In German-speaking countries, Hegel's work is currently being reappraised as a categorical basis to articulate theoretical and practical rationality in a systematic *Allheitsphilosophie* (MOSER, 2020, pp. 32-35). Likewise, a renewed interest in Hegel's work, especially in his logic, has also been awakened among analytic philosophers from the Anglo-Saxon world (such as Taylor, Brandom, Pippin, Pinkard, etc.)<sup>2</sup>. However, they generally refuse to read Hegel's dialectic logic from a teleological, all-embracing "absolute" narrative supported by the dictum "the true is the whole", and are mainly concerned with specific epistemological and metaphysical problems<sup>3</sup>. For instance, Houlgate believes that if "philosophy requires that we actually stop generalizing about the 'whole' and pay close attention instead to the particular details of the subject matter at hand", the "whole picture" of Hegel's system "will eventually emerge through study of the [...] *particular* concepts or the *particular* natural or historical phenomena that we consider" (HOULGATE, 2006, p. 5). As he puts it: "in each case, the new concept which arises, arises immanently from the one that precedes it—without reference to an anticipated goal" (HOULGATE, 2006, p. 129). A "fragmentary understanding of Hegel's *Logic*" is thus "inevitable" for it is "extraordinarily difficult" (HOULGATE, 2006, p. 5)<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> K. Popper (in his 1945 *The Open Society and its Enemies*, and his 1957 *The Poverty of Historicism*) and B. Russell (in his 1946 *History of Western Philosophy*) assimilated Hegel's doctrine and dialectic method to orthodox Marxism, thus as the "shallow sophistry" of a deceiving "mystery method" to justify tyranny or a totalitarian ideology of domination. But even then "a broad variety of different" others (even some of his "notorious critics," as Russell) "acknowledge[d] a debt to their German Idealist forebear" (HOULGATE, 2006, p. 1, p. 3; 2005, p. 2). Nowadays, Hegel's dialectic logic may not be characterized as a "mystery method" of "shallow sophistries" as frequently as before, yet it is still deemed "sometimes indigestible", "ferociously abstract", "impenetrable", "formidably difficult to read", "extraordinarily hard to understand". Thus, it "remains largely uncharted territory for all but a happy few" of "incorrigible enthusiasts" (HOULGATE, 2005, p. 2, p. 19, p. 127; 2006, p. xi, p. 3, p. 5).

<sup>3</sup> These critiques are similar to continental philosophy's 20<sup>th</sup> century rejection of a "grand narrative" (LYOTARD, 1979).

<sup>4</sup> This may explain why Houlgate's introductory study of this major work (2006) is limited to a fraction of its first part.

On the other hand, continental philosophers' retrieval of Hegel's motifs mostly highlight two axes: lifeworld and historicity<sup>5</sup>. Even Houlgate, in his introduction to Hegel's *Logic*, and trying to fend off Derrida's critique of Hegel as "logocentric", states that "the *Phenomenology* leads to the standpoint of the *Logic*" (HOULGATE, 2006, p. 161), and, being that in the *Encyclopædia* "Hegel's account of absolute spirit completes his system of philosophy [...] absolute spirit must be recognized to be thoroughly historical" (HOULGATE, 2005, p. 422). Now, if phenomenology is "logic's 'precondition'", and science its "result" (STAEHLER, 2003, p. 6; 2017, p. 8; HEGEL, 1975a, p. 53 [2010a, pp. 46-47]), then the experience of consciousness in its path towards the "absolute" is interpreted as essentially historical.

Today I take a different approach. Rather than tracing these motifs to the lifeworld or history, a closer look is given to Hegel's phenomenology within his system of philosophy, specifically in relation to its science of logic and dialectical method. This approach examines Hegel's speculative teleology, his concept of the "absolute", and the question of "ultimate foundations", many challenged even by twentieth-century Hegelian scholars.

## 2. The triple reading of the *Phenomenology of Spirit*

Hegel's *spirit* is not something purely and simply opposed to the objective world. For, not only is it "the spiritual alone [...] the *actual* (*das Wirkliche*); [...] the essence, or, what *exists-in-itself*" but it is also "*otherness* and *being-for-itself*", hence, "it is *in and for itself*" (HEGEL, 1973, p. 28, p. 29 [2018, p. 16]). Furthermore, "the true is the whole" (HEGEL, 1973, p. 24 [2018, p. 13]) and the "whole" "is only the essence completing itself through its own development" (HEGEL, 1973, p. 24 [2018, p. 13]). Therefore, "the whole realm of the truth of spirit" (HEGEL, 1973, p. 80 [2018, p. 58]) is "the *actual* (*das Wirkliche*) [that] is the same as its concept" (HEGEL, 1973, p.

---

<sup>5</sup> Additionally, and unlike analytic philosophers, "[...] continental philosophers have sought to develop further, rather than simply counter, Hegel's dialectical revolution in ontology" (HOULGATE, 2005, p. 16). This "ontological turn" takes place in *Being and Time* (§7) and influences Gadamer, the late Merleau-Ponty, Sartre, Levinas, Ricoeur, etc. Derrida's deconstructionist program and his notion of *différance* is also acknowledged by non-phenomenologists as being influenced by Hegelian-Heideggerian motives (HOULGATE, 2005, pp. 1-3, p. 7, p. 18, p. 49, p. 129, pp. 130-131, pp. 253-254, p. 419; 2006, p. 1, p. 440).

26 [2018, p. 14]). And, since at first the “absolute” manifests itself only as immediate, unilateral, abstract, and “universal”, it needs to be developed and exposed in an appropriate *scientific form*. Indeed, the *scientific system of truth* cannot merely be a “love of knowledge”. Hegel's *Phenomenology of Spirit* is thus called upon “to demonstrate that it is now time for philosophy to be elevated into science” (HEGEL, 1973, p. 12 [2018, p. 6]), not merely by presenting the *negative* itinerary —racked with doubt and despair— of the whole series of unilateral and limited figures of natural consciousness and their subsequent annihilations, or determinate negations. It is also called upon to expound *how*, along this itinerary, each figure of experience gradually *overcomes* its immediacy and unilaterality—that consists in asserting itself by excluding “its other” that transcends it. Thus, driven by the “labor of the negative”, this itinerary is *dialectic* (HEGEL, 1973, p. 66 [2018, p. 44]), whereby each figure annihilates itself giving birth to a new one by embracing the “other” that it had previously excluded, and whereby the “absolute” is *prefigured from the beginning* as the *goal* to be attained. *Science* demands that *consciousness* be raised to the level of *spirit*—it “is essentially a result, and only at the *end* it is what it is in truth” (HEGEL, 1973, p. 24 [2018, p. 13]).

Hegel's *phenomenology* appears then as “logic's ‘precondition’”, and science presents itself as its “result” (STAEHLER, 2003, p. 6; 2017, p. 8; HEGEL, 1975a, p. 53 [2010a, pp. 46-47]). Although this path from a human perspective can only be known as “historical”, this is not Hegel's final reading of his system of philosophical sciences (LÉONARD, 1971, p. 495; 1974, pp. 5-7).

Since 1802, courses and excerpts on “Logic and Metaphysics” from the Jena period show the early brewing of Hegel's “system of science” or “speculative philosophy” comprising (a) a logic and a metaphysics (a transcendental idealism); and, (b) a so-called “*Realphilosophie*” with two subparts: a philosophy of nature and a philosophy of spirit<sup>6</sup>. But then, in 1804, Hegel added a small introduction to this first part, dealing with logic and metaphysics, and announced his course as: “Logic and

---

<sup>6</sup> In 1802, the first part started with a *reflective* (subjective) logic followed by a *rational* (objective) logic or metaphysics, order that he flipped in 1804 —and never changed thereafter— whereby he placed first the “Logic of Being” and its categories, followed by a “Reflective Logic” (which later comprised the categories of the “Logic of Essence” and the “Logic of the Concept”, namely, the reflexive turn to itself of absolute reason).



metaphysics, namely, of speculative philosophy, preceded by a phenomenology of spirit according to his book on the System of Science, *the first part of which will shortly be published*" (HEINRICHS, 1974, p. 560ff; my italics).

Thus, the *Phenomenology of Spirit* is originally the product of an exposition of the *first part of the System of Science* (i.e., the part dealing with logic and metaphysics), albeit from the point of view of consciousness<sup>7</sup>. As Léonard claims: "the conclusion imposes itself: Hegel used the same text to expose his science of the experience of consciousness (his phenomenology) and to articulate his Logic and Metaphysics" (LÉONARD, 1976, p. 584). This explains why Hegel oscillates between two titles during the printing of *The Phenomenology of Spirit*: 1) "Science of the experience of consciousness", and 2) "Phenomenology of spirit". Both are adequate<sup>8</sup>, for the 1807 book is both the *first part* of the system, namely, an exposition of logic and metaphysics—from the perspective of consciousness—but also the "introduction" ("pre-condition") to the system of science, only to be attained with the advent of the spirit<sup>9</sup>.

At first glance there are two possible readings of Hegel's *Phenomenology*. A *first* one corresponds to natural consciousness's own self-experience, whereby attention is only paid to that which occurs "*for consciousness*". It is thus a first, immediate, analytic approach that exhibits a *discontinuity* in the series of the different figures of natural consciousness. A *second* reading is performed by the phenomenological "*for us*" who is able to capture the *interconnections* among the coherent series of figures. But Hegel points out that this reading still does *not* properly see "the whole series of shapes of consciousness in their necessity", which is the only way to produce as a result "*the completeness of the forms of non-real consciousness*" (HEGEL, 1973, p. 73 [2018, p. 53]). *Most do not realize the reach of these words*. To accede to a *third*, and last reading—a "logical-speculative" one—one

---

<sup>7</sup> "Consciousness" and "Self-consciousness", tally with the "Logic of being" and the "Logic of essence", respectively, while the third and last part of the same work, which deals with "Reason", corresponds to the "Logic of concept" of his 1812-1816 *Science of Logic* (HEGEL, 1975b, pp. 209-506 [2010a, pp. 507-753]) and of his 1817 *Encyclopædia* (HEGEL, 1975c [2010b], §§160-244).

<sup>8</sup> The first edition had some copies with one title, others with the other, and some even had both. This apparent incongruity is also reflected in its internal ordering in eight chapters, announced previously as three large sections.

<sup>9</sup> Namely, at the third section on reason, at the fifth chapter or, more accurately, at the final sections on religion and absolute knowledge.

must penetrate the secret connection of the logical concepts that sustain this process and award it a properly *scientific* exposition. Only this reading is able to grasp “the *very necessity* of their progression and their interrelations” (HEGEL, 1973, p. 73 [2018, p. 53], my italics) whereby natural consciousness succeeds in reaching real knowledge *according to the free need of the concept*<sup>10</sup>. This third reading, which appertains to a second-level “*for us*”, is that of the logician-metaphysician who has understood that, since the beginning, “the whole”, “the truth”, or “the absolute” (the goal or τέλος) is somehow “in and for itself *already with us*”<sup>11</sup>—albeit only in its immediacy, abstractness, unilaterality, and poorly determined. In this exposition, as in later ones, the dialectical *method* is not merely an external mode of *knowing*, but “the movement of the *concept* itself” (which, in turn, is “the *whole*”). In other words, it is the “*absolutely self-knowing concept* [...] that has the absolute [...] as its subject matter” (HEGEL, 1975b, p. 486 [2010a, p. 737]), the “*universal absolute activity*” of *being*. No object is left out, nothing resists it (HEGEL, 1975b, p. 486 [2010a, p. 737]).

Thus, “Science is the exposition, in its concept, of the thing in-itself as it is in truth”. In this sense, “the humblest form of reality envisaged is already the remote mirror of the τέλος”, namely, “sensuous consciousness is already the *speculum* of Absolute knowledge” (TAMINIAUX, 1982, pp. 54-55), and “the goal of the movement is the revelation of depth itself, [...] *the absolute concept*” (HEGEL, 1973, p. 591 [467])<sup>12</sup>. Consequently, the teleological itinerary of the Hegelian system of science’s speculative structure is not only present since the genesis of his *Phenomenology of*

<sup>10</sup> In 1976, A. Léonard remarked that J. Heinrichs *Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘* (1974), would „revolutionize the exegesis” of Hegel’s text and, thanks to it, “reorient the ensemble of Hegelian studies” (LÉONARD, 1976, p. 572). Unfortunately, this extraordinary book is ignored in the recent literature on Hegel’s work. Léonard’s brief but incomparably clear analyses of Hegel’s logic and speculative system (1971, 1974, and 1976) have also fallen into oblivion—for his destiny led him to pastoral service. His “literal commentary” of Hegel’s logic (1974), and his account of the speculative structure of the Hegelian system (1971), connecting it to Heinrich’s logical reading of Hegel’s *Phenomenology* (1976), clarifies much of the alleged “impenetrability” of Hegel’s logic, making it accessible to more than a “happy few”.

<sup>11</sup> Hegel adds that “the absolute” “would surely ridicule” the ruse of using “outside instruments” or “passive mediums” to “bring it closer to us” (HEGEL, 1973, p. 69 [2018, p. 50]).

<sup>12</sup> By the end of the *Phenomenology* the third and *deeper* reading reveals that “the spirit *has brought to a close the movement of giving shape to itself* [...] [and] won the pure element of its existence, the concept,” where it returns to the “*certainty of the immediate*, or [...] *sensuous consciousness*—the beginning from which we started” (HEGEL, 1973, pp. 590-591 [2018, pp. 465-466]). The exposition of this “circle of circles” is the “revelation of the depth itself, and this is the *absolute concept*” (HEGEL, 1973, p. 591 [2018, p. 467]).

*Spirit*, but all the way to the third and last 1830 edition of his *Encyclopædia*, as we will next see<sup>13</sup>.

### 3. The system of sciences, a “circle of circles”

In the third 1830 edition of his *Encyclopædia*<sup>14</sup>, Hegel unequivocally differentiates between the “history of philosophy” and “philosophy itself” in that the latter is “freed from its historical externality” and develops “*purely in the element of thinking*. [...] as such it is an *idea*, and in its full universality *the idea*, or *the absolute*, [...] exists only through unfolding itself in itself, [...] as a *totality*” (HEGEL, 1975c [2010b], § 14)<sup>15</sup>. As a *tota philosophiae scientia*, it is divided in three parts: “I. *Logic*, i.e., the science of the *idea* in and for itself, II. *Philosophy of nature* as the science of the *idea* in its otherness, III. *Philosophy of spirit* as the *idea* returning back to itself from its otherness” (HEGEL 1975c [2010b], §18). Now, each of those *individual ideas*

---

<sup>13</sup> Against this interpretation, Houlgate states: “If Hegel is to be criticized for *presupposing* the Absolute in his critique of the opposition of consciousness or the understanding, then, this critique must be levelled not at the mature texts and lectures, but at early texts such as the *Difference* essay which were written under the influence of Schelling and Hölderlin” (2005: 27; I underline). In my view, this anti-teleological (even “inductive”) reading of Hegel’s logic and “later texts” reveals an inadequate assessment of his *Encyclopædia*, up to the third 1830 edition. Derrida is right when considering that Hegel’s thinking moves “within the horizon of absolute knowledge”, yet Houlgate criticizes him (2005, p. 16). Instead, he interprets *Phenomenology*’s “absolute knowing” as simply overcoming “the antithesis of being and knowing” (2005, p. 46), whereby “absolute knowing is [...] to discover [...] the true character of being [...], <that> to think [...] is to be” (2005, p. 127). Yet Hegel’s notion of sublation (*Aufhebung*) is not the *mere* overcoming of the antithesis between concept and object the upshot of which is the immediate identity (or “synthesis”) of concept and object (“to think is to be”). Rather, it has the *triple meaning* of surpassing, annihilating and preserving unilateral determinations, whereby its upshot is the “identity of identity and difference” (1975a, pp. 495–502 [2010a, pp. 745–749] *passim*). Hence, Hegel’s “absolute spirit” is not merely the “absolute character or *truth* of being and of *human spiritual freedom* [...] attained in the three forms of spirit: art, religion and philosophy,” reaching its “maturity at different times in history” (HOULGATE, 2005, p. 419, p. 422). And, if it “must be recognized to be *thoroughly historical*”, this is true *if and only if* one remains at the “phenomenological” and historical reading of the “for us”. For human history is *open*; it is not a “circle of circles” that only a third and *deeper* reading of the dialectical process allows us to see. Thus, his system’s *subject matter*, the “absolute” “absolute knowledge”, “absolute Idea”, or “absolute thought” *does not change* in his later works. Hegel’s thought is basically *the same* since his 1807 *Phenomenology*, and in his 1812–1816 *Science of Logic*, especially in the latter’s final section (“Absolute Idea”) (1975b, pp. 483–506 [2010a, pp. 735–753]).

<sup>14</sup> Previous editions dated 1817 and 1827 (only this one eliminated the passages on “three syllogisms of philosophy”). It is in this work where Hegel gives a final, carefully worded form to his system of philosophical sciences, yet in a condensed, abstract and more precise presentation as a *delineatio*.

<sup>15</sup> *Unambiguously* Hegel adds: “philosophizing without a system can be nothing scientific. [...] A particular content is solely justified as a moment of the whole,” otherwise it is only “an unjustified presupposition” (1975c [2010b], §14).

"is in itself a totality", an "individual sphere" of its own that "at the same time [...] flows", and "founds a further" and "higher sphere" wherein lies its truth". Consequently, "since only the science as a whole presents the idea, so also its *division into parts* <or sciences> can be comprehended only on the basis of this, the idea", with the caveat that to represent it as a "*division into parts*" (as if they were "static" and lay "alongside one another") "is thus incorrect" since each particular science is equivalent to "knowing its transition to a higher sphere" (HEGEL, 1975c [2010b], § 18). Hence *the moments* that compose this *system*—having as its subject matter the totality of its concept's determinations, "the entirety of its reality" (HEGEL, 1975b, pp. 504-505 [2010a, pp. 751-752])—are not simple fragments of a chain with a *before* or an *after*. Rather, dealing with a "particular determinacy or element" of the idea (or "whole"), *each particular science is itself a circle*, in such a way that the philosophical "whole presents itself as a circle of circles each of which is a necessary moment" (HEGEL, 1975c [2010b], § 15)<sup>16</sup>, thus, as "a circle coming to closure within itself" that "by virtue of the method [...] winds around itself".

The system begins with the *Science of Logic's* "simple ground", that of the "absolute idea in and for itself" in its abstract and pure universality—as universal intelligence and intelligibility (HEGEL, 1975c [2010b], §§ 19-244). When the *Science of Logic* in the *Encyclopædia* reaches its peak and concrete development with the "absolute idea" (§§ 236-243), it winds its "end back to the beginning which is the simple ground" (HEGEL, 1975b, p. 504 [2010a, p. 751]), and "concludes in this way by grasping the concept of itself as the pure idea, for which the idea is" (§ 243). Hence, by ending in "a unity with itself", the logical idea *contradicts* its infinite movement—and ends up in an *immediacy* such as the one that appertains to "*the process of intuiting [...] nature*" (§ 244)<sup>17</sup>. Logic's "idea in and for itself" thus negates (sublates) its abstract universality, in order to "*release from itself*" its "*moment of particularity*"

---

<sup>16</sup> The idea is nothing else than "thinking that is utterly identical with itself", and also "the activity of opposing itself to itself <alienating itself in its otherness> in order to be for itself <ergo, of returning to itself> and solely by itself in this other" <as the "idea in and for itself" having returned after its estrangement in its otherness> (1975c [2010b], §18).

<sup>17</sup> This logical dialectic is "the depth" alluded to at the end of the *Phenomenology of Spirit* (1973, pp. 590-591 [465-466]). See also fn. 10, *supra*. Hegel is evidently expounding the speculative teleological structure of his logical-metaphysical-theological system, not the particular contingency of subjective "ideas" in their correlation to objective "beings".

and pass onto its "otherness" (the "other" of thinking)—the "absolute idea *in itself*", the idea of *nature*<sup>18</sup>. In its turn, the dialectics of the idea in the *Philosophy of Nature* ends with the "death of the living individual organism" (§ 376). However, from the systematic perspective of "the whole" —from the second-level "for us"— what really takes place is "the advent of the Spirit", having survived its mere animal existence (§§ 376ff).

*Philosophy of Spirit* has as its object the absolute "idea returning back to itself from its otherness", hence from the idea of nature toward its spiritual "for itself", moving towards the logical "idea for itself and in itself". The gradual process of detaching itself from the *necessity* of nature and conquering its *freedom* (§ 48ff) is the "idea of spirit". It is initially *abstract* or unilateral (as *subjective* spirit), and successively "embodied" (as *objective* spirit) (§§ 483-552) in law (§§ 488-502), morality (§§ 503-512), and social ethics (§§ 513-547). Although its highest expression is the State<sup>19</sup>, particular states are *natural* and *imperfect* for they develop in a determinate *space* and *time* and end up corroding themselves from within, in the course of *universal history* (§§ 548-552). History itself, affected by its contingency and negativity, also succumbs giving rise to the idea of "absolute spirit" —deployed dialectically as art, religion and philosophy (§§ 553-573). As the "negative unity" or "common negation" (not synthesis) of the absolute ideas of subjective and objective spirit, wherein their truth lies, absolute spirit finally closes the circular system<sup>20</sup>.

#### 4. The three syllogisms of philosophy

The *Encyclopædia* ends with three sections in which Hegel articulates —under the form of three syllogisms— his final views regarding the structure of his speculative system of philosophical sciences (§§ 575-577). They follow the words

---

<sup>18</sup> It is to be noted that each of the following particular sciences (of nature and spirit) *reflects* logic's abstract series of mediations —which can be detected as the *third*, and *founding* reading of Hegel's whole system of sciences.

<sup>19</sup> State is "The self-conscious ethical substance, the unification of the family principle with that of civil society" (HEGEL, 2010c [2012], §535).

<sup>20</sup> Absolute spirit is "[...] the eternally actual truth in which the contemplative reason enjoys freedom, while the necessity of nature and the necessity of history are only ministrant to its revelation and the vessels of its honor" (2010c, p. 431 [2012: Kindle position 4194]). See also LÉONARD, 1971, pp. 499-502.

with which the system ends, returning to its beginning: “the self-thinking Idea, the truth aware of itself (§ 236), –the logical system, but with the signification that it is universality approved and certified in *concrete* content as in its actuality” (§ 574, my italics). The *Encyclopædia* ends, thus, with the “absolute idea in itself and for itself” but no longer as an *abstract* universality but as a *concrete* totality. It has passed through the entire series of its differentiating mediations and acquired the totality of its possible formal determinations.

In classical logic, a syllogism is the relation between two extreme terms mediated by a common term. In Hegel's view, every *rational* reality can also be articulated as a system, as a syllogism with three moments or terms. In order to avoid a partial or *unilateral exposition* of the system, Hegel's solution consists in having the three terms *successively* play the role of major, minor, and middle term.

The system's first “appearance” (or “phenomenon”) is the syllogism

$$\begin{array}{c} L \rightarrow N \rightarrow S \\ \text{(Major)} \rightarrow \text{(Middle)} \rightarrow \text{(Minor)} \\ (\S 575) \end{array}$$

whereby logic becomes nature, and nature spirit. Its middle term, *Nature*, is the “absolute idea in itself” yet alienated in its *otherness*. Thus, the *mediating* term between the two extremes (Logic and Spirit) “has the external form of *transition*”, and is the least binding of the three. Here, science “presents itself as the course of *necessity*” (my italics). It is the simplest and introductory reading of the system –and is reflected in the physical structure (edition) of the *Encyclopædia*.

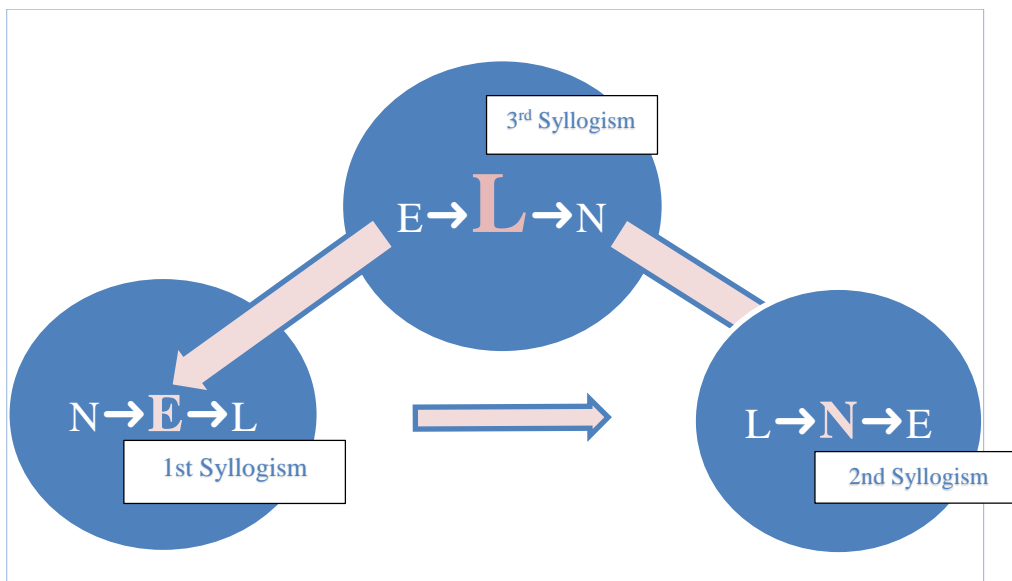
The second “appearance” (“phenomenon”) of the system, overcoming the former, is structured by the syllogism

$$\begin{array}{c} N \rightarrow S \rightarrow L \\ \text{(Major)} \rightarrow \text{(Middle)} \rightarrow \text{(Minor)} \\ (\S 576) \end{array}$$

whereby *Spirit*, the “absolute idea” as “subjective cognition” is the middle term. It presupposes *Nature* and *Logic* is its result, its connection having the intimate form

of reflection. This syllogism is reflected in the presentation of the *Phenomenology of Spirit*.

"The third syllogism is the Idea of philosophy, which has self-knowing reason, the absolutely-universal, for its middle term: a middle, which divides itself into Spirit and Nature, making the former its presupposition, as process of the Idea's *subjective activity*, and the latter its universal extreme, as process of the *objectively and implicitly existing* Idea" (§ 577, my italics). This is Hegel's *ultimate* reading of the system, in which the middle term (self-knowing reason, *logos*) is not merely the common negation of two extreme terms—spirit and nature. Rather, the "self-judging of the Idea into its two appearances (§§ 575-576) characterizes both as *its* (the self-knowing reason's) manifestations" (§ 577). Hence, the middle term "splits itself"<sup>21</sup> into the other two phenomenal syllogisms:



The third syllogism connects then the idea's development in nature, and its activity as spiritual knowing, offering thus a final cohesiveness to the system. Hegel finishes this section in a theological tone: "The eternal Idea, in full fruition of its essence, eternally sets itself to work, engenders and enjoys itself as absolute Spirit",

<sup>21</sup> "Das sich-Urteilen" (§ 577). Hegel plays with the words: "Urteilen" ("to judge"), *Ur* ("primal"), *teilen* ("to divide"), hence "primal self-partition".

followed by a passage from Aristotle's *Metaphysics* (XII, 7) in which the divine excellence of God's self-thinking and eternal life (the νοῦσις τῆς νοήσεως) plays a central role.

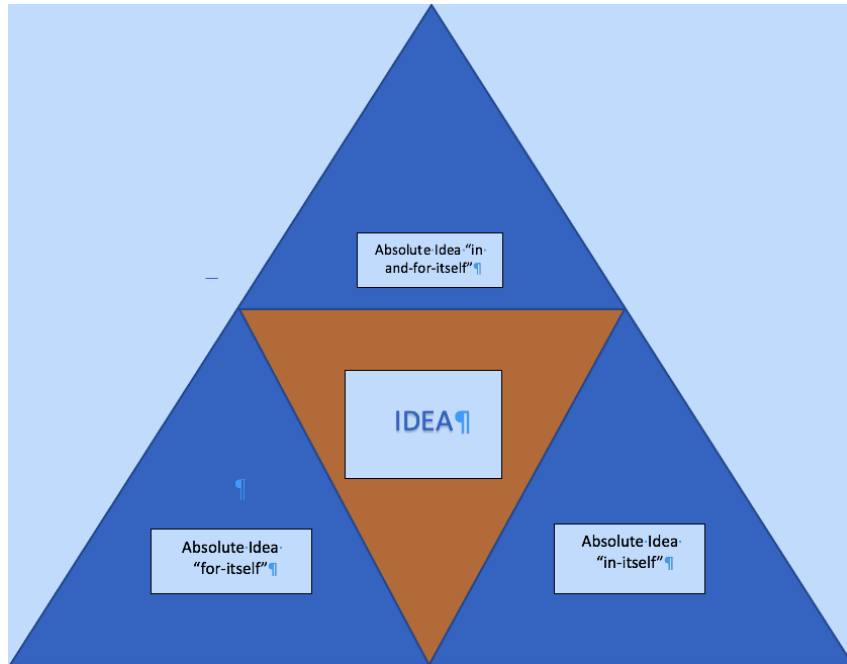
These sections (§§ 575-577), and Aristotle's citation, were excluded from the 1827 edition, but Hegel reintroduced them, carefully edited, in his final 1830 version. Hence, he *did not* abandon these ideas in his later works. The "eternal" (not final) reading of his system is thus that of the third syllogism, the "divine" perfection of a dialectic (dynamic) *logic of contradiction*<sup>22</sup>, whereby nature and spirit become intelligible in their identity and contradiction, within the eternal self-knowing *logos*<sup>23</sup>. For Hegel "the true shape in which truth exists can only be the scientific system of that truth"; thus it "can lay aside the title of *love of knowing* and be *actual knowing*— [this] is the task I have set for myself" (HEGEL, 1973, p. 14 [2018, pp. 5-6]).

---

<sup>22</sup> Logic, the eternal "circle of circles", presides over contingent history. Three syllogisms mark Hegel's three possible expositions of his system (mediated by the "logic of *being*", the "logic of *essence*", and the "logic of the *concept*"). The *Science of Logic* lays out the third, most difficult entrance to the system. The Berlin courses offer its easiest, "external" introduction, akin (not exactly adjusted) to the first syllogism. The *Phenomenology*, following the second syllogism and the mediation of the experience of consciousness, uses the reflective entrance. A deeper, logical reading, underlies these last two. The *Encyclopædia* can be read the three ways. (LÉONARD, 1971, pp. 516-521).

<sup>23</sup> "The concept of pure science [...] contains *thought in so far as this thought is equally the fact as it is in itself*; [...] *the conscious concept and the concept as such is that which exists in and for itself*. [...] *This realm is truth unveiled, truth as it is in and for itself*. It can therefore be said that this content is *the exposition of God as he is in his eternal essence before the creation of nature and of a finite spirit*" (HEGEL, 1975a, p. 31 [2010a, p. 29]).





## 5. Conclusions

Hegel's *Encyclopædia* (see §§ 1-18) clearly settles the precedence of the *Science of Logic* within the system, as the science of the absolute Idea in-itself and for-itself in its *abstract universality*, as its  $\alpha$  and  $\omega$ . The dialectic deployment of this idea of logic (*logos*) is unequivocally and *eternally* reflected at *each stage* of the dynamic process of mediating contradictions, throughout the ideas of Nature and Spirit, "from simple [universal] determinacies" to "ever *richer and more concrete*" ones, until the *system of totality* is accomplished and begins anew. At the beginning, forms and contents "appear" differentiated; this "difference" is increasingly *sublated* throughout the process, until the concrete totality of determinacies is accomplished, with the caveat that they never cease to be *formal* determinacies (1975b, pp. 501-503 [2010a, pp. 748-750])<sup>24</sup>. The dialectical method –Hegel's rational *logic of*

<sup>24</sup> Hegel's τέλος, "the idea of absolute cognition", is indeed not merely an *end*, but itself the *eternal and necessary* transit of a "circle of circles" across an unending "sublation of mediations" (HEGEL, 1975b, pp. 505-506 [2010a, pp. 752-753]). It is speculative for, as we said, the circle of the "idea of logic in itself and for itself" (from its universal and abstract beginning to its concretely fulfilled end) is reflected (as in a *speculum*) at each stage of the other two.

*contradictions*— is essentially articulated as a syllogism, and its third formulation (1975c [2012], § 577) is the deep, ultimate, articulating structure of the *Phenomenology of Spirit*<sup>25</sup>.

Hegel is convinced that “Reason is the certainty of being all *reality*” (HEGEL, 1973, p. 11 [2018, p. 139]). It took courage for Hegel to defy more than two thousand years of a lineal-deterministic thinking of no-contradiction, to give a *rational* account of the contradictions not only within our own historical consciousness and existence, but also within nature. And it took his genius to recast Kant’s dialectics in a minutely devised logical *rationality* of contradictions to achieve this. No doubt his titanic effort may prove fruitful by fencing out the intended reach and absolute framework of his system, in which the opposition between infinite and finite thinking is ultimately sublated. But I wonder whether in Hegel’s view this would not strip his whole endeavor of that which can *only* give it its final intelligibility and without which any partial reading would inadvertently fall prey to the “abstract, dividing, and fragmentary language” that he used to object to modern philosophers (VALLS PLANA, 1997, p. 16)<sup>26</sup>.

Maybe it is time to vindicate both his dream to detain the advance of Modernity’s fragmentation of culture. Indeed, Hegel’s “logic of contradictions” can always prove fruitful if his dialectic’s speculative teleology adopts the form of a mere hypothetical tool, as an assumption (“*as if*”). But this retrieval must avoid, for the sake of historical truth, an anachronistic interpretation of Hegel’s philosophy.

---

<sup>25</sup> Hence, Hegel’s logic ultimately founds and precedes experience, reabsorbing the sensuous ἀρχή in the rational τέλος, *if and only if* one does not interpret *Logic* unilaterally as merely the “abstract, immediate beginning” of the system of philosophical sciences, but rather according to the third syllogism of philosophy, in which the absolute Idea of Logic is placed as the middle term that connects the other two syllogisms (through their middle terms) by self-splitting itself (*sich-urteilen*) into the Idea-of-Nature and the Idea-of-Spirit.

<sup>26</sup> Regarding Hegel’s meaning of *absolute knowledge* and *absolute foundations* and the alleged “lack of presuppositions” that “precedes” Hegel’s Logic (*i.e.*, LAU, in FERRARIN, MORAN, MAGRÌ, MANCA, 2019, p. 61), the “Doctrine of being” begins indeed with the pure and barren positing of “being”. But one cannot obliterate the introductions, and preceding sections of the *Science of Logic*, which are *presupposed* by it, and *within which alone* this totally “undetermined” beginning can, in fact, begin. Only a very cursory (or purposefully “one-sided”) dealing with Hegel’s work can lead anyone to believe that it is possible to separate Hegel’s philosophical science from his “system as a whole”. It forgets that for Hegel “the absolute wishes to be in-itself and for-itself with us since the beginning”. In my view, “Absolute knowledge” and “absolute foundations” in Hegel’s view, cannot be understood from an antiteleological interpretation of his logic.

## Bibliography

- DE WAELHENS, A. (1958), "Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne", in: *Expérience et Signification*, Louvain/Paris: Nauwelaerts, pp. 7-29.
- FERRARIN, A., MORAN, D., y MAGRI, E. (eds.) (2019), *Hegel and Phenomenology*, Cham: Springer Nature.
- HEGEL, G.W.F. (1973), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft = (2018), *Phenomenology of Spirit*, translated and edited by Terry Pinkard, Cambridge: Cambridge University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1975a), *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*, edited by Georg Lasson, Hamburg: Felix Meiner = (2010a), *Science of Logic*, translated and edited by George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1975b), *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*, edited by Georg Lasson, Hamburg: Felix Meiner = (2010a), *Science of Logic*, translated and edited by George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- HEGEL, G.W.F. (1975c), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), edited by Friedhelm Nicolin and Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner = (2010b), *Encyclopædia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part I: Science of Logic*, translated and edited by Klaus Brinkmann and Daniel O. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press = (2012), *Philosophy of Mind*, translated by W. Wallace and A.V. Miller, rev., introd., and comm. by Michael Inwood, Oxford: Clarendon Press, 1894 (the Project Gutenberg EBook: <http://www.gutenberg.org/license>).
- HEINRICHS, J. (1974), *Die Logik der "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn: Bouvier.
- HOULGATE, S. (2006), *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Indiana: Purdue University Press.
- HOULGATE, S., (ed.) (2005), *The Hegel Reader*, Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishers.
- KANT, I. (1974), *Kritik der reinen Vernunft, 1–2. Werkausgabe* Vol. IV, edited by W. Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft = (1999), *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEONARD, A. (1971), "La structure du système hégélien", in: *Revue Philosophique de Louvain* 69, pp. 495-524.

LEONARD, A. (1974), *Commentaire Littéral de la Logique de Hegel*, Louvain/Paris: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Librairie Philosophique J. Vrin.

LEONARD, A. (1976), "Pour une exégèse renouvelée de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. À propos d'un ouvrage récent de Johannes Heinrichs", in: *Revue Philosophique de Louvain* 24 : pp. 572-593.

LYOTARD, F. (1979), *La condition post-moderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Minit.

MOSER, P. (ed.) (2020), "Stellungnahmen: Was ist von Hegel geblieben? Fragen an Gunnar Hindrichs, Rahel Jaeggi und Günter Zöller", in: *Information Philosophie*, 3: pp. 32-36.

TAMINIAUX, J. (1982), *Recoupements*. Paris: Éditions Ousia.

VALLS PLANA, R. (1997), "Introducción", in: Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, translated and edited by Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, pp. 11-56.

# Hegel y la ciencia de los círculos.

## Reflexiones enciclopédicas sobre el saber en sentido especulativo



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-09>

Pedro Sepúlveda Zambrano  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
[pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com](mailto:pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com)

### Resumen

El presente escrito ofrece una serie de reflexiones acerca del concepto especulativo del saber. Con este fin, son reconstruidas las doctrinas del ser y del concepto en sus dimensiones sistemáticas. El acto de "decidirse a filosofar" y la noción de totalidad exhibirán, al final del camino, el sentido circular del "discurso del método hegeliano".

### 1. Introducción

Hegel creó un programa filosófico que puede ser concebido como el proyecto sistemático de una *ciencia de los círculos enciclopédicos*. La tesis de la circularidad especulativa encuentra su fundamento lógico en la unidad negativa entre la forma y el contenido de la Idea. La dinámica inmanente de esta unidad será expuesta como la autodeterminación productiva de una forma que deviene "*absoluta*" (GW 12, p. 25 [trad. Duque, p. 141; trad. Mondolfo, p. 524]). Se trata de dar a pensar dos aspectos principales del problema de la circularidad en Hegel, a saber, por un lado, el la circularidad como forma geométrica fundada por la forma absoluta, y, por otro lado, el de semejante forma absoluta como fuente genuina de expresión de la libertad. Al concluir la presentación, la trayectoria circular del método hegeliano de la ciencia será concebida precisamente como el recorrido de la "*libertad*" de la Idea (GW 20, p. 103 [trad. Valls Plana, pp. 260-261]).

Bajo estas premisas, en lo que sigue serán explorados los caminos del *primer* círculo enciclopédico, sobre la base de la relación inmanente entre el comienzo y el

final de la ciencia lógica. Todo dependerá de la exposición del modo de integración del comienzo lógico en la Idea, cuyo final habrá de liberarla en su propio reflejo negativo. Este reflejo será así *lo otro* que habrá iniciado a su manera la “filosofía de la naturaleza”. La forma de lo especulativo exigirá con ello a cada ciencia organizarse en un “todo filosófico” (GW 20, p. 22 [trad. Valls Plana, pp. 144-145]). A este respecto, Hegel mostró comprometer inicialmente su lenguaje con dos nociones principales, la de la “parte” y la del “círculo que se cierra en sí mismo” (*ibid.*). La filosofía enciclopédica, como ciencia *de la totalidad de los círculos*, se expresa entonces en medio de sus partes constituidas como organismos del saber. En cada uno de los círculos de la ciencia, la Idea se desplegará por sí misma, asumiendo la forma de una “determinidad particular” (GW 20, p. 22. [trad. Valls Plana, pp. 146-147]). Un círculo de la filosofía es por consiguiente una totalidad que explícitamente quebranta cada límite, y, al hacerlo, fundamenta “una esfera ulterior” (*ibid.*), o un nuevo círculo, surgido de la disolución del anterior.

De esta manera, la ciencia de los círculos se constituye en una totalidad universal, hecha a base de totalidades particulares. El todo se expone consecuentemente por sí mismo, bajo el modo de un “círculo de círculos” [*Kreis von Kreisen*], cuyo punto de vista más alto es el de la “Idea completa” (*ibid.*).<sup>1</sup> La filosofía debe ser por ello concebida como la ciencia, cuyo objeto de estudio es la totalidad, mientras que el sujeto de su estudio es el pensar. Por esta vía, hemos llegado al comienzo del saber de la filosofía, comprendido como el resultado del rendimiento autogenerativo del pensar. En lo que sigue, me detendré a mostrar las principales relaciones sistemáticas del saber lógico-especulativo. Para ello centraré el foco en el núcleo de todos los círculos, el de la ciencia de *lo lógico*, bajo el horizonte de revelar los matices desplegados en esta primera parte del círculo de las ciencias filosóficas.

---

<sup>1</sup> Por una parte, resulta interesante que la Doctrina del concepto defina la “naturaleza del método” también como este “círculo de círculos” [*Kreis von Kreisen*] (GW 12, p. 252 [trad. Duque, p. 403; trad. Mondolfo, p. 740]). Por otra parte, el comentario de Valls Plana suma aquí tres aspectos más para la interpretación. El primero es el objetivo del parágrafo § 15 de la ENC como exposición del concepto de la “circularidad de la Filosofía”. El segundo aspecto remite a la herencia de Leibniz sobre la base del concepto de perspectiva. Los círculos que conforman la totalidad del saber son esta misma totalidad, pero “contemplada cada vez desde una perspectiva distinta”. El tercero consiste al fin en la “negación dialéctica” como dinámica principal de interacción entre los círculos. De esta manera, el círculo de la transparencia inmanente de la lógica es negado por el círculo de la exterioridad de la naturaleza, el que a su vez también resulta ser negado por las determinaciones del círculo de lo espiritual. VALLS PLANA, 2018, pp. 49-50.

## 2. El querer decidir filosofar

El punto de arranque de lo lógico se convierte al final en el resultado de su propia autodeterminación. Este resultado, si bien será un nuevo regreso al inicio, ya no será en este tal y como fue en el primer comienzo. Con el último comienzo lógico, la ciencia filosófica muestra más bien obtener la forma de “un círculo que regresa a sí” (GW 20, p. 25 [trad. Valls Plana, pp. 150-151]). El primer comienzo descansa por tanto en el acto de la voluntad subjetiva, mediante el cual un ente pensante, nos dice Hegel, “quiere [ante todo] decidirse a filosofar” [*welches sich entschließen will zu philosophieren*] (*ibid.*). Esta voluntad de *querer decidir filosofar* puede ser pensada como el comienzo del inicio absoluto de las ciencias especulativas. En él ocurre primero una “separación” entre “el pensar”, en tanto objeto de la ciencia, y “el sujeto filosofante” (*ibid.*), o aquel ente que empuña finalmente la filosofía. Este mismo concepto escindido es el que deberá ser captado por cada una de las doctrinas de la filosofía. Ella, la filosofía, se remonta al concepto primero, regresando de esta manera hacia sí misma, como un círculo dibujado hacia atrás. Semejante regreso de la mirada filosófica debía constituir la iniciación de su propio autoconocimiento, y con ello la esperanza de “satisfacción” (*ibid.*) basada en el cierre de su círculo. Pero, y esto es lo principal, al inicio ya está el todo, de modo tal que el círculo de las ciencias no será más que el resultado de la expansión inmanente de aquel pensar autodeterminado.

La premisa de un sujeto que filosofa, sin embargo, no debería ser comprendida como un mero comienzo de carácter subjetivo. Se trata más bien de un comienzo absoluto, detonado por este acto libre del querer decidirse a filosofar<sup>2</sup>. En tal sentido, el párrafo primero de la enciclopedia filosófica viene a explicar una dimensión incluida al inicio de la exposición, esto es, el problema de cómo pensar desde el comienzo más allá de toda presuposición. En el inicio de la filosofía no hay por ello presuposición ni de los “objetos” [*Gegenstände*] ni del “método del conocer” [*Methode des Erkennens*] (GW 20, p. 1 [trad. Valls Plana, pp. 116-117]). Una

---

<sup>2</sup> El comentario de Valls Plana consigna, a propósito de este acto absoluto, la herencia de Fichte en el último Hegel. Dicha herencia puede ser apreciada en aquel “acto que se genera a sí mismo”, y que se encarna en el ser humano particular. Semejante acto “es ya *lo absoluto*”, y por lo tanto el final que se encuentra presente desde el comienzo. El comienzo contiene entonces dentro de sí “la totalidad sistemática” del saber (VALLS PLANA, 2018, p. 51).

presuposición tal corresponde a lo que podría ser denominado el mundo de la representación. Para definir el modo de relación entre este mundo y el mundo del concepto, es preciso atender a aquella entidad que participa de ambos, en tanto que representa y concibe a la vez. Dicha entidad no es sino la propia conciencia. Desde la perspectiva temporal, una conciencia, dice Hegel, "se hace *representaciones* de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse *conceptos* de ellos" (*ibid.*). Con el objetivo de elevarse al mundo del concepto como mundo del saber del pensar, la conciencia, que es el "espíritu *pensante*" [*denkende(r) Geist*] (*ibid.*), debe atravesar primero la representación para elevarse posteriormente más allá de todos sus contenidos. Dado que ambos mundos no son externos uno del otro, sino que más bien son facetas de la misma totalidad del saber, se vuelve plausible considerar aquí la tesis de la *cohabitabilidad transformadora* entre las doctrinas de la representación y el concepto. Ambas comparten sus contenidos, aun cuando el concepto deberá alzar la representación hasta la forma suprema<sup>3</sup>.

Este mismo asunto es tratado, desde una nueva perspectiva, al final de la introducción a la lógica enciclopédica. En el párrafo setenta y ocho, el texto hegeliano presenta la necesidad de hacer el inicio sin presuposiciones de ningún tipo. En consecuencia, es preciso renunciar a las predeterminaciones del pensar, por cuanto todas estas definiciones previas "deben ser investigadas y [...] conocidas" por la propia filosofía (cf. *GW 20*, p. 94 [trad. Valls Plana, pp. 248-249]). En términos de la historia de las ideas, Hegel vuelve aquí con una clave de lectura ya desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*, a saber, la del "escepticismo consumado", a la hora de explicar la noción de "la *carencia total de presuposiciones*" [*die gänzliche Voraussetzungslosigkeit*] (*GW 20*, p. 95 [trad. Valls Plana, pp. 248-249]). El motivo de ello radica en que el filósofo especulativo vio en el escepticismo la forma de la filosofía negativa más completa de la época, en la medida en que consuma la anulación de todo presupuesto del pensar. Al final solo queda la exigencia de un posicionamiento principal, bajo la forma específica de esta "decisión de *querer*

---

<sup>3</sup> Desde la filosofía como el saber que se funda a sí mismo en Aristóteles, pasando por la duda metódica acerca del saber infundado en Descartes, la filosofía de Hegel aparece aquí como el "*saber autofundado*", cuyo objeto es la verdad. La especificidad de este saber puede ser interpretada bajo el modo de la "*verdad de sentido*", cuya búsqueda pondrá de manifiesto la presencia de la razón, y su causa en la libertad (cf. VALLS PLANA, 2018, pp. 30-31).



*pensar puramente*" [Entschluß, *rein denken zu wollen*], y cuyo agente no es sino la propia "libertad" (*ibid.*)<sup>4</sup>.

Andreas Arndt trabajó igualmente este aspecto relativo al lugar del arbitrio subjetivo en el marco del método especulativo. Aun cuando en su tratamiento no se encuentren indicios de la noción de circularidad, con todo, su investigación contribuyó a esclarecer el problema sistemático en términos puramente lógicos. Solo la Idea absoluta, como saber culminante del método, faculta la superación de toda exterioridad en "la pura autorelación del concepto" (ARNDT, 2000a, p. 242). Este es exactamente el momento más alto, en el que el concepto como tal tiene a su objeto, conociéndose a sí mismo a la vez como subjetivo y objetivo, y en tanto tal como absoluto. El método es, dice Arndt, el "todo, porque el concepto es todo" (*ibid.*).

Bajo las circunstancias de este método, es posible ahora comprender mejor el estatuto del arbitrio subjetivo. Lo subjetivo se integra en el método especulativo, para servir en él como el "medio de [...la] autorreflexión del concepto" (ARNDT, 2000a, p. 243). La decisión subjetiva es así el vínculo a través del cual lo lógico se piensa a sí mismo. En la última versión del célebre acápite, "¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?", Hegel vuelve sobre este mismo asunto en los siguientes términos: al inicio, "está presente solo la decisión, que también puede ser vislumbrada como arbitrio, a saber, de querer considerar el *pensar como tal*" (GW 21, p. 56 [trad. Mondolfo, p. 65]).

La discusión acerca del inicio de lo lógico, trasfondo de la tesis de Arndt acerca del método, fue tratada también en otro artículo del mismo año, intitulado "Die anfangende Reflexion". El intento de Arndt de dar plausibilidad a la noción de inicio lógico, requiere concebirlo como aquel punto de coincidencia entre "la reflexión exterior y la reflexión inmanente" (ARNDT, 2000b, p. 127). Tal cuestión, y esto es lo fundamental, es implementada mediante la reunión de las estructuras del arbitrio y

---

<sup>4</sup> Al interior de esta temática, Jaeschke mostró particularmente dos cosas, por un lado, la decisión de querer pensar puramente revela la influencia decisiva del escepticismo en Hegel, y, por otro lado, estos párrafos no declaran en detalle las condiciones solo bajo las cuales tal decisión podría tener lugar (cf. JAESCHKE, 2010, pp. 263-264). Valls Plana, por su parte, sostiene que esta nota define "el paso [...] desde la no-filosofía a la Filosofía". Sin embargo, el escepticismo consumado debería ser comprendido solo como un modo más de ingreso, cuyo límite radica justamente en el modo empírico de proceder. Por otro lado, resulta también estimulante la referencia histórico-filosófica a Kant y Fichte, contenida en aquella *decisión de querer pensar puramente*. Expresada como máxima, el *decídete a pensar* de Hegel yace en la unión especulativa de lo teórico y lo práctico, y que aquí adquiere la forma de la unión entre el concebir y el querer como "*voluntad pura impregnada de pensamiento puro*" (VALLS PLANA, 2018, p. 99).

del ser del inicio (cf. ARNDT, 2000b, p. 137). Por un lado, es cierto que el comienzo de la lógica, en su absoluta "carencia de presuposición", corresponde en Hegel con la "presuposición de lo absoluto", y, en tal sentido, con el "inicio de su autoexplicación" (ARNDT, 2000b, p. 130). Echar a andar esta autoexplicación requiere entonces de la libertad como aquella decisión plena del libre arbitrio (cf. ARNDT, 2000b, p. 136). Pero, por otro lado, de igual modo es cierto que la discusión que da Hegel en 1812 acerca del inicio se desarrolla en el contexto específico del comienzo fenomenológico, y no en el del comienzo lógico. La inmediatez del inicio fenomenológico, si bien es verdadera y presente, puede ser pensada justamente como ese "algo arbitrario y [todavía] contingente" (GW 11, p. 34 [trad. Duque, p. 216]).

En buenas cuentas, el límite de la lectura de Arndt consiste en haber identificado el ser del inicio con "el objeto" [*das Objekt*]; ambos corresponderían allí a la pura "igualdad consigo misma, carente de determinación, [y] simple" (ARNDT, 2000b, p. 138). Sin embargo, el objeto en Hegel podrá ser ampliamente concebido recién con la presentación de la lógica del concepto, y no al inicio de la lógica del ser. Del mismo modo, el intento de Arndt de hacer plausible dicho inicio, mediante su referencia a la reflexión exterior, exige la introducción de una determinidad que aparecerá tan solo con la lógica de la esencia<sup>5</sup>.

Para comprender la dimensión sistemática de la decisión circular del comienzo especulativo, detengámonos un instante más en el sentido de la presentación de la Idea. La Idea es concebida, en primer término, como "el pensar simplemente idéntico a sí mismo", cuya exhibición es "el *todo* de la ciencia" (GW 20, p. 25 [trad. Valls Plana, pp. 150-151]). Semejante todo expone por ello el movimiento de un pensar que ha llegado a ser idéntico a sí mismo, en la medida en que ha superado toda oposición. Como presentación de lo natural, la Idea se despliega por lo tanto "en su ser otro"; como exhibición de lo espiritual, la Idea es, en cambio, el camino de regreso hacia sí misma; y, como exposición de lo lógico, la Idea vendrá a ser "en y para sí" (GW 20, p. 26 [trad. Valls Plana, pp. 150-151]).

---

<sup>5</sup> Acerca del concepto de "objeto" en Hegel, ver más abajo el punto número 3. Sobre la pregunta por el inicio de la lógica, cf. SEPÚLVEDA; CABRERA; MEDINA, 2014. Esta pregunta fue retomada en mi tesis doctoral, cf. SEPÚLVEDA, 2018, pp. 196-226. Una última aproximación al problema puede verse también en PROFILI; SEPÚLVEDA, 2022.

Bajo estas coordenadas, cada círculo de la ciencia debe constituirse en una determinación más "de la misma Idea" (*ibid.*). Se trata, por consiguiente, siempre de una sola Idea, cuyo desarrollo la pone en juego completamente en *lo otro*. En rigor, cada círculo es "un momento *que fluye*" desde la Idea, y que se expande hasta saber la necesidad de realizar "su tránsito al círculo superior" (*ibid.*). De este modo, la naturaleza no es simplemente lo otro respecto de la Idea, sino que la Idea es más bien, como naturaleza, bajo "la forma de la *exteriorización*"; en el espíritu, esa misma Idea estará "*siendo para sí y deviniendo en y para sí*" (*ibid.*). El último de estos círculos lógicos es justamente el del concepto.

### 3. La totalidad especulativa

A diferencia de las determinaciones de reflexión, propias de la esencia, en el concepto ya se encuentra puesta la identidad de cada determinación previa. Ello implica que la intelección de cada momento solo pueda darse, como dice Hegel, "desde los otros y juntamente con ellos" (GW 20, p. 164 [trad. Valls Plana, pp. 352-353]). En lo lógico existe por lo mismo una cierta unidad *homológica*, que es posible llamar la *integridad posicional* de las diferencias. En la diferencia *alterológica* surge entonces la unidad *isológica* que reúne en sí todas las diferencias. Esta integridad del todo recibe aquí el nombre de la "*claridad del concepto*" (*ibid.*). Expuesta a su luminosidad, la opacidad de la diferencia deviene ahora "*transparente*" (*ibid.*), de modo tal que el concepto especulativo es, en último término, la verdad que vuelve claro lo distinto. Semejante concepto es por ello "la forma absoluta", que se ha identificado con todos los contenidos, hasta llegar a ser "*toda determinidad*" (GW 20, p. 165 [trad. Valls Plana, pp. 354-355]). El concepto se comporta, primero, como el poder que se diferencia a sí mismo de la objetividad, y segundo, como la fuerza que se identifica nuevamente con ella, al conocerla como su propia objetividad. Este movimiento dual es explícitamente lo más propio del concepto *que existe*. De ahí que lo concreto pueda ser definido, en principio, como lo más rico en contenidos. Sin embargo, esta riqueza suprema de contenidos es además lo "íntimamente idéntico consigo" (*ibid.*). La concreción absoluta debe ser comprendida a tal efecto como un modo de la identidad del todo.

Dos cuestiones más se abren a partir de esta dirección, por un lado, el problema de la clase de relación entre el concepto y sus momentos, y, por otro lado, la pregunta por la denominación de semejante concepto. Respecto de lo primero, hemos dicho que el concepto se abre como totalidad, en la que medida en que cada uno de sus momentos es, como dice Hegel, "*el todo, que el concepto es*" (GW 20, p. 160 [trad. Valls Plana, pp. 348-349]). Al interior del todo, los momentos quedan puestos en la unificación íntima de "*lo determinado en y para sí*" (*ibid.*). Esta fuerza de autodeterminación es en Hegel "*el poder substancial que-está-siendo para él mismo*", o también simplemente "*lo libre*" (*ibid.*). Lo libre se desplegará con ello de dos modos, teóricamente como el *saber conocer*, y, prácticamente como el *querer actuar*. La segunda cuestión, la de la cualificación del concepto, se manifiesta en la relación sistemática entre las doctrinas de la lógica especulativa. El desarrollo progresivo del concepto debe ser concebido, ante todo, como la inmersión *del ser* en sí mismo. De esta manera, dicho desarrollo que va del ser al concepto se convierte ahora en un retorno hacia sí por parte del propio concepto. Este consiste, de manera consecuente, en el movimiento del ser hacia dentro de sí, mediante el cual aparece otro ser como su verdad. Semejante interiorización del ser que produce otro ser es la "*liberación*" del concepto, cuya existencia es el "*yo*", y que, en tanto concepto, es determinado además como el "*poder de la necesidad y la libertad efectivamente real*" (GW 20, p. 159 [trad. Valls Plana, pp. 346-347]).

Llegados a este punto, surgen dos problemas más acerca de la culminación del círculo conceptual, a saber, el de la realización del concepto como objeto, y el de su posterior unidad con dicho objeto como totalidad. La "*realización del concepto*" (GW 20, p. 186 [trad. Valls Plana, pp. 386-387]) consiste explícitamente en la elevación de uno de sus momentos, el de lo universal, a la altura de aquella totalidad que retorna a sí misma. Esta totalidad de lo universal corresponde, por un lado, al conjunto de las diferencias, y, por otro lado, a la superación de la inmovilidad de dichas diferencias. El concepto acontece en esta medida como el regreso circular a la "*unidad inmediata*" que antes se llamó *ser*, y que ahora, en la Doctrina del concepto, se denomina simplemente "*objeto*" (*ibid.*).

A estas alturas, la pregunta de Hegel ya no es tanto acerca de la clase de unidad entre el ser y el pensar, cuanto más bien sobre el sentido del tránsito del

concepto hacia *otra forma*, distinta de él, aunque reconocida también como su propia forma. Semejante forma es, pues, *el objeto*. La ciencia de los círculos lógicos vendrá a desarrollar precisamente esta "identidad especulativa" entre el concepto y el objeto (GW 20, p. 188 [trad. Valls Plana, pp. 388-389]). En la culminación del círculo conceptual, el método especulativo se muestra como la potencia última de la razón que se encuentra a sí misma en toda objetividad. De esta forma, se liquida la exterioridad del diferir, y emerge así la totalidad especulativa del concepto como el círculo que puede transparentarse a sí mismo.

#### 4. Conclusión

Para comprender adecuadamente el «discurso del método hegeliano», es preciso partir por considerar las definiciones principales de la Idea absoluta. Esta es primeramente la cúspide del concepto que reúne en sí todas las determinaciones de lo lógico, motivo por el que fue definida como "*verdad absoluta y [como] toda verdad*" (GW 20, p. 219 [trad. Valls Plana, pp. 434-435]). Solo la Idea absoluta es por lo mismo la encargada de cerrar el tercer círculo de la lógica. Y aun cuando ella sea *toda* la verdad, lo cierto es que se trata aún de la "*Idea lógica*" (*ibid.*), en tanto "*forma pura del concepto que intuye su contenido como ella misma*" (*ibid.*). Todo depende de concebir consecuentemente aquella totalidad que comprende en sí las determinaciones unitarias del *concepto/objeto*. Dicha totalidad es el "*sistema de lo lógico*", cuya forma completa, dice Hegel, es "*el método de este contenido*" (*ibid.*).

Bajo tales circunstancias, la Idea absoluta es la que posee el poder de ponerse a sí misma en lo otro, esto es, en lo simplemente inmediato del comienzo. Pues bien, la mediación entre el ser y el concepto conforma a su tiempo el segundo momento del método, el de la reflexión como *esencia*. En la esencia, la Idea se genera como un juicio, de modo tal que lo inmediato del inicio es depuesto ahora, transformándose en "*la relación de [los] diferentes*" (GW 20, p. 220 [trad. Valls Plana, pp. 436-437]). Esta relación, en tanto segundo momento del método, es la reflexión mediante la cual el ser del comienzo se desdobra entre él mismo y su otro. La esencia desplegada es concebida en ello como un regreso al ser, mientras que el ser desarrollado es comprendido como el tránsito hacia la esencia. Solo este despliegue dual permitirá,

a fin de cuentas, mantener aquella diferencia, gracias a la cual cada uno llega a la totalidad. En esta totalidad se halla, en definitiva, el acto de "asumir-se" de toda unilateralidad (GW 20, p. 221 [trad. Valls Plana, pp. 438-439]), incluida, desde el inicio, la unilateralidad de la propia unidad.

El final del método especulativo se constituye a tal efecto en la realización del concepto como la unidad verdadera de lo ideal y lo real. En esta realización ha desaparecido al fin toda *ilusión de linealidad*, ejemplarmente aquella que va desde el comienzo inmediato al final mediado. La superación de esta visión lineal es responsabilidad de la Idea que se da a conocer a sí misma como "la totalidad una", o la "totalidad sistemática", que corresponde finalmente a la "Idea una" (GW 20, pp. 221-222 [trad. Valls Plana, pp. 438-441]). La ciencia de los círculos lógicos desarrolla explícitamente el concepto de esta "Idea pura", en el que son organizados los momentos especulativos de su autoexpansión. Semejante Idea es, en sentido propio, la que "se decide a desprender libremente de sí" su ser otro —la naturaleza— como su contrario (GW 20, p. 222 [trad. Valls Plana, pp. 440-441]). Desde sí misma, ella despedirá a la otredad como su contrario negativo, para después regresar continuamente hacia sí misma.

Esta tesis de lectura implica que en el círculo de lo lógico ya se encuentre plasmada aquella totalidad absoluta. Sostener lo contrario, es decir, que el espíritu deba completar las formas de lo lógico, introduciría de modo subrepticio la cesura de un nuevo dualismo<sup>6</sup>. A este respecto, la noción de monismo especulativo resulta útil para expresar la significación general del programa filosófico de Hegel. La Idea se pondrá de manifiesto allí "en cada uno de [...los] círculos, [es decir,] en cada una de estas esferas del saber filosófico" (VIEWEG, 2019, p. 573). Su resultado será con ello el "todo del sistema", constituido a su vez por las filosofías específicas, en tanto "círculos singulares del saber filosófico" (VIEWEG, 2019, pp. 573-574). La Idea se constituye de esta manera en el punto supremo del círculo de los círculos, o, lo que

---

<sup>6</sup> Gregor Schäfer, por ejemplo, sostiene que la Idea absoluta es "realmente efectiva solo, en la medida en que se consume como espíritu" (SCHÄFER, 2019, p. 63). Con el recorrido de las páginas, el artículo de Schäfer concibe incluso la noción de círculo como una "metáfora", aun cuando se trate de una metáfora constitutiva del "carácter autorreflexivo de la enciclopedia", mostrándose incluso consciente del sentido unilateral de toda reflexión lineal (cf. SCHÄFER, 2019, pp. 66-67). En contraposición con esta lectura débil de la circularidad, he defendido aquí la tesis de la circularidad enciclopédica como la tónica general del movimiento de autofundamentación del argumento especulativo.

es lo mismo, en “el uno que se desarrolla, se diferencia, y regresa a sí” (VIEWEG, 2019, p. 574).

Estas reflexiones nos conducen, en última instancia, a la noción de sistema como «el hogar» que cobija al saber ya sin “lecho(s) de Procasto” (HOFFMANN, 2019, p. 14). Se trata más bien de la enciclopedia filosófica como el lugar donde se anida el organismo cíclico del “referirse-se-a-sí-mismo” (UTZ, 2019, p. 51), cuya *circulación* trae como resultado una “autoreferencialidad dinámica” de orden “precategorial” (UTZ, 2019, pp. 52-53). Desde otro ámbito, Miguel Giusti ha mostrado con solvencia que el programa enciclopédico debe ser comprendido como el destino de toda filosofía “globalizante y revitalizadora” (GIUSTI, 2021, p. 336). Vida y sistema coinciden así en la enciclopedia filosófica. En este destino, la filosofía encuentra su fin, pero también su riesgo más alto, en el denominado peligro del “delirio báquico” (*ibid.*).<sup>7</sup> Que lo verdadero sea este mismo delirio, “en el que no hay miembro que no esté ebrio” (GW 9, p. 35 [trad. Díaz, p. 87]), exige la existencia de una dimensión suprema, que se diferencia para quedar después conservada en el interior del todo. Semejante existencia es el *saber de sí* que se expone a todas luces como la claridad del concepto en el círculo enciclopédico.

Seguramente habrá que ver, en esta claridad del concepto, la significación principal del mítico búho de Minerva. Más allá de toda oscuridad, el búho representa especialmente el acto de aclarar el saber, la vida en pleno día del conocer. Este círculo esclarecedor debe ser probablemente una de las presencias más íntimas del Iluminismo en Hegel. Conocer en “el desarrollo de la filosofía” como el “proceso de remoción de lo oculto, de lo oscuro” (RÓZSA, 2021, pp. 32-33), he aquí la ilustración hegeliana concebida como ciencia de los círculos enciclopédicos. Semejante ciencia no es más que el método y el “lenguaje de la totalidad” (HOFFMANN, 2012, p. 504), al interior de los cuales colapsan todas las contraposiciones de la historia de la filosofía. Lo dialéctico no es con ello otra cosa que el movimiento de superación de las diferencias incrustadas. Ahora es la totalidad la que se conoce a sí misma como la autorelación que se expone en todo lo real. En el círculo de las tinieblas aclaradas,

---

<sup>7</sup> Acerca del peligro [“*peira / periculum / Gefahr*”] como aquella forma constitutiva del concepto de experiencia [“*empeiría / Erfahrung*”], cf. NEUMANN, 2010, p. 255. Sobre la noción de peligro y la denominada *peirástica*, cf. además la contribución de Hardy Neumann a este volumen.

las diferencias se mueven hacia la luz que todo lo ilumina. La totalidad absoluta se revela finalmente *sin un antes ni un después*. Como una mente eterna inundada de recuerdos.

## Bibliografía

ARNDT, A. (2000a), "Methoden-Reflexionen", en: A. Knahl / J. Müller / M. Städtler (eds.), *Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart*, Lüneburg: zu Klampen, pp. 236-247.

ARNDT, A. (200b), "Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der *Wissenschaft der Logik*", en: A. Arndt / Ch. Iber (eds.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlín: Akademie Verlag, pp. 126-139.

GIUSTI, M. (2021), *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid: Abada.

HEGEL, G.W.F. (1968ss), *Gesammelte Werke (GW)*, edición de la Nordrhein-Westfälische (1968–1995: Rheinisch-Westfälische) Akademie der Wissenschaften, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1980), *GW 9, Phänomenologie des Geistes*, edición de W. Bonsiepen & R. Heede, Hamburgo: Meiner, [*Fenomenología del espíritu*, traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2022].

HEGEL, G.W.F. (1978), *GW 11, Wissenschaft der Logik. Bd. 1: Die objektive Logik (1812 / 1813)*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner [*Ciencia de la lógica, vol. I: La lógica objetiva (1812 / 1813)*, traducción de Félix Duque, Madrid: Abada, 2011].

HEGEL, G.W.F. (1981), *GW 12, Wissenschaft der Logik. Bd. 2: Die subjektive Logik (1816)*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner [*Ciencia de la lógica, vol. II: La lógica subjetiva (1816)*, traducción de Félix Duque, Madrid: Abada, 2015].

HEGEL, G.W.F. (1992), *GW 20, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, edición de W. Bonsiepen & H.-Ch. Lucas, Hamburgo: Meiner [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Abada, 2017].

HEGEL, G.W.F. (1985), *GW 21, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner [*Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968].



HOFFMANN, Th. S. (2012), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Marixverlag: Wiesbaden [*Hegel. Una propedéutica*, traducción de Max Maureira y Klaus Wrehde, Buenos Aires: Biblos, 2014].

HOFFMANN, Th. S. (2019), "'Die Philosophie ist wie das Universum rund in sich'. Enzyklopädisches Wissen und Selbstbegründung der Philosophie bei Hegel", en: Th. S. Hoffmann / H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, 2019, pp. 13-28 ["'La Filosofía es, como el universo, circular en sí'. Saber enciclopédico y autofundamentación de la Filosofía en Hegel", traducción de Pedro Sepúlveda, en: A. Bavaresco / O. Cubo / H. Neumann (eds.), *II. Congreso Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica*, Porto Alegre: Editora Fi, 2017, pp. 827-848].

JAESCHKE, W. (2010), *Hegel Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart / Weimar: J.B. Metzler.

NEUMANN, H. (2010), "Filosofía, experiencia y conciencia en la *Fenomenología del espíritu*. Una reflexión en torno al modo de exposición de la verdad filosófica según Hegel", en: *Revista de Filosofía*, vol. 66, Santiago: Universidad de Chile, pp. 241-260.

PROFILI, L.; SEPÚLVEDA, P. (2022), "La circularidad de lo lógico. Reversibilidad y actualidad del comienzo/resultado en la lógica de Hegel", en: M. Giusti / C. Aponte / J. Castilla / C. Schoof (eds.), *¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? Sobre la relevancia de la lógica para la filosofía según Hegel*, Porto Alegre: Fundação Fênix, pp. 37-57.

RÓZSA, E. (2021), "Hegel's Minerva's owl", en: F. Iannelli / F. Malaval (eds.), *With Hegel in the XXI century. A philosophical Exhibition*, Roma: Artemide, pp. 31-33.

SCHÄFER, G. (2019), "'Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert': Zu Hegels enzyklopädischem Konzept wissenschaftlicher Wahrheit", en: Th. S. Hoffmann / H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, pp. 59-88.

SEPÚLVEDA, P. (2018), *La unidad en Hegel. Una fenomenología del concepto*, Buenos Aires: Biblos.

SEPÚLVEDA, P., CABRERA, A., MEDINA, F. (2014), "El inicio de la lógica. Hegel ante el tribunal de la razón postmetafísica", en: H. Ferreiro / Th. S. Hoffmann / A. Bavaresco (eds.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel*, Porto Alegre: Editora Fi, pp. 1414-1440.

VALLS PLANA, R. (2018), *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*, Madrid: Abada Editores.

UTZ, K. (2019), "Enzyklopädische Philosophie und der Zirkel des Selbstwissens. Zu einer kritischen Würdigung der Hegelschen Systemkonzeption", en: Th. S. Hoffmann / H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, pp. 45-58.

VIEWEG, K. (2019), *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, München: C.H. Beck.

# To Say, to Show, to Speculate.

## Hegel, Kant, and Wittgenstein on Restrictions and Limits of Thinking



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-10>

*Andrej Sascha Peter*

*University of Basel / Swiss National Science Foundation*

[andrej.peter@unibas.ch](mailto:andrej.peter@unibas.ch)

### **Abstract**

The limits of thought are limits we draw from within thinking. The limit of thinking is the limit of my thinking. Hegel considers what it means to limit thought in the beginning chapters of his *Science of Logic*, and in the *Three Positions to Objectivity* in the *Encyclopedia*. He distinguishes a restriction (*Schranke*) and a limit (*Grenze*). Thinking is limited without any restriction. However, this is puzzling. How can something be limited only from within without any outside beyond its limitation? There is a dialectic of the limit of thought from within thinking. And this dialectic is subject of an ongoing debate also regarding the limits of what can be said, which Wittgenstein famously considers in his *Tractatus Logico-Philosophicus*. There, it seems, one cannot speak of any limit of thinking, as this would mean to say what shows itself. What shows itself is not a 'something'. Neither is it nothing. We see what shows if we understand the self-set limits of thinking. And, we do so in every act of thinking anyway. Thus, there seems to be nothing left to say. This is how thinking is limited from within. Thus, understanding the limits of thinking as limits from within thinking might lead to quietism. Hegel refutes quietism by its own force. Pure being, nothing but being, is the position of quietism. Hegel shows that by its own force, quietism leads to dialectics. So, Hegel's answer to the riddle of the limits of thinking is contradiction. Thinking is its own limit by being its own negation. Thinking is not just being, but also nothing.

## 1. The limits of thinking

In the *Encyclopedia*<sup>1</sup>, Hegel discusses three relations of thinking to objectivity. The three positions of thinking to objectivity correspond to what he deems the three epochs or trends within the history of philosophy. For Hegel, the “old metaphysicians”, as he names pre-empiricist and pre-Kantian metaphysics, claimed that the form of thinking is the form of the world. Therein lies the old metaphysic’s grain of truth (HEGEL, 2010, §28). However, these metaphysicians were convinced that they could say the form of thought, viz. the form of *the* world just in the same way as we would talk about things *within* the world (HEGEL, 2010, §29). In their view, metaphysical thoughts are not logically distinct from thoughts about things in the world. Accordingly, in falsely believing that what they say is (bivalently and bipolarly) either true or false, just like in empirical propositions, “old metaphysics” became *dogmatic*, as Hegel claims (HEGEL, 2010, §32). Metaphysics thus had to be somewhat restrained. Empiricism, in Hegel’s view, sought to restrict thinking by setting a limitation: only what can be experienced can be thought (HEGEL, 2010, §37). However, as Hegel criticizes, empiricism could not explain the *form* of thought. According to Hegel, Kant’s Critical Philosophy filled this gap and reconciled empiricism’s critique with rationalist logic. Critical Philosophy displays the logical form of experience, thus not restraining thinking by setting a limitation to it; rather Critical Philosophy comprehends thinking as infinite self-consciousness which sets its limits by its own power (HEGEL, 2010, §41). Yet again, Kant’s critical philosophy relapses into empiricism by not just reflecting upon thinking’s self-set limit, but by also adding an external restriction. Or at least Hegel claims it does. Kant restricts thinking by limiting objective validity to experience. Thus Kant, according to Hegel, rightfully reflects upon the self-conscious and self-transparent limits of thinking. However, Hegel accuses him of nonetheless setting an opaque restriction to thought’s objectivity. He thus comprehends thinking only from its *subjective* side (HEGEL, 2010, §55). Kant’s philosophy, according to Hegel, fails to explain *objective* truth (HEGEL, 2010, §60). Reacting to the unsatisfying results of Kant’s critique, philosophy relapses into the

---

<sup>1</sup> [N. E.: Cited according to the edition listed in the Bibliography by year and number of paragraphs.]

older form of metaphysical dogmatism. Friedrich Heinrich Jacobi postulates that, if truth cannot be thought at all, as there are restrictions to thinking, then objective truth must rather be felt, or believed in. Thus Jacobi, according to Hegel, abandons reasoning altogether (HEGEL, 2010, §63).

Hegel portrays a confusion throughout philosophy's history regarding the limits of thinking. In order to resolve it, Hegel recommends differentiating two different kinds of limit: one, that will set a restriction to thinking, and another one that does not confine thought, but merely reflects upon its self-set limit. In the first meaning, "the limit of thinking" designates a restriction that is set to thinking. In the second meaning, "the limit of thinking" refers to a limit that thinking sets *by itself to itself*.<sup>2</sup> The first meaning thus understands "limit" as a "limit from the outside". The second meaning understands "limit" as a "limit from the inside".

I will argue that Kant and Hegel agree that thought has no restriction "from the outside" but is limited "from within": I am thinking while I reflect upon the limits of thinking, which thus is the limit of my thinking. But there is a dialectic in the concept of a limit "from within", which Hegel consequently spells out.

## 2. Restriction

Let us suppose thinking is restricted "from without". Then there would be something that cannot be thought. If thinking were restricted, its restriction would distinguish something "within" the thinkable and something "without" the thinkable. The thinkable –or sayable– would thus stand in contrast to something that cannot be thought – or said. I shall call this contrastive notion of a limitation "restriction", following Di Giovanni's translation of Hegel's word "*Schranke*". Hegel distinguishes the restriction from the limit (HEGEL, 1978, p. 67ff). He calls the limitation by means of an other "restriction". A restriction is a limit by means of an other that is the exact opposite of some determination (HEGEL, 1978, p. 74). Its opposite is that which the determination is *not*. Concepts that negate their opposite are restricted. As such, they are finite concepts. They have their restriction in another.

---

<sup>2</sup> In the second meaning of "*Grenze des Denkens*", the genitive is both subjective and objective.

The dialectic of limit and restriction of thought becomes yet more transparent, if we consider a third thinker who was famously engaged into setting a limit to thought: Ludwig Wittgenstein. In the preface to his *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein addresses the dialectic:

The book will therefore, draw a limit to thinking, or rather – not to thinking, but to the expression of thoughts; for, in order to draw a limit to thinking we should have to be able to think both sides of this limit (we should therefore have to be able to think what cannot be thought). (WITTGENSTEIN, 2014, p. 9)

Wittgenstein's hesitation, manifest in the dash, may seem familiar to a Hegelian reader: by setting limitations to thinking "from the outside", it seems we have to think what cannot be thought. It is by the logical form of thought –or the expression of thought ("Satz")– that Wittgenstein analyzes the limits of thought<sup>3</sup>. Does Wittgenstein want to *restrict* thought – its expression? If thought would be restricted, then logical form would be a property something can have or not. The logical form would be a contrastive restriction. This means that only that which could be said has the proper logical form. Whatever does not match this form could not be said. Thus, if logical form would be a restriction to thinking –or its expression–, this would mean that logical form separates *sense* from *nonsense*.

The restriction of thinking by analysis of logical form is highly restrictive. It would mean to check expressions by means of logical analysis whether they are

---

<sup>3</sup> To draw a limit to thinking –or rather, to the expression of thought– Wittgenstein analyses the meaningful judgement ("Satz"). According to his early work, the judgement is an picture. judgements are composed of words that correspond to things which combine into thoughts (WITTGENSTEIN, 2014, 3.201). The things about which the judgement says that they are thus and such are represented in the judgement by names. Just like a picture is composed by its elements, the judgement is composed by names. Picture and judgement share the same logical structure; both arrange the representants of things in a certain way. The judgement links names in such a way that it is a fact of the matter; the picture arranges its elements in such a way that it depicts a situation (WITTGENSTEIN, 2014, 4.0311). Both picture and judgement share their form with what they depict. The judgement shares the form of the world as the world would be if the judgement were true. However, in that case the judgement is what it depicts –it does not depict an abstract entity which some call "proposition". Jean-Philip Narboux has compared this to a tableau vivant (NARBOUX, 2022). A tableau vivant, in which actors do what they depict, is in the same sense that what it depicts. And yet they can fail to truly depict the situation they reenact. Thus, this comparison – judgement and tableau vivant – allows for both, identifying the judgement with the fact it tells, and at the same time to compare the judgement with the facts as their truth-maker.

indeed thoughts ("Sätze") or not. In doing so, we might think that we discover a hidden fact: the fact that the older forms of metaphysical thoughts are indeed not thoughts at all. And our discovery, so we might think, is guided by our newly gained knowledge about the logical form of thought, viz. the restriction of thinking. We are thus inclined to prescribe what *ought* to be thought –said–, and what not.

Logical positivism is a modern and influential guise to such a repressive understanding of what "limit of thinking" might mean (CARNAP, 1931). Unsurprisingly, it is against this meaning of "the limits of thought" that rebellious thinkers seek to challenge any limits of thinking whatsoever; Theodor W. Adorno for instance wants to say what cannot –ought not– be said (ADORNO, 2003). He clearly is referring to such an understanding of "limits of thinking" from the "outside". In his belief, Wittgenstein claims there *is* nonsense that *cannot* –ought not– be said. However, both, the rebels and the authoritarian positivists fail in understanding what meaningful talk about "the limits of thinking" is. They fail, as they have in mind only the restriction "from the outside" (which the positivists endorse, and Adorno seeks to transgress).

So-called "resolute" readers of Wittgenstein criticize the restricting view on the limits of thinking (CHEUNG, 2017). Clearly, this restricting view dooms philosophy to become somewhat mischievous. Philosophy would result in an "almost comical" (NARBOUX, 2014, p. 203) "self-contradiction" (BRONZO & CONANT, 2017, p. 179). The thoughts ("Sätze") that say what the logical form is are not themselves exhibiting this very form, which they in the same instance claim to be the contrastive condition of meaningfulness. Philosophical logic is always beyond the restriction which the restricting philosophers believe to be setting. Philosophical logic says that of which it, in the same instance, claims cannot be said. Thus, the restricting philosophers instantiate its transgression in the very act of setting the restriction<sup>4</sup>. That is the core of the "resolute" critique of the notion of a "limitation from without".

---

<sup>4</sup> For our purpose, it does not matter what the proper reading of Wittgenstein's *Tractatus* (TLP) is. The "resolute" readers accuse what they call "irresolute readings" of taking logical form as a restriction, rather than a limit. Cf. BRONZO and CONANT, 2017, p.181. The absurdity of a restricting view on what "limits of thought" means is obvious to the "resolute" readers. However, it did not escape the attention of those who do in fact read Wittgenstein's early endeavors in such a way. Elizabeth Anscombe reads Wittgenstein in such a self-sublating way. In her reading, what philosophical propositions say would be true, if only it could be said. Cf. Elizabeth ANSCOMBE: *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*,

There is a likeness between the “resolute reader’s” critique of restricting views on the limits of thinking, and Hegel’s consideration of the matter. A restriction to thinking is absurd for Hegel. She who sets a limitation to thinking already transgressed it (HEGEL, 1978, p. 75): We cannot coherently think a limitation to thinking in the sense of restriction (“*Schranke*”). We cannot do so in that sense, that the notion of thinking (“the Concept”, in singular) cannot have an opposite. That which restricts thinking –the opposite of the thinkable–, would be that which lies beyond thinking, thus that which cannot be thought. In restricting thinking, the unthinkable also restricts itself. However, as Hegel agrees with Spinoza, all determination is negation. And simple negation is nothing but restriction. Thus, also that which cannot be thought is determined by being restricted in virtue of that which can be thought – by thinking. That which can be thought can be thought, pleonastically speaking. Thus, if that which cannot be thought is determined negatively by that which can be thought, it is determined by something that is thinkable. In the restricting view of the expression “limits of thinking” it is the determination of logical form, by which this absurd distinction would be made. If there was such a thing, the restriction of thinking would be the logical form which would distinguish sense from nonsense. But this determination would not only determine what lies within the realm of thinking, but also what supposedly lies outside of it. If logical form would be a determination which has an opposite, then she who would express logical form would thus be determining both sides of the restriction, and thus think what cannot be thought. However, this renders the unthinkable thinkable. It is thinkable by virtue of being determined by being *not* that which is thinkable. But this is absurd. That which lies beyond the limits of thinking always already lies within the limits of thinking by virtue of the limit: its determination. I am thinking the unthinkable by setting a restriction to thinking, and thus I dissolve the very notion of anything unthinkable –and with it the notion of any restriction to thinking– into incoherence. Logical form does not have an opposite.

---

New York 1959, here: p.161ff. And what would be true if only it could be said is what is mystical. The mystical is what shows (“shews” in Anscombe’s words). In such a reading, logical form would determine one kind of thought: meaningful propositions. What shows is another kind of thought: philosophical truths.



A restriction has two sides and determines both its sides (HEGEL, 1978, p. 74). If thinking was restricted by logical form, it would be restricted by something that cannot be thought, but which would be determined by this very restriction, thus rendering it thinkable. To set a restricting limitation to thinking is an absurd project that undermines itself.

### 3. Unrestricted Self-Consciousness

Be that as it may, this is not the place to decide upon what the correct reading of Wittgenstein would be. Nonetheless, an alternative reading of Wittgenstein's TLP can shed light on the limits of thinking "from within". Interestingly enough, James Conant names Kant the father of a tradition that extends to Wittgenstein (CONANT, 1991). This tradition understands the limits of thinking as limits "from within". The limit of thinking which Kant reflects upon is no restriction, according to Conant's reading. Rather, the limit of thinking is set from "the inside" of thinking. It is in thinking that we set the limit of thinking. According to Conant's Kant, sensuality and understanding are not two distinct conditions for objective validity. Rather there is no such thing as non-logical perception. Beyond the limits of thinking, upon which the *Ästhetik* and the *Analytik* reflect, there are no a-logical representations, but simply no thoughts at all: *nihil negativum* (KANT, 1998, B 338). One might object that this might be simplified, as Kant does indeed distinguish between a general and a transcendental logic (KANT, 1977, A 9). However, Conant stresses that this distinction is not the distinction between two conditions: being well-formed (general logic) and being "filled with content" (epistemologically understood transcendental logic). But rather they reflect upon two aspects of the single form of thoughts: the form of thoughts as they are linked to other thoughts (general logic), the form of thoughts as they are facts, if the thought is true (transcendental logic)<sup>5</sup>. In that sense, form and matter do not combine two conditions of objective validity but they are rather two different aspects of logical form. Furthermore, logical form is not a *property* of

---

<sup>5</sup> There, Conant is in line with Sebastian Rödl, who discusses Béatrice Longueness and Paul Guyer as two proponents of an epistemological reading of Kant, against which he proposes a logical reading (RÖDL, 2005, p. 122).

thoughts; logical form is not like an additional layer to a cake, as Conant remarks (CONANT, 2017, p. 232). In that sense, the second view on the limits of thoughts, the view "from within", is *not* repressive. For there is no such thing as a transgression of the limit that logical form represents. Thus, there is no ban on it either.

Conant also stresses aspects in Kant which already Hegel favors in his reading of the *Critique of Pure Reason*: the aspect of a non-restricting interpretation of the limit of thinking as the form of self-consciousness. Let us compare Hegel's reading with Conant's<sup>6</sup>. Hegel writes:

It is one of the profoundest and truest insights to be found in the Critique of Reason [sic!] that the *unity* which constitutes the *essence of the concept* is recognized as the *original synthetic unity of apperception*, the unity of the "I think," or of self-consciousness. – This proposition is all that there is to the so-called *transcendental* deduction of the categories [...]. (HEGEL, 1981, p. 17f; translation Di Giovanni)

Di Giovanni translates "*macht die sogenannte transcendente Deduktion der Kategorie aus*" to "is all that there is to the so-called transcendental deduction of the categories". Thus, he not only pluralizes the singular, but he also slightly alters the sense. Di Giovanni supposes that Hegel wants to say that only *this* proposition is *important*. The German original however rather supposes that this proposition, the expression of the unity of the "I think", is the deduction's core, and the rest is centered around it. Hegel, in his reading, highlights the singularity of logical form. The central thought in Kant's philosophy according to Hegel is the insight that the logical form of thinking *is* the unity of self-consciousness. The unity of self-consciousness is manifest in the possibility to accompany any of my thoughts with the thought that I think<sup>7</sup>. But that too is already misleading: In Hegel's reading, the logical form *in* which

---

<sup>6</sup> In this reconstruction of the Tradition from Kant to Wittgenstein, Conant interestingly spares Hegel out. Supposedly, this is due to Conant's critique of Robert Pippin. He accuses Pippin of misinterpreting Kant in such a way that Pippin thinks there is a distinction between the thinkability and the possibility of things. Thus, it might seem, for Conant the Hegelian's critique of Kant is obsolete (CONANT, 2017, p. 244). However, for Pippin, the identity of the thinkability and the being of things which Hegel claims stands in the tradition of the critical philosophy of Kant (PIPPIN, 2019, pp. 46ff.).

<sup>7</sup> "Logic must take care of itself" (WITTGENSTEIN, 2014, 5.473f.; translation Ogden).

we think is not distinct from the thought *that* we think. Thus, the thought that I think is nothing distinct from my thought. The possibility to explicitly express that I think what I think is not the possibility of another thought than the thought which I think. The form in which I think is the "I think" in different forms. And those different forms are the categories. Hegel highlights that we only understand the deduction of the categories if we understand the logical form as the unity of self-consciousness. The unity of "*I think*" is not distinct from logical form. Thus, logical form is instantiated in all my thoughts since I am conscious of myself thinking. I am thinking in logical form by being conscious of myself as the one who is thinking, and vice versa. The table of categories is nothing but another expression of the unity of "*I think*", and the deduction is but an explication of this sameness (PIPPIN, 2019, p. 45). That does not make logical analysis obsolete. On the contrary. Every expression can be logically analyzed in order to "remove the obstacles"<sup>8</sup> that hinder us from seeing its logical form – that is from seeing whether we think anything at all by the expression in question. But there are no external criteria, no categories or logical forms, which can serve as a mechanically applicable scale. We have to do things by ourselves.

Hence, Hegel calls the formulae and categories of general logic "*ossified*" ("*verknöchert*") (HEGEL, 1981, p. 5) since most logicians do not comprehend them as determinate expressions of self-consciousness. "[T]he task is to make it fluid again" (HEGEL, *ibidem*) by understanding them as expressing self-consciousness.

Now, I would like to suggest combining the lines of thought of Conant and Hegel. What "resolute" readers of Wittgenstein's TLP have in mind, is not so different from a Hegelian project. However, any reader of TLP cannot fail to notice many formulae which seem to express logical form only in a non-transcendental *deductive* manner. These formulae are indeed the result of an analysis by means of replacing constants with variables<sup>9</sup>. However, the result of logical analysis is not a restricting or contrasting logical form that distinguishes sense from nonsense. On the contrary, according to Conant the result of the TLP is that the reader learns something about *herself* (CONANT, 1991, pp.155-161). She who understands that what I say is

---

<sup>8</sup> I am borrowing an expression from Sebastian Rödl here.

<sup>9</sup> For two contrasting views on this Fregean method, cf. THOMPSON, 2008, pp.13-22, and RÖDL, 2005, p. 48.

meaningful understands what I say. To distinguish sense from nonsense means to be a speaker (BRONZO & CONANT, 2017, p.180). Thus, logical form is no feature added to an expression that makes it a proposition. Logical form is no property of expressions, distinguishing them in sense and nonsense. Rather, what can be said shows its logical form by our ability to understand it. Logical form is self-consciousness since she who thinks (or speaks) truly thinks (or says) a fact; and she who understands what someone says is conscious of the identity of what someone says truly and a fact. Being conscious about the identity of what someone says truly and a fact, however, means to be self-conscious. For it means to be conscious about the impossibility to distinguish the thought: "I think that such and such is the case" from "Such and such is the case". Wittgenstein, in a "resolute" sense, also revives the dead material –but *after* the findings of Frege and Russell. Thus, Wittgenstein's considerations of the dialectics of the limits of thoughts stand in one tradition with a Hegelian reading of Kant. This means that in all three, Kant, Hegel, and Wittgenstein, logical form is not a restricting or contrasting condition. Rather, it means that anything we say about logical form is expressed in the unity of thought, which is self-consciousness. I am always already *thinking* while I am thinking about the limits of thinking. If I think, I think in logical form. And I think by virtue of being conscious *that* I think. Thus, logical form is no restriction from "without", but a limit "from within". A thought isn't a thought qua having a form. A thought has a form qua being a thought. And it is a thought by displaying an act of self-consciousness. The form of a thought is nothing but the possibility that I may think that thought. This is, what we mean when we say that logical form is a limit of thinking "from within".

In understanding the limits of thinking as limits "from within", logical form is no restriction. There is no restriction that restrains me from thinking something which lies "beyond". The expression "the things I cannot think" does not make sense. There is no such thing that cannot be thought. The limit of thinking is that and only that which I can think.

#### 4. Reflection as Reduction

It seems Kant, Hegel, and Wittgenstein all agree that there are no restrictions to thinking, as any such restriction would be a limit "from without". Thought, however, can only be limited "from within". For the limits of thinking can only be the limits of that which I can think. However, Wittgenstein goes further than Kant. Wittgenstein's reflection on the dialectics of the limit of thought "from within" takes an enlightening twist. Since logical form –the unity of the "I think"– is not restricted, it is not determined (at least not in any finite determination). The logical categories are not determined by simple negation. The categories do not have an opposite. They are not determined by their opposite since they only express the unity of thinking. What the philosophy of logic says about the categories are not judgements that negate their opposite. What the philosophy of logic says does not have a negation. The opposite of what the philosophy of logic says is no possible judgement at all. If it would be otherwise, I would need to think what I don't think. Since what philosophical logic says does not have an opposite, also what transcendental logic says about categories is not (finitely) determined. What transcendental logic says does not have a restriction either ("*Schranke*"). Thus, (if the only possible determination of anything is restriction) anything transcendental logic says about the categories is undetermined. "I think" is not a thought. She who says what logical form is does not say anything at all –or everything at once.

This is the crucial point of the so-called "resolute" reading of Wittgenstein. Logical form does not exclude anything, but neither does its expression. Following the "resolute" readers, we do not say anything *about* logical form. Neither can we express logical form by showing it. We only remove obstacles that hinder us to see what shows *itself*. Logical form is what shows itself in language. Therefore, the "resolute" readers help us by means of logical analysis to see what shows itself. Their philosophy implies a "quietist" result.

But how is "resolute" Wittgensteinianism enlightening for Hegel's endeavors? This seemingly quietist result stands in opposition to Hegel's never ceasing eloquence. Philosophy as Hegel sees it does not just remove obstacles that hinder us from seeing what shows, but it has a lot to say, it seems. And yet, we can detect a

familiar cautiousness in Hegel. He claims to detect some difficulty to express what the Concept is (HEGEL, 1981, p. 11). Neither does he begin his *Science of Logic* with an account of unrestricted self-consciousness. The difficulty arises because the Concept is present in all thinking (Hegel writes, it is "presupposed" in all thoughts [HEGEL, 1981, p. 11]).

This problem is the problem of reflection. Hegel is weary about wrong concepts of reflection. One might think, "reflection" means something like this: something relates to something other, and this other is identical with the first something; or, someone thinks about something, and this something is identical with that someone who is thinking. "I" who is thinking is thinking about herself instead about other objects. But for her who understands the "I" as something that can stand in a relation with an other, "*the 'I' is only the simple thing also known as the soul*" (HEGEL, 1981, p. 19; translation Di Giovanni). She who takes the "I" as something that stands in relation with an other neither understand the "I" nor the Concept (its unity). Thus, reflection as self-relation is a common understanding of reflection.

The common understanding of reflection is nonsensical, as thinking is self-conscious. Since logical form (the concept, the unity of "I think") is nothing that excludes any opposite, she who thinks logical form (or the unity of the "I think") does not think something distinct from anything. Yet, that which is not distinct from anything cannot stand in any relation to something. Thus, an expression of logical self-consciousness is not a relation with two identical relata ("I think I"). The concept cannot be said in the way in which we speak about finite things. I will refer back to this.

For now, it might suffice to suppose that there is a similar struggle in (the "resolutely" read of) Wittgenstein. Jean-Philip Narboux outlines an interesting reduction of philosophical reflection to the apprehension of what shows<sup>10</sup>. We may

---

<sup>10</sup> The verb "to show" has three values: Somebody shows something to somebody. The German word "*sich*" ("itself") expresses a middle between active and passive (NARBOUX, 2014, p. 214). Thus, the expression "*was sich zeigt*" implies that there is neither someone who shows, nor something that is shown. What shows itself, is not in the common understanding of "reflexive" reflexive. There is not something that is shown to somebody and all three are identical. The middle diathesis, expressed by "*sich*", reduces all three values to one, whereas the reflexive form identifies them. Narboux gives as an example for the middle diathesis: "He is reading the book" (active), "The book is being read by him" (passive), "The book reads easily" (middle diathesis) (NARBOUX, 2014, p. 217).

not, as Narboux claims, misunderstand what shows as “showing that” (NARBOUX, 2014, p. 206). He stresses Wittgenstein’s frequent use of the word “*sich*” in the expression “*was sich zeigt*” (“what shows *itself*”). What shows itself may not be expressed by us; it is not us who show what shows. Neither is what shows expressed by a judgement. The word “what” in “what shows itself” must be understood interrogatively and not relatively. What shows itself is not *something*. What shows itself, according to Narboux, neither has an agent nor one nor several objects. What shows itself is not hidden in a gesture of showing. Showing is not a substitute for saying. What shows itself is nothing that can –or must– be said. What shows itself does not show anything else but itself, does not show itself by means of anything else than itself, and it does not show itself to something else than itself. However, as it shows itself, it is not inexpressible (NARBOUX, 2014, p. 207). For what shows itself is present in all saying.

There we seem to hear a familiarly Hegelian tune! Translated to Hegel’s vocabulary this could mean: What shows itself is not mediated, grounded, or determined by anything else but itself. What shows itself is immediate, indeterminate, and neither can be, nor has to be said. It is neither knowledge, nor thought, nor sentence. Yet, it is infinitely present in all thinking.

Let us sum up. Logical analysis does not give any *criteria* to distinguish sense from nonsense. Not because my thoughts exhibit a certain logical form is it that I think; but rather my thoughts exhibit logical form because I think. The limits of thinking are the unity of my self-consciousness, and logical analysis helps me to see what I am already conscious of. The concept is not a restriction, but, as Hegel claims in the introduction to the third book of his *Science of Logic*, self-consciousness. In that sense, there is nothing that cannot be thought. Thinking is infinite.

However, this means that logical form (the Concept, the unity of the “I think”) is not restricted, not contrasted by anything. Any determination lies within the unity of self-consciousness, and thus the unity of self-consciousness cannot itself be determined. Thus, there seems to be nothing that can or must be said about logical form (the Concept, the unity of the “I think”). Philosophy falls silent when it removed the obstacles that hinders us to see that. In the next step, the philosopher sees that

there is nothing to say to this. She falls silent and throws away the ladder by which she climbed to this result.

Thus, the view on the limits of thinking "from within" has a somewhat troubling result: on the one hand, it opposes any repressive restriction of thinking. On the other hand, it gives up philosophy as a Science. Philosophy is reduced to the simplest apprehending of what shows itself as logical form by virtue and in the medium of itself. Not even this very last sentence shall stand – the philosopher throws away her ladder.

## 5. Limit

Alluding to *Matthew 19,30*, Hegel humorously remarks that what comes last shall be first (HEGEL, 1978, p. 35) We are well advised to remember that the objective logic is supposed to be the genetic exposition of the Concept (HEGEL, 1981, p. 11). Its only prerequisite is that we rid ourselves of prejudice "about" the Concept. As we get rid of the obstacles that stood in our way of seeing the Concept as that which shows itself, its genetic exposition has but only begun.

However, the beginning of the *Science of Logic* has the following task: The Concept has no restriction. That means that there is nothing that does not stand in the Concept. As logical form is the unity of self-consciousness, there is nothing that cannot be thought. Otherwise, I would think what I cannot think. However, this also means that the Concept is not determined by any contrast, not in any finite way. Hence, it is indeterminate. There is nothing to say about it. The Concept is, and only is, what shows *itself*. If determination is restriction, then thinking is not determinate. Yet, the Science of Logic is the genetic exposition of the Concept. Thus, the task of the beginning is to express the determination of the Concept not in contrast to something other, but in contrast solely to itself.

This is not a task set upon philosophy from the outside. The beginning is not a *problem* that needs a solution; at least it is not a problem that is posed by anyone or to anyone. With Hegel, we can, at all times, calmly *end* philosophy if we want to. Thus, for Hegel what Wittgenstein desperately demands is not a problem at all (WITTGENSTEIN, 2014b, § 133). For, we know every answer to our task to be already



present in the question itself. There is nothing that forces us toward philosophical logic, but the "*Entschluss*" ("resolution") itself, as Robert Pippin points out (PIPPIN, 2019, p. 157). The resolution which stands at the beginning of philosophy comprises not only in the attempt to rid ourselves from obstacles that obscure what shows itself; but to let the Concept nonetheless say what it is. In some sense, it is not Hegel, who says something, but, as he claims, it is the Concept that reveals itself in the *Science of Logic*. Thus, it is the *Science of Logic's* task to not only remove the obstacles that hinder us from seeing what shows itself, but also to methodologically explicate what shows.

How do we comprehend what the Concept is, if not by excluding what it is not? Not all who share Conant's view on the unity of the tradition from Kant to Wittgenstein also share the "resolute" reader's quietism. There are no judgements with a contradictory that state what logical form is; neither are there finitely determinate concepts with a contrary in which we think what logical form is. However, this does not mean that there is not an infinite form of determination. Reacting to the Concept's un-restrictedness, (following Aristotle) Sebastian Rödl supposed that philosophical logic is a Science without Contrary (RÖDL, 2018b, pp. 56-84). The categories are not determinate by negation of their opposite; neither are the judgements of philosophical logic. They do not have an opposite.

However, Hegel owes an important insight to Spinoza. It is the insight that there is no determination without negation (HEGEL, 1978, p. 74). Thus, for Hegel the way out of quietism is not as easy as Rödl might suggest. A science without contrary would not say anything at all, as it would not say anything determinate. But, then we could neither comprehend what the Concept is, nor could we comprehend falsity and negativity. Thus, Hegel thinks the determinateness of the Concept in a different way.

Any refutation of a philosophical position cannot come from the outside; it cannot come as an alternative to it, but must go through it (HEGEL, 1981, p. 15). This applies to quietism. Curiously, such a refutation coincides with the beginning of the *Science of Logic*. The beginning of its genetic exposition comprehends the Concept as what it shows itself in the result of the "resolute" philosophies. Hesitatingly, the beginning is but the fragment of a sentence: "*Being, pure being – without further*

*determination*" (HEGEL, 1978, p. 43)<sup>11</sup>. The beginning of the *Science of Logic* comprehends the Concept without saying it, but by almost falling silent. Pure being is "*pure indeterminateness*" that is not "*distinct from an other*"; thus it is "*emptiness*" (HEGEL, 1978, p. 44).

Undoubtedly, "Being" is a noun made of the verb "to be". A differentiation of meanings of the verb "to be" (an existential, a copulative, a predicative, and a veritative)<sup>12</sup> ought not to be missed in an analysis of the beginning of the genetic exposition of the Concept. Rödl for instance interprets its beginning as a refutation of the Fregean distinction of force and content (RÖDL, 2018a). Gunnar Hindrichs however objects: to identify "pure being" with one of those meanings might falsely presuppose an analysis of judgement prior to the beginning of the *Science of Logic's* beginning, thus ignoring that it is almost falling silent. Such an analysis would relegate the actual beginning into such an analysis (HINDRICHS, 2015, pp. 127ff.).

The fragment "being, pure being" does not say more than "is", in its undifferentiated multiple meanings. And that is *nothing*. The quietism of what shows itself, which is the end of philosophy to "resolute" philosophers, is at the same time showing that it is "*Nothing, pure nothingness*" (HEGEL, 1978, p. 44). The Concept is determined in its indeterminateness as its own opposite: Being, that is nothing. the Concept is not determinate in simple negation of its opposite. Its lack of an opposite determines the Concept –in the guise of pure being– as nothing; and thus as its own opposite. "Is" is nothing but "is not".

He agrees that the Concept is not determined in a restricting way by simple negation of its opposite. However, restriction by simple negation is not the only determination Hegel knows. He proposes a form of determination that is not simple negation. The categories in which we think the concept are determined in double negation. The Concept is its own contrary. The Concept is not the opposite of what it is not. The Concept is what it is not. Since the Concept is not restricted, it is its own

---

<sup>11</sup> Another interpretation, namely by Anton Friedrich Koch, claims that the presuppositionlessness of the logic is the very presupposition that stands in the beginning (HEGEL, 1978, p. 33). Thus, in Koch's reading, Hegel avoids a regress in justification (KOCH, 2014, p. 64). The rest of the *Science of Logic* would deductively follow from this claim of presuppositionlessness. Alas, there is nothing that deductively follows from the exclamation: "pure being", as Pippin objects (PIPPIN, 2019, p. 184). The genetic exposition of the Concept is not a deductive argument.

<sup>12</sup> Influential in that respect is Charles Kahn's essay on the greek verb "to be" (KAHN, 2009).

negation. Thus, the Concept's determination is contradiction in its purest form: *is and is not* (HEGEL, 1978, p. 44). That is the identity of identity and non-identity. In Contradiction, the *Science of Logic* begins a second time (HEGEL, 1978, p. 50). The explication of the contradiction is the genetic exposition of the Concept. As Wolfram Gobsch –to whom I owe crucial insights into Hegel's account of self-consciousness and logic– puts it, Hegel's alternative to quietism is dialectics (GOBSCH, 2017).

## 6. Infinitely limited thinking

Hegel comprehends the limit of thinking "from within" as the necessary contradiction: *is and is not*. The limit of thinking is part of what it limits (HEGEL, 1978, p. 69). Beyond this limit there is not even nothing – not even emptiness (HEGEL, 1978, pp. 91ff). Anything beyond this limit always already is within the limit. Thinking is truly infinite, as it is not restricted by anything other than itself (HEGEL, 1978, p. 82). Thinking is its own limit, as the Concept is self-negating. The negation of negation is true infinity (HEGEL, 1978, p. 78). Thus, we also arrive at a solution to the problem of reflection. How can I think that I think – and not think nothing? I think that I think by thinking that I think nothing if I only think that I think. Hegel claims, admittedly somewhat erratically, that reflection is "*absolute negativity*" (HEGEL, 1978, p. 249). That means the concept is not determined in contrast to anything other than itself, but in contrast to itself alone. Self-consciousness thus stands in this absolute negativity. And the Concept is the resolution of the contradiction by its own force (HEGEL, 1978, p. 280).

The dissolution of the contradiction is nothing that we do, or that we say; but contradiction dissolves by and in itself. Nothing but contradiction itself dissolves contradiction. Its dissolution is the topic of the Doctrine of Essence (HEGEL, 1978, p. 280). However, contradiction is not dissolved there. For it only dissolves in the totality of its explication. Its dissolution is the very determinacy that gives the Science of Logic its method and its order in exposing the Concept. We methodically endure and speak out the contradiction, as it shows itself, while dissolving, in the guise of the various categories of the *Science of Logic* (HEGEL, 1981, p. 177).

The confusion of philosophy about the question on how thinking is limited may endure. Nonetheless, several moments in the dialectics of the limits of thinking might elucidate a Hegelian approach to the confusion: Thinking is not restricted. For, the limit of thinking is nothing but what I possibly think. Without any restriction, self-consciousness, the Concept, logical form –terms we learned to use somewhat synonymously– is also indeterminate. If we comprehend restriction, negation of the opposite, as the only form of determination, then we must fall silent about the Concept. That is the quietist result of “resolute” readers of Wittgenstein. Hegel however breaks the silence by letting silence speak for itself. He helps us comprehend that the Concept is not determined by negation of its opposite, but by negation of itself. The Concept is the resolving explication of the contradiction: *is and is not*. The limit of thinking is its contradiction.

Thus, the “three positions of thought to objectivity” have to be rearranged: the pre-Kantian metaphysics claim to think logical form in restricted concepts and must fall into dogmatism. Jacobi’s philosophy of immediate knowledge misunderstands Kant’s critique as if its result was that thinking is restricted. And Hegel’s Jacobi even seems to accept this result, to the detriment of thinking. The absolute truth, he claims, is only comprehensive to intuition and belief, but not to thinking. In the end though, this position falls back into dogmatic nonsense: Jacobi seems to attempt to think what he claims can only be intuited and believed in (HEGEL, 2010, §62 remark). It thus became obvious that the critical philosophy of Kant is closest to Hegel. Kant reflects upon thinking’s self-set limit “from within”. However, Kant hesitates in accepting the consequence of this reflection as put forward by Wittgenstein. He does not go through quietism. Quietist “resolute” Wittgensteinians however do not consequently think through the contradiction which they try to avoid. Consequently, however, Hegel endures and speaks out the contradiction as the Concept shows itself; thus, he saves Kant’s critique.

## Bibliography

- ADORNO, Th. W. (2003), *Negative Dialektik (Gesammelte Schriften, Band 6)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ANSCOMBE, E. (1959), *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, New York: Hutchinson.
- BRONZO, S. & J. CONANT (2017), "Resolute Readings of the *Tractatus*", en: H.-J. Glock and J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, West Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 176-188.
- CARNAP, R. (1931), "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", in: *Erkenntnis*, 2, pp. 219-241.
- CHEUNG, L.K.C. (2017), "Ineffability and Nonsense in the *Tractatus*", en: H.-J. Glock and J. Hyman (eds.), *A Companion to Wittgenstein*, West Sussex: Wiley-Blackwell, pp. 196-206.
- CONANT, J. (1991), "The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege and the *Tractatus*", in: *Philosophical Topics*, 20, pp. 115-180.
- CONANT, J. (2017), "Die Einheit des Erkenntnisvermögens bei Kant", in: A. Kern and Ch. Kietzmann (eds.), *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 229-269.
- GOBSCH, W. (2017), "Der Mensch als Widerspruch und absolutes Wissen. Eine hegelianische Kritik der transformativen Theorie des Geistes", in: A. Kern and Ch. Kietzmann (eds.), *Selbstbewusstes Leben. Texte zu einer transformativen Theorie der menschlichen Subjektivität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 122-169.
- HEGEL, G.W.F. (1978), *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/1813)*, Gesammelte Werke, XI, ed. F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner.
- HEGEL, G.W.F. (1981), *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die Subjektive Logik (1816)*, Gesammelte Werke, XII, ed. F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner.
- HEGEL, G.W.F. (2010), *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, trad. K. Brinkmann & D. Dahlstrom, Cambridge: Cambridge University Press.
- HINDRICHS, G. (2015), "Kategorienrahmen und Begriffswandel zwischen Kant und Hegel", en: K. Drilo & A. Hutter (eds.), *Spekulation und Vorstellung in Hegels enzyklopädischem System*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 121-158.

KAHN, Ch. (2009), "The Greek Verb 'To be' and the Concept of Being", en: *Essays on Being*, Oxford and New York: Oxford University Press, pp.18-37.

KANT, I. (1977), *Logik (Werke in zwölf Bänden, 6)*, Zürich: Buchclub Ex Libris.

KANT, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.

KOCH, A.F. (2014), *Die Evolution des logischen Raums. Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Tübingen: Mohr Siebeck.

NARBOUX, J.-P. (2014), "Showing, the Medium Voice, and the Unity of the *Tractatus*", in: *Philosophical Topics*, 42, pp. 201-262.

NARBOUX, J.-P. (October 2022), "Sagen und Zeigen", lecture in the conference *Sagen und Zeigen*, organized by Joachim Rautenberg, Eikones, Universität Basel.

PIPPIN, R. (2019), *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in The Science of Logic*, Chicago and London: Chicago University Press.

RÖDL, S. (2018a), "Die innere Negativität des Denkens", in: D. Quadflieg, Th. Khurana et.al. (eds.), *Negativität. Kunst, Recht, Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 401-423.

RÖDL, S. (2018b), *Self-Consciousness and Objectivity. An Introduction to Absolute Idealism*, Cambridge and London: Harvard University Press.

RÖDL, S. (2005), *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

THOMPSON, M. (2008), *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge and London. Harvard University Press.

WITTGENSTEIN, L. (2014), *Logisch-Philosophische Abhandlung (Tractatus Logico-Philosophicus)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. (2014b), *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

II

**HEGEL Y LA CIENCIA DE LA LÓGICA / HEGEL E A CIÊNCIA DA  
LÓGICA / HEGEL AND THE SCIENCE OF LOGIC**





# Logic and Science in Hegel's Logic of Measure<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-11>

Stephen Houlgate

University of Warwick

[Stephen.Houlgate@warwick.ac.uk](mailto:Stephen.Houlgate@warwick.ac.uk)

## Abstract

In his account of measure in the *Science of Logic* Hegel discusses various natural phenomena, such as specific heat and specific gravity, and associates each one with a particular form of measure. Yet Hegel's conception of measure is not guided by his understanding of nature or by modern science. His derivation of the forms of measure proceeds immanently by rendering explicit what is implicit in the concept of measure itself. Natural phenomena are then adduced as examples of the measures that have been derived logically. My aim in this essay is to explain how the distinctive logic of measure proceeds in its early stages.

## I. Introduction

In his *Science of Logic* (1832) Hegel discusses various natural phenomena and laws, and associates each with a particular form of *measure*. These include specific heat, specific gravity and Galileo's law of fall<sup>2</sup>. Yet Hegel's conception of measure is not determined by these phenomena or the findings of modern science. His derivation of the forms of measure proceeds *immanently* by rendering explicit what is implicit in the concept of measure itself. Indeed, he states, "the whole course of philosophising" is "nothing else but the mere *positing* [Setzen] of what is already contained in a concept" (*EL* 141 / *EWL* 188 [§88 Remark])<sup>3</sup>. Natural phenomena and laws are then adduced as *examples* of the measures that have been derived logically. Speculative logic, for Hegel, is both a logic and an ontology or metaphysics: an account of the

---

<sup>1</sup> This essay is a shorter version of a chapter in HOULGATE, 2022 (see vol. 2, pp. 245-76).

<sup>2</sup> See *SL* 293-4, 296-8, 303-5 / *LS* 377-378, 381-383, 390-392.

<sup>3</sup> Note that translations in this essay have occasionally been amended.

necessary categories of thought and of the fundamental ways of being<sup>4</sup>. The examples from nature thus serve to confirm that the measures made necessary by logic belong just as much to the world.

Logic, therefore, does not follow nature or natural science, but nature exemplifies the structures derived *a priori* by logic<sup>5</sup>. So, if we are to understand why there are measures in the world, we must understand the distinctive *logic* of measure that makes its various forms necessary. My aim here is to further such understanding by explaining how that logic proceeds in its early stages.

## II. The Specific Quantum

In the *Logic* a measure is initially some determinate amount, or “specific quantum”, that gives a thing its distinctive quality and without which the thing would cease to be what it is. Things can, of course, get bigger or smaller and remain what they are. The quantum (or range of quanta) constituting a thing's *measure*, however, makes the thing what it is and so cannot be changed without transforming or destroying it. Water, for example, must be kept below 100° C or it turns into steam, and “a republican constitution like the Athenian [...] is possible only in a state of a certain size” (SL 287-289 / LS 370-371)<sup>6</sup>. Yet such a measure, in Hegel's view, is an *ambiguous* determination.

A measure, for Hegel, is not an ideal standard that a thing has to meet, but the magnitude a thing actually has and to which it owes its distinctive quality. This magnitude must be (or fall within the range of) the thing's measure, for if the thing *has* it, it obviously permits the thing to be what it is. The ambiguity of such a magnitude is this. As a simple *quantum*, it can change like any other: it is “an indifferent magnitude” that is “capable of increase and decrease”. As a *measure*,

---

<sup>4</sup> See SL 9, 38-9 / LS 6, 46, and HOULGATE, 2006, pp. 115-143.

<sup>5</sup> On the relation between Hegel's philosophy (including his philosophy of nature) and natural science, see Houlgate, 2005, pp. 110-121. Ulrich Ruschig contends that, in the chapter on real measure at least, the logical transitions are actually determined by the scientific models that Hegel cites as mere ‘examples’ (RUSCHIG, 1997, pp. 16, 28, 46, 233). Günter Kruck argues, as I do in this essay, that Hegel's account of measure proceeds *logically* and is intelligible “without the integrated, concrete material of intuition” supplied by science (KRUCK, 2014, pp. 123-124).

<sup>6</sup> Ruschig points out that water starts to evaporate below 100° C, but that at boiling point not only does the surface evaporate but all the water turns to steam (RUSCHIG, 1997, p. 287).

however, it makes possible the quality of the thing. As such, it sets a *limit* to the extent to which it, as simple quantum, can change: for if it is to preserve the quality concerned, it can change only within a certain range. The measure is thus a thing's magnitude that is "distinct [*verschieden*] from itself as quantum" and limits the latter (SL 289 / LS 372).

The actual temperature of the water is a quantum between 1° to 99° C. This temperature range enables the water to remain a liquid and so constitutes its measure. Yet that range is also just a range of *quanta*, and as such can be increased or decreased beyond the limits of the measure that it is. If this happens, however, water will change its quality and become ice or steam. The quantum (or range of quanta) that something actually has thus constitutes both the bare, changeable quantum of the thing *and* the measure that sets a limit to the changes that quantum can undergo.

Note, though, that this measure cannot itself prevent the thing's quantum from exceeding its limit: for that quantum as such is irreducibly changeable, and the measure cannot take this feature from it. The measure does not, therefore, make it impossible for the quantum to go beyond the limit set for it, but simply determines that, if it does so, the quality disappears. In this sense, a thing's magnitude is actually impotent as a *measure* in the face of its own *quantitative* character.

### III. The Specifying Measure

A measure is a quantum that constitutes (or enables there to be) a certain quality. We know from the logic of quality, however, that quality does not stand alone, but belongs to *something* (*Etwas*)<sup>7</sup>. A measure is thus not just an abstraction, but a quantum constitutive of *something* with a certain quality, and it is as such that it differs from a "mere" quantum in the way we have seen<sup>8</sup>. Following the logic of "something", however, that mere quantum should itself be *something other* than the measure. The measure is immediately *itself* and must, therefore, be immediately different from a quantum that is in turn immediately *itself*. When this thought is

<sup>7</sup> See SL 88-9 / LS 109-110, and HOULGATE, 2006, pp. 312-330.

<sup>8</sup> Hegel employs the phrase "the mere quantum" (*das bloße Quantum*) on SL 291 / LS 375.

rendered explicit, a new form of measure emerges. This new measure does not simply differ from the mere quantum that *it* is itself, but both sides now have “a distinct existence” (SL 291 / LS 375).

Yet, as we know, the first measure is not indifferent to the mere quantum, but sets a limit to it and in that sense “negates” it. This continues to be true of the new measure: it, too, limits the mere quantum that lies outside it. It does so on the basis of its own specific determinacy and so proves to be the activity of *specifying* that external quantum. Measure has thus now to be understood, not just by itself, but in relation to an “alterable, external” quantum, which it specifies (SL 291 / LS 375).

Note that what drives the logic of measure forward here is the *double character* of the first measure. On the one hand, this measure is the *unity* of quantity and quality: it is a quantum that constitutes and sustains a quality. On the other hand, quantity and quality remain *different* in the measure, since the latter contains quantity itself in two forms: once as constituting quality and thus as the measure, and once as a mere quantum. Moreover, the quantum as qualitative –as the measure– “negates” the mere quantum that it also is by setting a limit to it: this limit is one that that quantum cannot exceed without undermining the quality attached to the measure. This difference between the quantum as measure and as mere quantum falls *within* the first measure: the measure sets a limit to the changes that it, as mere quantum, can undergo. As a self-relating something, however, measure now sets itself in relation to a quantum that is (or belongs to) something *else* and so falls outside the measure. In this way, the difference internal to the first measure mutates logically into a relation between the measure and *another* quantum. Such a relation is thus not just an accidental feature of measure but renders explicit the difference that is at the heart of measure from the start<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> See SL 285 / LS 368: “The development of measure contains the differentiation [*Unterscheidung*] of these moments [...]”. Burbidge suggests that we move to a new measure in order to “improve the rigour of our measuring”, rather than by rendering explicit the difference that is implicit in the specific quantum (BURBIDGE, 2006, p. 54). In my view, however, Hegel’s logic of measure is not (or not principally) about the ways in which we measure things, but it sets out the measures inherent in being itself.

A measure “in relation” first specifies the quantum that it confronts by providing an external “rule” (*Regel*) or “standard” (*Maßstab*) for it (SL 291 / LS 375)<sup>10</sup>. This rule —*unlike* the first form of measure— does not determine how big something may be or what degree it may reach, but it simply provides the *unit* (*Einheit*) in terms of which the quantum of something is to be measured.

Hegel argues, however, that measure must take a further, third form. This emerges as we continue to render explicit what is implicit in being a measure. As we have seen, the measure not only is the immediate unity of quantity and quality, but it is thereby constitutive of *something* (*Etwas*). As such, it must be related to the quantum of another something, and so, as Hegel puts it, it must have in it “this side of being-for-other” (SL 292 / LS 376). In accordance with the logic of “something”, however, the first something must also be open to being *changed* by the other to which it relates and so have what Hegel earlier called a “constitution” (*Beschaffenheit*)<sup>11</sup>. Since the other is here principally conceived as another *quantum*, the something must be open in particular to having its quantum changed by that other.

Yet the first something is not merely a something, but also a *measure*. As such, it must limit and *specify* the quantitative change that the other brings about in it. In his account of quality Hegel argued that something is not just at the mercy of other things but has a “determination” (*Bestimmung*) that affects how other things affect and change it: “the determining from outside is at the same time determined by the something’s own immanent determination” (SL 97 / LS 121). We now see more clearly one of the things this means: through the measure it contains, something limits in a specific way —and so specifies— the changes in quantity to which it is subjected by another.

---

<sup>10</sup> The thought of a rule or standard is introduced by Hegel in the first sub-division of the first chapter on measure (1.A) —in which he examines the initial immediate measure, or “specific quantum”— but, strictly speaking, that thought does not belong there (see SL 289 / LS 371-2). A rule or standard is a measure that, unlike the “specific quantum”, is explicitly *distinct* from the quantum to which it relates, and so it belongs in the *second* sub-division of that chapter (1.B.a).

<sup>11</sup> See SL 96-7 / LS 119-121, and HOULGATE, 2006, pp. 348-356.

The measure has thus mutated, logically, into an explicitly "*specifying measure*" (SL 292 / LS 376)<sup>12</sup>. Accordingly, it now no longer just relates to a quantum that is other than it, but *in* relating to another quantum it *also* relates to itself, to the quantum that it is: for it specifies the quantum within itself that comes from the other. In this respect the measure brings together features of the previous two forms of measure: it relates to another quantum (like the second measure), but it thereby also limits its own quantum (like the first). This third form of measure thus embodies more explicitly than either predecessor what it is to be a measure.

Note, too, that its relation to the "mere" quantum is more *active* and *negative* than in the case of the rule. The rule simply limits such a quantum to being an amount of *these* units, rather than those, but it otherwise leaves the latter unaltered. By contrast, the new specifying measure limits the change that is imposed on it by the other quantum, and thereby negates and changes that change: it alters the quantum that it is given by the other. In this way, the something negates the mere quantum in two senses: it negates its *own* quantum insofar as the latter is determined by the other quantum, and so it negates that *other* quantum as well. It does so in a specific way that is governed by its own measure. In specifying the effect that another quantum has on it; therefore, something shows itself to be something of its own, something *for itself*. Hegel pulls these thoughts together in the following lines:

Insofar as something is a measure within itself, an alteration of the magnitude of its quality comes to it from outside; [but] it does not take on the arithmetical amount of the alteration. Its measure reacts against it, relates as something intensive [*ein Intensives*] to the amount and assimilates it in a distinctive [*eigentümlich*] way; it alters the externally imposed alteration, makes something else out of this quantum and shows itself through this specifying to be being-for-self in this externality. (SL 292 / LS 376)

---

<sup>12</sup> Note that in the 1<sup>st</sup> edition of the *Logic's* "doctrine of being" (1812), Hegel continues to call this measure a "rule": "In the *rule*, on the contrary" (*In der Regel hingegen*) (WLS 230). In the 2<sup>nd</sup> edition (1832) this is changed to: "In the specifying measure, on the contrary" (*In dem spezifizierenden Maße hingegen*) (SL 292 / LS 376).

Note the complexity of the logical structure Hegel sets out here. There is one something in relation to another, the first of which is a measure, whereas the second is merely a quantum. The one that is a measure, however, is thereby itself a quantum. As a measure, therefore, it stands in a negative relation to both its own quantum *and* that of the other: it negates its own quantum, insofar as the latter is in turn determined by the other. More precisely, it negates the amount that is *added* to its own quantum by the other. Here we see the clear difference between a merely quantitative relation between quanta and the more nuanced relation between a quantum and a measure. If one bare quantum is added to another bare quantum, the latter increases by precisely what is added to it: add 2 to 3, and 3 becomes 5. Something with a measure, however, does not directly take on what is added to it: as Hegel puts it, it does not accept the “arithmetical amount” that is given to it. Rather, it accepts, and so increases by, an amount that has been specified by its measure. This additional amount remains a quantum and is still dependent on the other quantum. Yet it is not completely dependent on the latter and is not a mere “quantum as such”, but it is a quantum “specified in a constant manner” (SL 292 / LS 376). This moment of constant “specification”, Hegel notes, constitutes the “*exponent*” that governs the relation between the something and any quantum that changes it. If the same amount is added to different things, their specific measures or exponents will thus ensure that each in fact increases by a *different* amount.

This kind of measure, Hegel claims, explains why different bodies absorb in different ways the heat transferred to them. As the temperature of a “general medium” —say, the air— increases, particular bodies in the medium differ in the way they absorb it: for “these bodies determine the externally received temperature through their immanent measure” (SL 293 / LS 377-378). This “immanent measure” is their “specific heat” (*spezifische Wärme*), and it explains why, for example, a metal absorbs heat at a different rate from water. The third form of measure is thus not just a form of thought, but it underlies a significant phenomenon in nature.

#### IV. Measure as the Quantitative Relation between Qualities

After examining this “specifying measure”, Hegel proceeds to render explicit what is implicit in the latter, and he thereby again derives a new form of measure. His argument is quite complex, but there is a simple idea at its core. This is that the “mere” quantum to which the specifying measure relates is itself implicitly the measure of the thing to which it belongs: it is the quantum that allows that thing to be what it is. When this relation between one measure and another measure is made explicit, a new form of measure emerges. This is one in which the quantum on each side is not just a quantum, but the specific quantum *of a quality*.

In the new logical structure, therefore, we no longer have one measure in relation to a mere quantum, but both sides of the relation now have the same logical structure: each is explicitly quantitative *and* qualitative. This shared structure does not, however, eliminate the difference between the two sides, since the quantum of each gives it a *distinctive* quality. It is, of course, possible, as a matter of fact, to encounter two related things with the same specific quantum and same quality, such as two equal amounts of water; but such a relation between things is not what is made necessary at this point by the logic of measure. What is made necessary here is a relation between two things, each of which has its specific quantum and the distinctive quality associated with the latter. In the new measure, therefore, two different *quanta* now coincide with two different *qualities* in relation to one another<sup>13</sup>.

There is, however, a subtle difference between the things as qualitative and as quantitative. As qualitative, they are principally *distinct* from one another; indeed, Hegel states, “each is for itself such a determinate being [*für sich ein solches Dasein*]” (SL 294 / LS 379). As such, therefore, they are not explicitly connected by their different qualities. In the previous “specifying” measure, however, measure took the form of the explicit *relation* between two *quanta* (in which one altered or “specified” the other). This remains the case in the new measure, since the latter simply renders explicit what is implicit in its predecessor. Accordingly, although the two things in this new measure are, as qualitative, *not* explicitly connected, they *are* explicitly related to

---

<sup>13</sup> This is not to deny that the two quanta may be the same, but in each case, it is the specific quantum of *its* quality.



one another by their specific magnitudes. As Hegel puts it, “measure is thus the *immanent* quantitative relating of two qualities to each other” (SL 295 / LS 379).

This measure is, more precisely, a *single* measure —“*ein Maß*” (SL 288 / LS 375)— that consists *in* a quantitative relation between qualities. Moreover, since each side of this relation is the “specific magnitude” of a quality, each is a measure in its own right (SL 294 / LS 379). The new measure we are considering is thus one measure that is a relation between two measures.

Now, as we know, a measure as such contains a quantum in two senses: once as the measure itself —as the quantum that is specific to, and sustains, the quality of the thing— and once as an immediate, “external” quantum that can change (and exceed the measure of the thing). Accordingly, the two quanta in the new measure must also be both kinds of quantum. In Hegel’s words, “the quantum is in its double being [*Doppelsein*] external and specific, so that each of the distinct quantities has this double determination in it and is at the same time inextricably interwoven with the other” (SL 294 / LS 379). Each, therefore, must be a merely external, changeable quantum in relation to another such quantum, but each must also be a specific quantum that belongs specifically to this quality rather than that. Hegel argues that this requires the new measure to take *three* different forms, depending on which aspect of the measure is more to the fore.

As just noted, each quality in the new measure has a quantum that belongs specifically to it (and so each has its own measure). Initially, however, this must itself be merely some simple, *immediate* quantum that is attached to the quality: as Hegel puts it, the two sides in the relation are “taken at first simply as determinacies of magnitude [*Größbestimmtheiten*]” (SL 295 / LS 380). The new measure thus consists first in the relation between these magnitudes. It is a definite, fixed relation between them, because it has a determinate character that makes it the measure it is; yet the two quanta in the relation, as simple, immediate *quanta*, are also inherently *changeable*. The distinctive “determination of the measure” (*Maßbestimmung*) thus resides in a fixed relation, or *direct ratio*, between two changeable quanta: so, as one increases, the measure requires the other to increase by a proportional amount<sup>14</sup>. As

---

<sup>14</sup> For the term “*Maßbestimmung*”, see SL 294 / LS 379.

an example of this measure, Hegel points to *velocity*, in which a certain quantum of space is traversed in a given time: say, two metres per second. The distance travelled can increase from two to four metres, but the measure is preserved insofar as the direct ratio between distance and time –the velocity– is preserved: so four metres are traversed in two seconds (see *SL* 295-7 / *LS* 380-2)<sup>15</sup>.

Velocity might seem to be a purely arbitrary relation between distance and time, but in fact it combines the two aspects of measure noted above. The magnitudes of the distance and time are, indeed, simply given, and so arbitrary, and the velocity could just as easily have been another. Yet the velocity is the *measure* of a certain (uniform rectilinear) motion, and each magnitude, as a moment of that measure, is *specific* to its quality and stands in a fixed relation to its counterpart (even as it changes). So, the velocity –two metres per second– is preserved as the distance and time increase.

Yet the two sides of the new measure must be more clearly differentiated from one another than this, since their relation must also render explicit the *difference* within measure between the measure itself and the mere quantum. A measure as such differs from a mere quantum by constituting quality –by *being qualitative*. The new measure, however, is explicitly the relation between the *quanta* of two qualities. The difference between a measure and a mere quantum can manifest itself in the new measure, therefore, only if one of the quanta in the relation is qualitative as a *quantum*.

What, though, can this mean? How can a quantum be qualitative as a quantum? We learn how at the end of the logic of quantity: for there, just before the transition to measure, the quantum proves to be explicitly qualitative by raising itself to a *power* of itself. In being multiplied by itself –for example,  $3 \times 3$ – a quantum relates immediately *to itself*. Furthermore, it also relates to itself in the new quantum that it becomes: for the latter –in our case 9– is its *own* product. A quantum raised to a power of itself thus exhibits as a *quantum* the distinctive *quality* of self-relation or

---

<sup>15</sup> Note that space (or distance) and time are regarded here as *qualities* whose quanta stand in a certain relation (*SL* 295 / *LS* 380). In the philosophy of nature, however, the “quality” of space is itself understood to be “pure *quantity*” (*EN* 29 / *ENP* 42 [§254 Remark]).

“being-for-self” (*Fürsichsein*)<sup>16</sup>. In the new measure the quantum that is explicitly qualitative as a quantum must, therefore, be one that is *squared*. This yields the second form of the new measure.

Hegel's example is Galileo's law of falling bodies, according to which distance is proportional to the *square* of the time, or (as Hegel expresses it)  $s = at^2$  (SL 296 / LS 381). The distance and the time needed to traverse it are both changeable quanta, but, as in the case of simple velocity, their relation to one another is fixed. In this case, however, to calculate the distance travelled in an increased time—in two seconds, rather than one—the initial distance-per-second is multiplied not just by the new time, but by the square of the new time. So, as Hegel explains in an addition to his *Encyclopaedia Philosophy of Nature*, if “the body falls a little more than 15 feet in the first second”, “in two seconds, the body falls, not twice but four times the distance, i.e. 60 feet; in three seconds it falls 9 x 15 feet, and so on” (EN 60 / ENP 79 [§267 Addition])<sup>17</sup>. This relation between distance and the square of the time does not characterise all movement, but it is the distinctive measure of freely falling, and thereby uniformly accelerating, bodies (on a planet or moon); and Hegel claims that it is *logically necessary* that there be a measure with this form.

The new measure that has arisen at this point in the *Logic* thus takes the form of two distinct relations between quanta. Yet Hegel argues that it must also take the form of a third relation, in which, indeed, this new measure is most fully realised. This third relation renders explicit the fact that the measure is a relation between *two measures*. The two sides are thus both quanta raised to a power—though each is raised to a different power, and so “specified” in a different way, by the different quality to which it belongs. The example Hegel gives of this third form of the new measure is Kepler's third law of planetary motion: the principle that the squares of the orbital periods of any two planets are proportional to the cubes of their mean distances from the sun, or (in Hegel's expression)  $s^3 = at^2$  (SL 296 / LS 381)<sup>18</sup>. Once again, not all motion is subject to this law, but the law is a specific measure of

---

<sup>16</sup> See SL 278-9 / LS 359-361, and HOULGATE, 2022, vol. 2, pp. 202-205.

<sup>17</sup> See HOULGATE, 2005, pp. 138-144.

<sup>18</sup> See HOULGATE, 2005, pp. 147-153.

planetary motion, and it exemplifies a form of measure that, in Hegel's view, is made necessary logically by the nature of measure itself.

Hegel calls the measure we have been considering "the *realized measure*" (SL 295 / LS 380). This measure realizes itself most fully, however, only in the third of the three forms that it takes: for only in this case are the two measures related to one another *explicitly* as quanta that are "qualitatively determined" and so as *measures*. The "higher realization of the qualification of the quantitative", Hegel states, "is this: that both sides are related in higher determinations of powers (as is the case in  $s^3 = at^2$ )" (SL 296 / LS 381)<sup>19</sup>.

## V. Contingency in Measure

It can be tempting to admire the consistency of Hegel's derivation of categories in the *Logic*, but to wonder what the point of it all is. In Hegel's view, however, the point is very important. Logic shows not just that certain categories are conceivable, but that they –and the corresponding ways of being– are logically *necessary*. It does so by demonstrating that they are inherent in thought –and being– itself; and it does this by rendering explicit what is implicit in the category of pure being and the subsequent categories that arise. The logic of measure thus shows that certain forms of measure belong of necessity to the very fabric of being. The occurrence of these forms of measure in *nature* is then confirmed by the examples that Hegel provides<sup>20</sup>.

Hegel's logic of measure is thus not just a "reconstruction" of concepts from the history of philosophy or science<sup>21</sup>. It is a positive metaphysics that discloses the measures there must be in the world. This in turn means that, for speculative philosophy, certain forms of motion and the laws that govern them are not just contingent but exemplify being's very own measures. This, however, is not to deny

---

<sup>19</sup> Hegel calls the square and cube "higher" powers because he considers  $s$  and  $t$  on their own to be in the first power. – It is clear from Hegel's account of the realized measure that his interest in Galileo and Kepler arises not just from their importance for science but from the fact that their laws express necessary measures (see SL 297-8 / LS 382-3). On the relative significance of Kepler and Newton, in Hegel's view, see HOULGATE, 2005, pp. 155-156.

<sup>20</sup> In speculative logic these are just examples, but in the philosophy of nature Hegel argues that they are themselves made necessary by the logic of nature (that is, of space and time). See SL 296-7 / LS 381-2, and EN 57-9, 66-71 / ENP 75-8, 86-93 [§§267 Remark, 270 Remark].

<sup>21</sup> See, by contrast, DE BOER, 2010, pp. 40-41.

that there is *contingency* in the world. Indeed, Hegel argues that such contingency is actually an integral feature of measure itself.

It has been noted that in a measure the quantum has a dual character, or “double being” (*Doppelsein*) (SL 294 / LS 379): it is, on the one hand, a mere quantum and, on the other, a quantum that is specific to a certain quality (and thus the measure of the thing concerned). This dual character is evident in the fact that the very first measure is a quantum that sets a limit to the changes it can undergo as a mere quantum; and it becomes explicit in the relation between, first, the rule and the quantum and, second, the specifying measure and the quantum. As we have just seen, this dual character also manifests itself in the new “realized” measure by requiring the latter to take three forms: the relation between two quanta, the relation between a quantum and a power-determination, and the relation between two power-determinations. The dual character, however, also manifests itself in the fact that the last two relations themselves coincide with relations between *simple, given quanta*; and it is this fact that places *contingency* at the heart of measure.

A simple quantum is by its nature contingent, since it is simply and immediately what it is and could just as well be different; there is thus contingency in the fact that there is *this* much water, rather than that much, in the sea. There is also contingency in the fact that something has its measure in *this* immediate quantum — that water boils at 100° C, rather than 60° C— and the fact that the first form of realized measure, velocity, has *this* magnitude. These measures, as *measures*, are logically necessary; but they necessarily contain contingency, because the quanta they involve must be immediately given and thus be beyond explanation by logic. This is not, of course, to deny that natural science might be able to explain why water boils at 100° C or an object travels at a certain speed, but logic alone cannot do so<sup>22</sup>.

Now logic, as we have seen, requires the realized measure to take two forms beyond that exemplified by velocity. In these forms, however, the quanta concerned are not just immediate, and so contingent, but one has, or both have, a character that is made necessary by the logic of quantity. In the “Galilean” realized measure one quantum is thus a power-determination, and in the “Keplerian” measure both quanta

---

<sup>22</sup> On the limits of philosophy with respect to nature, see EN 23, 62 / ENP 35, 82 [§§250 Remark, 268 Addition], and HOULGATE, 2005, p. 112-115.

are. The “Keplerian” measure, therefore, is explicitly the relation between two specifying quanta, or *measures*, rather than between two merely immediate, contingent quanta.

Yet a measure as such is both a measure and an immediate quantum *at the same time*. This must therefore be the case in both the last two forms of realized measure. One might think that such immediacy can be found in the particular powers to which quanta are raised in those measures, but Hegel argues in the philosophy of nature that these powers are themselves necessary, so I will leave them to one side here<sup>23</sup>. There is, however, immediacy and contingency in those measures in another sense: for each power is itself the power *of* an immediate quantum. These immediate quanta are represented in the laws that exemplify the two measures by *s* and *t*, that is, distance and time; any power *of* *s* and *t* must, therefore, also be an immediate quantum, and, accordingly, the measure itself — $s = at^2$  or  $s^3 = at^2$ — must be a direct ratio between such quanta. This ratio in turn must have an exponent that is found by dividing one side of the ratio by the other, and this exponent is the ineliminable element of contingent immediacy in the realized measure. It is what Hegel calls the “empirical coefficient” in such a measure and it is represented in his expressions of the two laws of motion by *a* (SL 300 / LS 386).

Note that this “coefficient” is not only a function of *s* and *t*, but also the immediate quantitative determinacy *of the measure*: it is the quantum that gives the measure its distinctive empirical character. As such, it is the moment of fixed immediacy or “*being-for-self*” in the measure that limits the change of *s* and *t* (SL 300 / LS 386) —though, of course, it can itself change and so give rise to a different empirical measure. The change of *s* and *t* is thus limited in two ways by the two aspects of the measure. On the one hand, it is limited by the logical form of the measure: so in the “Galilean” measure, the distance travelled by a falling body must be proportional to the *square* of the time that has passed, or  $s = t^2$ . On the other hand, it is also limited by the “empirical coefficient” in the measure: so,  $s = a \times t^2$  (where *a* is the distance the body falls in the first unit of time).

---

<sup>23</sup> See HOULGATE, 2005, pp. 141-142, 150-153.

Freely falling bodies thus always fall in accordance with Galileo's law, but their rate of fall is also governed by a particular *number* that is not determined by the logic of measure and so, from the point of view of speculative philosophy, is *immediate* and *contingent*. In the philosophy of nature Hegel reminds us that, leaving aside the effects of air resistance, bodies on the same planet fall at the same rate (see *EN 60 / ENP 79* [§267 Addition]). Their rate of fall may *differ*, however, from planet to planet and moon to moon: the same body in the same initial unit of time may fall a different distance on a different planet. The ground of the distinctive immediacy determining the way bodies fall thus lies in the terrestrial (or lunar) body to which they belong<sup>24</sup>.

A similar empirical coefficient governs the movement of the planets in our solar system. Each planet lies at a different mean distance from the sun and has a different orbital period; but in each case the cube of the distance is proportional to the square of the period, and in each case the exponent of the direct ratio between the two sides is the same, namely approximately twenty-five<sup>25</sup>. Planets belonging to a different solar system will also obey Kepler's third law (unless contingencies in the system intervene), and the ratio between the cubes of their mean distances from their sun to the squares of their orbital periods –when these are converted into simple numbers– will also be governed by an exponent; but the numerical value of that exponent may differ from that of our solar system.

## VI. Conclusion

The various measures examined by Hegel are exemplified by very different natural phenomena: specific heat, the laws of gravitational motion, and specific gravity. Yet Hegel is not claiming that there is a necessary *natural* connection between these phenomena, or that one gives rise to the other in nature. His claim is that implicit in the logical structure of each measure exemplified by such a

---

<sup>24</sup> The surface gravity on the Moon, for example, is 0.16 of that on Earth, and on Mars it is 0.38. See SPARROW, 2006, pp. 72, 88.

<sup>25</sup> The mean distance of Mars from the sun is 227.9 million kilometres and its orbital period is 687 earth days. If one divides the cube of the former (omitting "million") by the square of the latter, the result is 25.079. The mean distance of Jupiter from the sun is 778.3 million kilometres and its orbital period is 11.86 earth years or c. 4329 earth days. In this case, the cube of the former (omitting "million") divided by the square of the latter yields the result, 25.158. See SPARROW, 2006, pp. 88, 140.

phenomenon is the logical structure of a new measure, and that one measure thus makes another necessary *logically*. It is the intrinsic logic of measure, therefore, that generates the sequence of measures that Hegel discusses.

Measure is initially the immediate *unity* of a quantum (or range of quanta) with a quality. This measure, however, also contains the *difference* between itself and a thing's quantum by setting a limit to the latter beyond which the thing ceases to be. When this difference is rendered explicit, two new forms of measure are generated. In the first the measure relates, as a mere *quantum*, to another quantum by providing the unit of which the other is the amount. In the second the measure relates, as a specifying measure, to another quantum by limiting the changes that the latter can bring about in it.

The mere quantum in this latter relation is, however, itself implicitly qualitative, since, as a *quantum*, it is implicitly the measure of the thing to which it belongs. This points logically to a new, "realized" measure in which both sides have an explicit and distinct quality but are related by their quanta. Those quanta in turn are, in the first form of realized measure, mere quanta (for example, in simple velocity); but then, in the other two forms, at least one of them is an explicitly *qualitative* quantum, namely one that is raised to a *power* of itself. The second and third forms of realized measure are thus relations, respectively, between a quantum and a power-determination and between two power-determinations. Each of these relations, however, coincides with a direct ratio between two mere quanta, and the realized measure thereby proves to be a relation between, or unity of, two different *relations* between the quanta concerned.

This leads logically to the "real measure", in which one measure is the relation between two relations which, in their initial *immediacy*, are *both direct ratios* (such as densities). The real measure is thus initially exemplified by specific gravity, which is the relation between a thing's density and a reference density (such as that of water) (see SL 302-4 / LS 388-91).

The subsequent development of measure leads via further complex measures, such as "the nodal line", to the transition to essence. That development is too detailed to summarise here. What needs to be borne in mind, however, is that it continues to be guided by the *logic* of measure, rather than the natural phenomena



that, in Hegel's view, exemplify each measure. It is certainly tempting to think that Hegel considers various measures, only because they were the subject of contemporary scientific concern. In truth, however, he considers all measures because the logic of measure requires him to. This logic is one to which Kant and Spinoza were both blind, but in Hegel's view it is at work in both thought and being. It determines that we *think* about measures in certain ways (though such thought needs time and history to become fully explicit), and it also determines that there *be* certain measures in the world. It is thus thanks –in part– to the logic of measure that our world is as it is.

## Bibliography

### Abbreviations

*EL* HEGEL, G.W.F. (1991), *The Encyclopaedia Logic (with the Zusätze). Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*. Trans. T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

*EN* HEGEL, G.W.F. (1970), *Philosophy of Nature. Being Part Two of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences (1830)*. Trans. A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press.

*ENP* HEGEL, G.W.F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie. Mit den mündlichen Zusätzen*. Ed. E. Moldenhauer and K.M. Michel. *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 9. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

*EWL* HEGEL, G.W.F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*. Ed. E. Moldenhauer and K.M. Michel. *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

*LS* HEGEL, G.W.F. (2008), *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik. Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*. Ed. H.-J. Gawoll. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

*SL* HEGEL, G.W.F. (2010). *The Science of Logic*, Trans. and ed. G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

WLS HEGEL, G.W.F. (1999), *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik. Erstes Buch: Das Sein (1812)*. Ed. H.-J. Gawoll. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

**Other works cited**

BURBIDGE, J. (2006), *The Logic of Hegel's Logic. An Introduction*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.

DE BOER, K. (2010), *On Hegel. The Sway of the Negative*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.

HOULGATE, S. (2005). *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*, Oxford: Blackwell.

HOULGATE, S. (2006). *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press.

HOULGATE, S. (2022). *Hegel on Being*, 2 vols, London: Bloomsbury.

KRUCK, G. (2014). "Von quantitativ-qualitativen Verhältnissen zum entwickelten Fürsichsein als Begriff des Maßes", in *Hegel – 200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Ed. A.F. Koch, F. Schick, K. Vieweg, and C. Wirsing, Hamburg: Felix Meiner Verlag, pp. 123-37.

RUSCHIG, U. (1997). *Hegels Logik und die Chemie. Fortlaufender Kommentar zum "realen Maß"*, Bonn: Bouvier Verlag.

SPARROW, G. (2006). *The Planets*, London: Quercus.

# A Ciência da lógica como ciência dos processos<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-12>

Michela Bordignon

Universidade Federal do ABC

[michela.bordignon@ufabc.edu.br](mailto:michela.bordignon@ufabc.edu.br)

## Resumo

O objetivo deste texto é analisar como a noção hegeliana de universal concreto poderia contribuir para o debate sobre a definição da noção de processo. Na primeira parte, mostrarei que o universal concreto é resultado da crítica do mito da substância apresentada na dialética da substancialidade, causalidade e ação recíproca. Na segunda parte, explicarei por que a própria noção de processo pode ser explicada por meio da dialética da universalidade, particularidade e singularidade, cujo resultado é a concepção hegeliana da universalidade concreta. A tese central do texto é a de que a estrutura da universalidade concreta pode ser considerada a forma lógica e ontológica mínima do que é um processo.

Em seu livro intitulado *Approaching Hegel's logic obliquely*, Angélica Nuzzo apresenta uma leitura da lógica de Hegel como uma lógica dos processos. Na introdução do texto, Nuzzo afirma: "Este trabalho se propõe a ver a lógica de Hegel como o que chamo de 'lógica da transformação' ou 'lógica dos processos transformativos'" (NUZZO, 2018, p. XIII). Para ela, todo o sistema lógico hegeliano tem natureza eminentemente processual. Seguindo a linha de pensamento de Nuzzo, meu objetivo é situar a noção processual das categorias lógicas de Hegel no debate contemporâneo acerca da metafísica dos processos.

O debate acerca da metafísica dos processos começou com a consideração do fato de que a metafísica da substância tem sido considerada, na tradição filosófica ocidental, como o principal paradigma metafísico. De acordo com este paradigma, a realidade corresponde a um conjunto de indivíduos independentes

---

<sup>1</sup> Neste texto retomo e desenvolvo algumas partes das seguintes publicações BORDIGNON 2020a; 2020b; 2021.

entre si, que são definidos individualmente por suas diferentes propriedades fixas, igualmente independentes, externas umas em relação às outras e caracterizadas em geral de modo atemporal. Uma das principais questões levantadas pelos filósofos dos processos é a de que a metafísica da substância não dá conta do modo como experienciamos o mundo, como algo em permanente mudança no qual cada indivíduo é caracterizado por diferentes propriedades dinâmicas entrelaçadas entre si. No livro *Process Philosophy* (2000), Nicholas Rescher escreve o seguinte: "Desde a época de Aristóteles, a metafísica ocidental teve um viés acentuado a favor das coisas. A insistência de Aristóteles na centralidade metafísica de objetos ostensivamente indicáveis [...] causou um impacto duradouro e de largo alcance. De fato, não é exagero dizer que a visão aristotélica da primazia da substância e de suas ramificações (ver *Metafísica IV, 2, 1003b6-11*) [...] provou ser decisiva para grande parte da filosofia ocidental. No entanto, uma outra linha alternativa de pensamento também estava presente desde os primeiros tempos. Afinal, o foco nas coisas físicas perduráveis como existentes na natureza diminui as reivindicações igualmente boas de uma outra categoria ontológica, a saber: processos, eventos, ocorrências" (RESCHER, 2000, p. 4).

No debate metafísico contemporâneo, as metafísicas dos processos representam uma tentativa de explicitar os limites do paradigma filosófico da substância e de trabalhar dentro de um paradigma alternativo capaz de dar conta dos aspectos da realidade que não são explicáveis ou reconduzíveis aos esquemas conceituais do *substance based thinking* (pensamento baseado na substância). A ideia central das metafísicas dos processos é que o ser é dinâmico e que essa natureza dinâmica deve constituir o foco principal de qualquer explicação filosófica abrangente da realidade e de nosso lugar nela.

As metafísicas dos processos reconhecem em Hegel um dos antecessores dessa abordagem filosófica. Nicholas Rescher, por exemplo, em seu livro *Process Metaphysics* (1996), explica em que sentido Hegel pode ser considerado um dos mais importantes metafísicos dos processos na história da filosofia ocidental: "Hegel é ilustre entre os pensadores dos processos, porque o desenvolvimento histórico, seja da natureza ou do pensamento, está no centro da sua filosofia. Para Hegel, o que quer que exista no mundo da realidade ou das ideias nunca é um objeto

estável, mas um item processual que está em trânsito e não pode ser entendido adequadamente por suas propriedades estáveis ou como uma sucessão de estados estáveis, uma questão de agora isso, agora aquilo. É um processo, um item constantemente remodelado em um processo de desenvolvimento contínuo através da operação de uma dialética que combina continuamente opostos conflitantes em uma fusão unitária, mas inerentemente instável. A mudança histórica é onipresente. Para Hegel, o real em todas as suas dimensões pode ser entendido e explicado apenas em termos processuais" (RESCHER, 1996, 13).

Da mesma forma, Johanna Seibt, em seu artigo intitulado *Process Ontology* (2005), analisa aspectos da ontologia de Hegel, a fim de destacar algumas características de uma abordagem ontológica baseada na noção de processo: "Segundo Hegel, a realidade é a autorrealização de um sistema de estruturas em transição. Hegel chama essas estruturas em transição de "*Begriffe*", mas não são conceitos ou representações. Os *Begriffe* não são entidades mentais nem físicas *per se*, mas *ocorrem como* entidades de todos os tipos: mental, físico, social, simbólico, cultural." (SEIBT, 2005, 10)

Tanto Rescher quanto Seibt apresentam uma interpretação de Hegel como filósofo dos processos com base nas noções de *dialética* e de *conceito* [*Begriff*]. Segundo esses autores, ambas as noções indicam certo tipo de estrutura dinâmica. A dialética é a forma pela qual diferentes tipos de estruturas ou diferentes tipos de conceitos são determinados. Na mesma direção, a palavra *Begriff* não é usada segundo o significado comum dessa noção. Longe de terem um estatuto puramente mental, os *conceitos* seriam estruturas dinâmicas que caracterizam a forma como as entidades lógicas, naturais e culturais são determinadas e correspondem, nesse sentido, a estruturas dialéticas que têm um valor tanto ontológico quanto epistemológico.

Todavia, esses dois autores não olham para o significado mais técnico da palavra *Begriff* encontrado na terceira parte da *Ciência da lógica*, que é particularmente relevante se quisermos situar o pensamento de Hegel no debate contemporâneo sobre a filosofia dos processos. Basta considerar a famosa afirmação de Hegel no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, segundo a qual devemos "exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente,

como sujeito" (HEGEL, 2018, p. 32). Esse mote encontra a sua efetivação na passagem da doutrina da essência para a doutrina do conceito, na qual o absoluto, enquanto substância, causalidade e ação recíproca, passa a se articular de acordo com a estrutura autodeterminante que caracteriza a subjetividade, que é, antes de tudo, a dialética do conceito [*Begriff*]. Dizer que o absoluto, o verdadeiro e a realidade efetiva têm que ser entendidos como conceito significa, portanto, algo bem diferente da visão idealista muitas vezes atribuída a Hegel. Na verdade, a palavra 'conceito' e a dialética que o caracteriza na terceira parte da lógica hegeliana —a dialética da subjetividade— são uma tentativa de dar voz a dinâmicas complexas da realidade indicadas pelo próprio Hegel por meio das noções de *desenvolvimento* e *autodeterminação*. Nesse sentido, a minha hipótese é que podemos encontrar, nessa terceira parte da lógica, o ápice e a fundação de um caminho programático que perpassa toda a filosofia hegeliana: a tentativa de elaborar uma concepção processual de tudo o que não se coloca contra, mas além de qualquer tipo de explicação filosófica meramente substancialista da realidade. E, quando falo de ápice e de fundação, me refiro à possibilidade de reconhecer, precisamente na doutrina do conceito, a própria definição de processo que está na base desse projeto filosófico.

A consideração e o desdobramento dessa possibilidade é particularmente interessante e relevante se olharmos para o debate contemporâneo, porque uma das questões ainda abertas nas pesquisas acerca das metafísicas dos processos é a definição da noção de processo e a determinação da estrutura ontológica de tudo o que podemos chamar de processo.

Nesse texto, mostrarei como Hegel poderia contribuir para o debate sobre a definição da noção de processo por meio da noção de universal concreto. Mais especificamente:

a) na primeira parte, mostrarei que o universal concreto é resultado da crítica do mito da substância apresentada na dialética da substancialidade, causalidade e ação recíproca;

b) na segunda parte, explicarei por que a própria noção de processo pode ser explicada por meio da dialética da universalidade, particularidade e singularidade, cujo resultado é a concepção hegeliana da universalidade concreta.

A tese central do texto é a de que a estrutura da universalidade concreta pode ser considerada a forma lógica e ontológica mínima do que é um processo.

### **Além do mito da substância rumo à universalidade concreta**

As pesquisas sobre a metafísica dos processos comumente caminham em duas direções especulares e complementares. A primeira é uma análise negativa que visa minar o chamado mito da substância, ou seja, a tese segundo a qual as entidades fundamentais que compõem a realidade são substâncias, indivíduos, coisas, objetos fixos e estáveis. A segunda direção é de tipo positivo e visa a articulação de uma teoria metafísica cujas categorias básicas são revistas à luz de uma consideração dinâmica e processual da realidade. Na minha interpretação, Hegel, como um filósofo dos processos, realiza o primeiro movimento crítico na dialética da substancialidade, causalidade e ação recíproca. Creio que podemos interpretar essa dialética como uma crítica imanente do mito da substância.

Nesta parte da lógica, Hegel mostra, antes de tudo, que a substância e os acidentes só subsistem na relação intrínseca e imanente entre si: a substância se põe necessariamente em seus acidentes, e os acidentes nada mais são do que a autoposição da própria substância. Nesse desdobramento de si mesma, a substância nega necessariamente a si mesma, porque os acidentes são o outro da substância. Ao mesmo tempo, na manifestação da substância em seus acidentes, a substância é necessariamente idêntica a si mesma, porque os acidentes são o que é posto pela própria substância. Hegel chama essa atividade da substância de "actuosidade [*Actuosität*]", que corresponde ao surgimento silencioso da substância em si mesma nos seus acidentes.

Hegel desenvolve assim uma análise crítica da distinção tradicional entre substância e acidentes. Ele se refere inicialmente à concepção da substância como substrato, isto é, uma identidade indeterminada na qual os acidentes simplesmente se alternam em seu vir e deixar de ser. Essa alternância de acidentes, no entanto, mostra que eles nada mais são do que a manifestação da própria substância e que a substância nada mais é do que o vir e deixar de ser dos acidentes. Nesse sentido, a noção de uma substância separada dos acidentes é substituída por uma noção de

substância que tem sua realização efetiva na dinâmica do vir e deixar de ser dos próprios acidentes. O resultado dessa dialética é uma substância que, ao se referir a si mesma, nega a si mesma e, neste processo negativo, realiza sua natureza concreta e verdadeira. Isso permite que tanto a substancialidade quanto a accidentalidade ganhem uma subsistência em que cada uma age sobre a outra como potência real determinada, ou seja, como substâncias causais. Por meio dessa dialética, portanto, a única substância que se põe em seus acidentes acaba se re-articulando na dialética da pluralidade de substâncias que se relacionam por meio de relações causais<sup>2</sup>.

Podemos interpretar a dialética da relação de substancialidade como a crítica imanente de Hegel ao *substance-based thinking*, ou seja, àquele paradigma de pensamento cuja entidade primariamente existente é uma única substância que fundamenta tudo o que existe. Isso é relevante para a crítica da metafísica da substância, que é uma parte essencial do trabalho que os filósofos dos processos devem fazer. No entanto, a maior parte das metafísicas da substância criticadas pelos filósofos dos processos não se baseia em uma única substância, e sim em uma pluralidade de substâncias, como na proposta filosófica de Aristóteles.

A dialética da causalidade de Hegel, que segue sua análise da substancialidade, pode contribuir precisamente para esse objetivo crítico. O resultado dessa dialética é a última determinação da doutrina da essência, ou seja, a da ação recíproca entre causa e efeito, na qual encontramos a interação de substâncias que não são mais substâncias propriamente ditas. Nessa dinâmica, cada substância se torna, de fato, uma substância que é ao mesmo tempo passiva e ativa, ou seja, uma substância determinante e determinada. Portanto, cada uma é tanto causa quanto efeito. Assim, o ser como um todo acaba por se articular como uma série de processos causais que estão em uma relação de codeterminação mútua. Essa relação de reciprocidade transforma a substancialidade inicial, que era fixa e independente diante de seus acidentes, em uma substancialidade que é causa e efeito de si mesma, ou seja, em uma substancialidade que se articula por meio de

---

<sup>2</sup> Para uma análise sistemática da dialética da substancialidade, cf. HAGEN, 2016, IBER, 2003, MICHELINI, 2004, ORSINI, 2018.



uma dinâmica de autodeterminação, ou, como diria Hegel, em uma substância que não é apenas substância, mas também sujeito.

O caráter autodeterminante imanente à noção de substancialidade de Hegel corresponde ao caráter processual imanente à própria substância. Para Hegel, é por causa dessa processualidade que a substância, longe de ser redutível a uma essência fixa, independente e eterna, acaba sendo constitutivamente dinâmica. De fato, esse processo de determinação imanente à substância, que a torna uma substância processual e autodeterminante, é o que gera a dialética do conceito, que Hegel define também usando a noção de *desenvolvimento* [*Entwicklung*].

É precisamente por meio dessa dialética que Hegel realiza a passagem de uma concepção do absoluto, a saber, de uma concepção do verdadeiro como substância, para uma concepção do verdadeiro como sujeito. Se quisermos usar uma terminologia contemporânea, poderíamos dizer que, por meio da dialética da substancialidade, causalidade e ação recíproca, Hegel realiza a passagem de uma metafísica da substância para uma metafísica dos processos, porque força o pensador que assume o paradigma da substância a endossar uma concepção processual da realidade como um todo. Essa concepção processual é aquela desdobrada na dialética do conceito, com base no caráter autodeterminante dessa estrutura lógica. Em sua forma mais básica, tal dialética se manifesta na dialética da universalidade, particularidade e singularidade, cujo resultado é a noção de universalidade concreta.

Creio, portanto, que podemos passar ao segundo movimento, agora construtivo e positivo, de Hegel como filósofo dos processos: a articulação de uma metafísica dos processos que oferece, antes de tudo, um tratamento filosófico da noção de processo, na dialética da universalidade como universalidade concreta.

### **A forma ontológica dos processos e a universalidade concreta**

A ideia de definir a noção de processo através da noção de universalidade não é nova no debate acerca da metafísica dos processos. Uma das estratégias para resolver o problema da definição de processo nesse debate é justamente a possibilidade de definir o que é um processo por meio da noção de universal. A

universalidade em questão não é abstrata e formal, e sim uma universalidade concreta. Por exemplo, Shield afirma que: "Cada processo efetivo é inerentemente um 'universal concreto', pois é *ao mesmo tempo* a instanciação concreta, ou a instanciação relativa ao contexto de uma operação ou maneira de operar programática, e uma instância de um tipo [type] capaz de ser repetida por outros processos" (SHIELDS, 2004, p. 137).

Seguindo uma linha de pensamento semelhante, Nicholas Rescher afirma que "os universais podem ser conceituados como características estruturais dos processos" (RESCHER, 1996, p. 73). Seibt, nesse mesmo sentido, afirma que "diz-se eles [processos] são tanto instâncias quanto têm instanciações, são uma espécie de sequência ou estrutura dinâmica assim como eles têm tais estruturas – em resumo, são tokens e types ao mesmo tempo", ou seja, o processo é tanto um universal quanto suas instanciações (SEIBT, 2004, p. 117). Curiosamente, Seibt também acrescenta que: "Esses processos, *de fato*, são capazes de cumprir as funções lógicas dos assim chamados 'tokens' e 'types' [...]. Somente dentro de uma abordagem dialética pode-se afirmar que os processos são tanto tokens quanto types, isto é, que eles são, segundo o modelo de um *Begriff* hegeliano, tokens de *si mesmos* ou de *suas auto-instanciações*" (SEIBT, 2004, pp. 117-118).

Para demonstrar como a noção de universalidade e, mais especificamente, de universalidade concreta pode ser usada para definir o que é um processo, vou me referir à explicação que Rescher oferece da noção de universal no livro *Process Metaphysics* e explicitarei sua referência à noção hegeliana de universalidade concreta<sup>3</sup>. Em um primeiro momento, apresentarei as vantagens dessa solução para definir a estrutura mínima do que é um processo. No segundo, explicarei em que sentido uma leitura aprofundada da dialética da universalidade, particularidade e singularidade pode fornecer justificativas mais sólidas para essa proposta no contexto do debate contemporâneo sobre a metafísica dos processos.

Sem dúvida, a ideia de universalidade usada para definir a noção de processo não pode ser a clássica. Os universais não são concebidos como uma propriedade ou um aspecto comum das coisas, e sim como um *modus operandi* das coisas, ou

---

<sup>3</sup> Para uma análise sistemática da dialética de universalidade, particularidade e singularidade, cf. IBER 2002; SANS 2004; TRISOKKAS 2009; WINFIELD 2006.

como um modo de funcionamento das coisas, a saber, o processo pelo qual uma coisa realiza o que é. Tudo o que existe, portanto, é o que é não porque instancia naquilo que é algo que compartilha com outras coisas, e sim porque exhibe algo de comum naquilo que faz, isto é, no modo como funciona, no modo como se determina.

Nesta linha de pensamento, os universais são *pattern* (padrões) replicáveis que podemos encontrar em diferentes entidades singulares; é, por isso, que podemos reconhecer essas estruturas dinâmicas na realidade. Essa capacidade de reconhecer a replicação de um *pattern* nos permite também desconsiderar as especificidades da instanciação de cada um deles para destacar a estrutura geral do *pattern* em si. Assim, podemos falar do *pattern*, ou melhor, do universal, como algo abstrato. Mas a nossa capacidade de abstrair os universais não implica que os universais sejam, em si mesmos, abstrações, ou, mais explicitamente, construções da nossa atividade mental. Pelo contrário, é somente a partir das instanciações de um universal que conseguimos individuar a estrutura comum que o caracteriza. Nesse sentido, Rescher afirma que, num sentido bem próximo à crítica hegeliana à noção de universal abstrato (que iremos apresentar adiante), o pensamento abstrato dos universais não produz os próprios universais, mas os pressupõe como algo que está presente na realidade concreta: “A estrutura, embora repetível e abstraível, não é em si uma mera abstração; em sua própria natureza, é uma característica que um item concreto exhibe concretamente. A abstração não cria estrutura, mas a pressupõe” (RESCHER, 1996, p. 71).

A referência a Hegel se torna explícita, na verdade, quando Rescher cita a noção hegeliana de universal concreto para explicar os universais como *modus operandi* instanciados na realidade concreta. De fato, Rescher nota que, no pensamento hegeliano, o universal seria reconduzível não tanto a uma forma incorporada numa coisa singular, mas a uma norma a ser realizada pela coisa – precisamente de forma processual – para se tornar aquilo que ela propriamente é.

Nesse sentido, o universal está presente de modo imanente no singular, ou, poderíamos dizer, o universal é a norma interna a cada particular, e essa norma orienta a maneira pela qual o particular se determina para realizar o que Hegel definiria como o conceito daquele singular. O próprio Rescher, na parte inicial do texto, refere-se à noção hegeliana de conceito [*Begriff*] para mostrar como Hegel

oferece um *insight* fundamental para abordar o problema dos universais no debate interno à metafísica dos processos: “A idéia de conceito [*Begriff*] é central no pensamento de Hegel, mas os conceitos ou os universais de Hegel não são meras abstrações existentes em um reino platônico estático e des-orientado do mundo, ou seja, o reino de puras formas imateriais. Eles [os conceitos] são inerentemente ativos e buscam uma realização concreta na singularidade [*Einzelheit*], para existir como particulares no pensamento e para o pensamento. [...] Para Hegel, o próprio mundo material é de alguma forma o produto de uma dialética ontológica impulsionada por uma dinâmica interna de ideias. O que agora é crucial não é a ordem idealizada, mas o processo, ou, melhor, aquela variedade (um tanto misteriosa) de processos através dos quais a ordem idealizada alcança uma concretização na natureza” (RESCHER, 1996, p. 13).

O universal é, assim, uma estrutura dinâmica, ou melhor, uma estrutura processual, que cada entidade singular exhibe concretamente porque se articula e se determina de acordo com ela. O particular tem em si mesmo aquela estrutura, ele é aquela própria estrutura porque é desenvolvendo aquela estrutura que cada particular desdobra a sua própria determinidade constitutiva.

Até aqui, com Rescher, expliquei em que sentido processos podem ser definidos como universais concretos e por que o singular é a realização concreta do universal. Falta ainda explicar em que sentido o universal é necessariamente, como Rescher gostaria de mostrar, um universal concreto; ou seja, em que sentido o universal não tem nenhuma subsistência como universal abstrato e deve necessariamente encontrar sua realização efetiva numa entidade singular. A esse respeito, Rescher escreve o seguinte: “Os processos, vistos abstratamente, são inerentemente estruturais e programáticos e, conseqüentemente, são universais e repetíveis. Ser um processo é ser um processo de um certo tipo estrutural, de uma certa constituição especificável. Aquilo que concretiza processos de uma determinada caracterização abstrata —um banho de chuva, por exemplo— é simplesmente a sua colocação espaço-temporal dentro da matriz mais ampla do processo natural, seu posicionamento por meio de realizações ou instanciações concretas no contexto da realidade. Portanto, uma instanciação particular de um processo é, por sua própria natureza, um universal concreto — qualquer processo

realmente ocorrente é *ao mesmo tempo* concreto (sempre relativo a um contexto específico) e universal (instancia um tipo [type])" (RESCHER, 1996, p. 74).

O ponto interessante, na passagem do texto citado, é que a noção de universal começa a convergir com a noção de processo. Os universais são basicamente processos, e os processos são interpretados como funções, como programas implementados na realidade: "Processos, considerados abstratamente, –escreve Rescher– são inerentemente estruturais e programáticos e, conseqüentemente, universais e repetíveis" (RESCHER, 1996, p. 74). A partir dessa definição, Rescher esclarece em que sentido a universalidade se relaciona com a particularidade. O caráter específico do desenvolvimento concreto das estruturas programáticas chamadas de 'universais' depende da sua localização espaço-temporal, ou melhor, do contexto em que o 'programa universal' é implementado. Essa implementação implica que o universal –um *modus operandi* geral– se torne um universal concreto. É o contexto particular que faz com que uma dada estrutura universal se efetive como um universal concreto, dinâmico e processual.

De fato, comparando a concepção do universal concreto com a concepção platônica dos universais, Rescher escreve o seguinte: "E assim, na abordagem da filosofia dos processos, os universais são retirados do reino platônico para se tornarem características estruturais das maneiras pelas quais os processos do mundo se revelam. O recurso a uma abordagem processual é mais uma vez um dispositivo útil para a solução de problemas [...], eliminando várias camadas de complicação ontológica desnecessárias" (RESCHER, 1996, p. 74).

Nesse sentido, o universal se torna particular na medida em que é um universal configurado e articulado dentro de um contexto espaço-temporal específico, ou seja, na medida em que é implementado dentro de um determinado contexto natural, social, cultural, histórico, etc.

Essa releitura da noção hegeliana do universal concreto não é uma interpretação que se pretende próxima e completamente fiel à letra do texto de Hegel. Não obstante, é uma interpretação de Hegel que contribui de modo original ao debate contemporâneo sobre a metafísica dos processos, razão pela qual deve ser levada a sério. A pergunta que faço aqui não é tanto a respeito da adequação da leitura que Rescher faz da noção hegeliana de universal concreto. Mais interessante me parece

ser investigar, olhando para o debate contemporâneo, se o Hegel, a quem Rescher se refere, é um bom jogador no *team* dos metafísicos dos processos. Nesse sentido, meu objetivo é entender se, para além da relevância das ideias que Rescher nos apresenta, é possível encontrar um Hegel capaz de dar conta das questões fundamentais abordadas por Rescher olhando para a dialética do conceito no início do terceiro volume da lógica de Hegel. Algo que se confirma, em minha leitura, se partirmos da consideração dos limites internos da própria proposta de Rescher em relação à noção de universalidade concreta e de sua capacidade de dar conta da forma mínima do que é um processo.

A primeira coisa a se notar é que o tipo de universal apresentado por Rescher é particularizado de acordo com um determinado contexto espaço-temporal. Isso implica, antes de tudo, que o universal não é em si particular. É um universal que é, ao mesmo tempo, particular ou que se torna um universal concreto, de acordo com um contexto particular em que sua dada configuração estrutural está implementada.

Isso significa que a proposta de Rescher não aborda diretamente o problema tradicional da relação entre universalidade e particularidade, na qual

- 1) a relação tem como *relata* um universal e uma pluralidade de particulares;
- 2) a relação tem como base o fato de que o universal corresponde a uma característica comum atribuível aos vários particulares que ele subsume.

Existem duas maneiras de conceber essa relação. A primeira é aquela segundo a qual o universal e os particulares que ele subsume são distintos. Surge, então, o problema de pensar como os particulares participam da natureza do universal. Como nota Richard Winfield, essa maneira de conceber a relação entre universal e particular parece fechar todos os espaços necessários para darmos conta adequadamente da relação entre universalidade e particularidade: "O universal é algo que eles [os particulares] compartilham, embora sejam distintos. Como o universal pode estar neles e ainda não ser o que eles são? Parece que precisamos de um terceiro termo que os conecte. Por exemplo, seguindo Platão, consideramos a forma do homem e Sócrates. Para estabelecer uma conexão entre essa forma e Sócrates, parece que precisamos de algum intermediário, o chamado 'terceiro homem', que servirá de conexão. Mas então parece que precisamos de um padrão

adicional para determinar se esse terceiro termo realmente une o universal e o particular, porque ele mesmo é diferente dos dois" (WINFIELD, 2012, p. 209).

Se a universalidade e a particularidade são consideradas como dois pólos de uma relação, cada um dos quais tendo seu próprio status independente, é necessário identificar um elemento mediador para dar conta dessa relação. Obviamente, isso envolverá um problema incontornável: esse mesmo elemento mediador, não estando envolvido na natureza imanente dos dois pólos, sendo um terceiro em relação a eles e tendo ele mesmo um status independente, por sua vez, tornará necessária a individuação de outros dois elementos adicionais de mediação, um que o conecte ao primeiro pólo e um outro que o conecte ao segundo, e assim por diante *ad infinitum*.

A opção de conceber a relação entre universal e seus particulares pressupondo que os dois *relata* são distintos e separados parece, portanto, fechar o espaço para qualquer possibilidade de pensar uma relação propriamente dita entre os dois. A solução, assim, talvez seja a de revisar essa pressuposição, que corresponde à maneira comum de dar conta da conexão entre universalidade e particularidade. Dessa forma, trata-se de pensar a universalidade e a particularidade não a partir da autonomia e autossubsistência das duas, e sim como momentos de uma relação em que cada uma das duas categorias está envolvida de maneira imanente na estrutura da categoria oposta.

Essa é precisamente a direção da proposta de Rescher, que pensa os universais como universais concretos, isto é, como universais sempre particularizados dentro de um determinado contexto espaço-temporal. Trata-se de universais que podem existir como separados dessa particularização apenas na medida em que são o resultado de nossa reflexão que abstrai as próprias estruturas universais dos contextos em que elas estão implementadas.

Essa concepção do universal parece resolver o problema da concepção tradicional dos universais abstratos, ou seja, a necessidade de dar conta de como esses universais entram em relação com os seus particulares. A solução do problema é uma afirmação simples: os universais são sempre e necessariamente universais particularizados.

Mas essa nova maneira de pensar a relação entre universalidade e particularidade não é um simples pressuposto imediato, uma tese assumida e ainda não justificada, tanto quanto a tese à qual ela se opõe? Frente essa pergunta, é evidente que o risco que Rescher corre é de assumir a noção de universal concreto como um dado imediato, sem se preocupar em apresentar qualquer justificação ou mediação para a ideia de que o status ontológico dos universais implica necessariamente sua particularização. Ou, dito em palavras ainda mais simples, o universal concreto parece, nas palavras de Rescher, ainda um mito, que poderíamos chamar de mito do universal concreto. Esse mito parece ser capaz de resolver uma série de problemas, mas por si só permanece ainda esperando a sua própria mediação conceitual, ou seja, uma justificação racional adequada.

Não considero o ponto em questão de relevância marginal, porque a possibilidade de dar conta do caráter processual do próprio universal depende da demonstração do fato de que o universal se torna um particular em si mesmo, e não apenas em relação à instanciação dentro de um determinado contexto específico. Somente um universal necessariamente orientado a se particularizar é um universal capaz de uma autodiferenciação interna na qual ele, longe de perder sua consistência, encontra seu próprio desenvolvimento imanente e sua realização efetiva e concreta. Para entender em que consiste a noção de um universal articulado na base da sua autodiferenciação intrínseca, temos que olhar —esta é a minha hipótese— à própria dialética de universalidade, particularidade e singularidade, que se encontra no início da doutrina do conceito da *Ciência da lógica* de Hegel. Vou resumi-la brevemente.

O primeiro momento da dialética do conceito é o universal. O conceito é ser que se relaciona consigo mesmo e que, nessa relação consigo, é diferente de si mesmo. Como nota Stephen Houlgate, o conceito: "é autorrelacionado e autoidêntico apenas na medida em que é internamente diferenciado e determinado" (HOULGATE, 2006, p. 25). O universal, em sua imediatidade, é o conceito puro na identidade absoluta consigo mesmo, mas é uma identidade absoluta apenas na medida em que é, ao mesmo tempo, a pura referência negativa a si mesmo. O universal já é, portanto, em si mesmo seu processo de particularização, isto é, é em si mesmo a dinâmica pela qual vem a realizar a sua determinidade específica como universal concreto. O



particular e o singular são, assim, o conteúdo do qual o universal abstrato se substancia e no qual ele se efetiva plenamente, isto é, "um conteúdo dentro do qual ele não apenas se conserva, mas que lhe é próprio e imanente" (HEGEL, 2018, p. 69). O universal, assim, não se articula como uma estrutura lógica estática na identidade abstrata consigo, mas como uma estrutura idêntica consigo mesma, que é, ao mesmo tempo, constitutivamente dinâmica, na medida em que sua identidade é seu próprio processo de autodiferenciação e desenvolvimento interno. Essa dinâmica interna do conceito é desdobrada no processo de autodeterminação do conceito universal, que leva à sua particularização e singularização.

A particularidade é, portanto, a posição –mas ainda não é a realização completa– da determinação do conceito como tal, isto é, é a posição de uma determinação imanente ao próprio conceito e que já estava implicitamente presente no conceito na sua universalidade. O particular, assim, é o segundo momento da dialética do conceito. Basicamente o particular consiste na autodiferenciação do universal, ou seja, o processo por meio o qual o universal se determina. Dessa maneira, universal e particular são idênticos não porque são definidos pelas mesmas características, "de modo que eles apenas seriam *iguais* para a reflexão exterior no fato de serem particulares" (HEGEL, 2018, p. 72), mas porque são dois momentos da mesma dinâmica lógica, a saber, a da universalidade que, com base em sua negatividade interna, é determinada como particular. Com base nessa negatividade, o conceito necessariamente sai da indeterminação inicial para se tornar uma universalidade que não é mais abstrata, mas concreta, ou seja, uma universalidade que é realmente tal porque se torna particularidade. Portanto, essa universalidade realiza a si mesma nesse seu desenvolvimento no seu outro.

A identidade entre universalidade e particularidade, porque se alimenta da diferença radical entre as duas determinações opostas, não é uma identidade estática, e sim dinâmica. Na transição da universalidade para a particularidade, o conceito assume um maior grau de determinação, e isso só é possível com base no fato de que com o particular é posto algo a mais, algo diferente do universal imediato. A diferença que distingue universalidade e particularidade é, portanto, imanente ao mesmo movimento lógico do conceito, que se distingue de si mesmo no desenvolvimento interno de sua determinação intrínseca.

A singularidade é o terceiro momento da dialética do conceito e constitui o desenvolvimento completo da negatividade imanente à estrutura do conceito. A primeira negação é explicitada no processo de particularização do conceito universal, envolvendo uma primeira posição da determinação do conceito. Essa mesma determinação, no entanto, encontra seu desenvolvimento concreto e completo apenas com a segunda negação, ou seja, na singularização do conceito.

A singularidade é a explicitação completa da autoreferência da negatividade do conceito. A singularidade é —escreve Hegel— “negatividade que se relaciona consigo mesma, é identidade imediata do negativo consigo” (HEGEL, 2018, p. 88). No singular, o conceito é capaz de unir, numa plena integração, o momento da universalidade do conceito com o momento de sua completa singularização implicada através de seu processo de particularização, pelo qual “como negação da negação, ele é *determinidade absoluta* ou *singularidade e concreção*” (HEGEL, 2018, p. 69). No singular, o universal é universal concreto.

A dialética do conceito incorpora, portanto, os dois aspectos necessários do que é um processo, isto é, mudança, alteração, variação, por um lado, e continuidade e permanência no tempo, por outro. O problema central da noção de processo, como o próprio Rescher aponta, é o de explicar como pode um processo preservar sua própria identidade em face da alteração? Minha hipótese é que a dialética da universalidade concreta, que implica tanto a negatividade do conceito como o seu carácter autorreflexivo, pode ser uma forma eficaz de dar conta da dinâmica de alteração organizada por uma coerência interna constitutiva da noção de processo.

Através da dialética do universal, particular e singular, portanto, Hegel consegue oferecer ideias para fundamentar alguns dos pontos cruciais enunciados na proposta de Rescher acerca da abordagem processual ao problema dos universais:

a) Primeiro, Hegel mostra que o universal abstrato não tem nenhuma subsistência lógico-ontológica. O universal como tal tem sua efetividade apenas no seu processo de autodeterminação, processo esse de particularização que resulta no que Hegel chama de singular, ou seja, o universal concreto.

b) Segundo, Rescher mostra que, numa teoria processual, as estruturas universais estão sempre em ação nos particulares, como *modus operandi* dos

próprios particulares. Portanto, esse tipo de teoria daria conta da relação entre a universalidade e a particularidade que, em uma concepção clássica dessas noções, são sempre categorias concebidas como distintas e independentes uma da outra, gerando uma série de *aporias* das quais é difícil escapar. Diante do mérito da teoria de Rescher, no entanto, deve-se notar que sua validade é justificada com base no maior poder explicativo que teria em relação a esses problemas. A abordagem dos filósofos dos processos resolve a aporia da relação de universalidade e particularidade que a concepção clássica deixa intocada. Mas Rescher não oferece nenhuma justificção lógico-racional, que seja independente da necessidade de sair desses problemas, para demonstrar como se constitui uma relação necessária entre universal e particular. Em outras palavras, ainda falta uma justificção baseada no conteúdo conceitual imanente da universalidade e da particularidade. Esse tipo de justificção, por sua vez, é precisamente o que, como vimos, podemos encontrar na dialética hegeliana do conceito universal, particular e singular, à qual o próprio Rescher se refere, mas não parece levar a sério.

Essa dialética traça um caminho interessante para abordar o problema clássico da relação entre universalidade e particularidade, que implica tanto a identidade quanto a diferença entre universal e particular. Por um lado, na medida em que os particulares incorporam a característica que corresponde ao universal em que estão subsumidos, eles são idênticos com esse universal. Por outro lado, se os particulares fossem simplesmente idênticos ao universal, eles seriam também idênticos entre eles. Mas esse não é o caso justamente porque o universal como abstrato é diferente das suas particularizações.

Com a dialética da gênese lógica do universal concreto, Hegel parece dar conta da relação entre universal e particular e de como ela envolve, paradoxalmente, tanto a identidade quanto a diferença das duas categorias em questão, e ele faz isso através de uma teoria que tem um caráter explicitamente processual. De fato, o processo de autodeterminação do universal, no qual ele necessariamente se particulariza, tem como condições necessárias e suficientes tanto a identidade quanto a diferença, totalmente integrada, de universal e particular não como duas características colaterais da sua dialética, mas como uma identidade que se

determina pela diferença entre universalidade e particularidade e por uma diferença que se integra em sua identidade.

É nesse sentido que Hegel destaca como cada determinação da dialética do conceito é a totalidade do conceito, ou, dito de outra forma, cada determinação do conceito, na diferença que a distingue das outras determinações, ao mesmo tempo permeia e é permeada pelo conteúdo dessas determinações. Cada uma é um momento de um processo unitário de uma totalidade que se autodetermina, de um desenvolvimento em que cada fase —universalidade, sua particularização e o seu depositar-se em uma singularidade— é completamente integrada às outras.

c) Um outro ponto importante é de caráter metodológico. A abordagem hegeliana é diferente porque não propõe, como Rescher, uma teoria processual dos universais como alternativa à teoria clássica, na qual universal e particular são categorias distintas. Hegel faz mais do que isso. Com a dialética do conceito universal, particular e singular, ele nos mostra como a mesma concepção clássica, que assume como base teórica a noção de um universal abstrato e distinto das suas instanciações particulares, já implica em si mesma a concepção processual dos universais. Em outras palavras, ao apresentar a dialética da necessária particularização do conceito universal, Hegel desenvolve uma atividade terapêutica com relação à concepção clássica dos universais, mostrando que quem assume a validade dessa teoria é necessariamente obrigado a superá-la e a adotar uma concepção processual da relação entre universal e particular.

d) Além disso, o mesmo caráter processual do universal tem uma justificação lógica que, na teoria de Rescher, corre o risco de ser bastante fraca. Se considerarmos a teoria dos universais concretos de Rescher, independentemente da dialética do conceito de Hegel, o que essa teoria corre o risco de apresentar é uma noção do universal como programa, função, como estrutura que encontra a sua concretização processual somente na medida em que é considerada nos seus específicos âmbitos de instanciação. Nesse sentido, entre universal e particular parece haver uma relação na qual temos, por um lado, a estrutura, o programa, o *modus operandi* e, por outro lado, a maneira pela qual essa estrutura, esse programa ou esse *modus operandi* se manifestam na realidade concreta — natural ou espiritual. Mas isso ainda não oferece nenhuma justificação racional de como a

estrutura, o programa ou o *modus operandi*, ou seja, o universal, é em si dinâmico, ou, melhor, não explica nem justifica por que o universal é processual. Poderíamos dizer que, na teoria de Rescher, esse caráter processual ainda é assumido como um mero fato ontológico.

Aquilo que Hegel nos oferece, por sua vez, é uma justificação do caráter processual dos universais. Essa justificação, eu acho, depende da demonstração do fato de que o universal é em si mesmo particular, ou seja, é por si mesmo orientado necessariamente a se determinar num processo imanente de autodiferenciação. Assim, a teoria de Rescher mostra a sua insuficiência na medida em que a particularização do universal ainda consiste apenas na instanciação de uma estrutura ou forma de operar dentro de um contexto específico. Na teoria hegeliana, por sua vez, a particularização do universal não depende de maneira alguma da implementação do universal em uma determinada localização espaço-temporal, mas depende de própria natureza do universal, que é, portanto, um processo, isto é, um universal concreto.

e) Finalmente, e aqui chegamos ao ponto mais importante, é fundamental destacar que a noção de universal é central na metafísica dos processos. E, isso, também e, talvez, sobretudo, para explicar e demonstrar por que a noção de universal e a maneira como ela se relaciona com suas instancicações particulares constituem a base da noção crucial da própria metafísica dos processos, ou seja, a própria noção de processo. A estrutura de um programa, um *pattern*, uma norma implementada em coisas particulares é, em si, estática. Permanece uma espécie de distinção entre o *pattern* e suas instancicações. Na teoria da universalidade concreta de Hegel, ao contrário, o que é dinâmico não é apenas o objeto que essa concepção pretende dar conta, mas também a própria categoria da universalidade.

A pergunta é, então, por que a lógica de Hegel é uma candidata mais promissora para definir o que é um processo, se comparada à concepção programática dos universais, e depois dos processos? Minha resposta é que só Hegel assume radicalmente o desafio de pensar movimentos, processos e transformações que permeiam e constituem a realidade. De fato, a especificidade da noção de universalidade concreta de Hegel consiste no fato de que ela não assume apenas o movimento, o dinamismo e o processo como categorias fundamentais de

sua metafísica. Hegel chega a construir uma lógica que é em si mesma processual e está em movimento.

Dito de forma mais explícita, muitos filósofos dos processos trabalham com conjuntos específicos de categorias para dar conta da dimensão processual da realidade. Essas categorias podem ser mais ou menos eficazes para dar conta de fenômenos processuais, mas permanecem categorias fixas, estáveis e independentes que são aplicadas a um objeto específico de investigação: a processualidade da realidade. Dessa forma, essas abordagens traem a mesma processualidade que querem dar conta. Ao contrário, pode-se atribuir à lógica de Hegel o mérito de aceitar radicalmente o desafio de ser não apenas um pensamento do movimento, mas também um pensamento em movimento.<sup>4</sup> A lógica de Hegel não é apenas uma lógica que tenta dar conta do dinamismo da realidade. Trata-se de uma lógica que, justamente para dar conta desse dinamismo, se torna uma e a mesma coisa com esse dinamismo. Acho que por isso a lógica de Hegel pode se apresentar como uma lógica que é em si verdadeira e propriamente processual e, portanto, pode dar conta adequadamente do caráter processual da realidade.

## Bibliografia

BORDIGNON, M. (2020a), "A crítica de Hegel à noção de substância e o debate contemporâneo sobre a metafísica dos processos", in: Ferrer, D.; Bordignon, M.; Orsini, F.; Bavaresco, A.; Iber, C. (orgs.), *Autobiografia do pensamento*, Porto Alegre: Editora Fundação Fenix, pp. 279-296.

BORDIGNON, M. (2020b), "A noção hegeliana do universal concreto e a metafísica dos processos", in: Tassinari, R.P.; Bavaresco, A.; Magalhães, M.M. (orgs.), *Hegel e a Contemporaneidade*, Porto Alegre: Editora Fundação Fenix, pp. 193-211.

BORDIGNON, M. (2021), "The Notion of Process: Hegel and Contemporary Metaphysics", in: *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 18, pp. 27-44.

HAGEN, H. (2016), "Die Logik der Wirklichkeit: eine Entwicklung vom Absoluten bis zur Wechselwirkung", in: Arndt, A. e Kruck, G. (orgs.), *Hegels Lehre vom Wesen*, Berlin: De Gruyter, pp. 129-158.

---

<sup>4</sup> "I will hereafter speak of 'dynamic categories' as shorthand for 'categories of dynamic entities'. That is, the adjective 'dynamic' is *not* used attributively in this construction [...]. That categories (i.e. theoretical concepts of ontology) themselves are in development is a thesis some process ontologists have held (e.g. Hegel) but it is not characteristic of process ontology" (SEIBT, 2005, p. 2).

IBER, C. (2002), "Hegels Konzeption des Begriffs", in: Koch, A.F. e Schick, F. (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 181-202.

IBER, C. (2003), "Übergang zum Begriff. Rekonstruktion und Überführung von Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung in die Verhältnisweise des Begriffs", in: Koch, A.F. e Oberauer, A. & Utz, K. (Hrsg.), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen ,Subjektiven Logik*, Paderborn: Schöningh, pp. 49-68.

MICHELINI, F. (2004), *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*. Bologna: Edizioni Dehoniane.

NUZZO, A. (2018), *Approaching Hegel's Logic, Obliquely: Melville, Moliere, Beckett*. New York: SUNY Press.

ORSINI, F. (2018), "O Problema da Substância na Doutrina da Essência (1813) de Hegel", in: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, vol. 23, n. 2, pp. 81-104.

RESCHER, N. (1996), *Process Metaphysics*, New York: SUNY Press.

RESCHER, N. (2000), *Process Philosophy*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

SANS, G. (2004), *Die Realisierung des Begriffs*, Berlin: Akademie Verlag.

SEIBT, J. (2004) "Process and particulars", in: Weber, M. (ed.), *After Whitehead*, Frankfurt: OntosVerlag.

SEIBT, J. (2005), "Process Ontology", in: Imaguire. G. (ed.), *Metafísica e Ontologia*, München: Philosophia Verlag.

SHIELD, G.W. (2004), *Process and Universals, After Whitehead*, Frankfurt: OntosVerlag.

TRISOKKAS, I. (2009), "The Speculative Logical Theory of Universality", in: *The Owl of Minerva*, vol. 40, pp. 141-174.

WINFIELD, R.D. (2006), *From Concept to Objectivity*, Aldershot: Ashgate.

WINFIELD, R.D. (2012), *Hegel's Science of Logic. A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, New York: Rowman & Littlefield.





# Idealidad



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-13>

*Sergio Pérez Cortés*

*Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*

[Spc0807@gmail.com](mailto:Spc0807@gmail.com)

## Resumen<sup>1</sup>

La finitud es una categoría clave para comprender el idealismo especulativo de Hegel. En la Enciclopedia la expresión de la finitud es llamada "la proposición capital de la filosofía"<sup>2</sup>. Ahí Hegel se propone definir al ser finito como aquello que contiene en-sí la negatividad y por ello deviene y perece. El ser pierde así su inmovilidad.

Mi propósito en esta ponencia es examinar la categoría de Idealidad que aparece en la primera parte de la *Lógica*, en la *Doctrina del Ser*, en el momento en que concluye el apartado "*Cualidad*". La razón que me mueve es que la idealidad (*Idealität*) es una pieza decisiva en la lucha frontal que Hegel libra a fin de mostrar que el pensamiento está totalmente implantado en la constitución del ser en su verdadera realidad. Con ello, la categoría de Idealidad permite a Hegel establecer la diferencia fundamental que separa su idealismo de otras formas de idealismo y de toda filosofía representativa.

En la *Lógica*, el desarrollo completo incluye el capítulo segundo: el ser-ahí y el capítulo tercero, el ser-para-sí. Por razones de tiempo en esta ponencia, me limitaré a dos cuestiones: a) idealidad y finitud; b) realidad e idealidad.

## I. Idealidad y finitud

La idealidad aparece en el traspaso del ser finito al ser infinito y posteriormente al infinito verdadero que es uno de los puntos de separación más

---

<sup>1</sup> El texto que tienen en sus manos es la ponencia tal como fue leída en el Congreso Germano-latinoamericano y es la reescritura abreviada de un artículo publicado previamente.

<sup>2</sup> HEGEL, 2005, p. 197.

grande del idealismo de Hegel respecto a las filosofías que él llama “de la representación”. En efecto, estas sostienen que, más allá del ser finito e inmediato se encuentra otro ser al que llaman “infinito”. No se percatan que el colocar el infinito (o Dios) al lado de lo finito, lo finitizan. Como solo pueden pensar el aspecto afirmativo del ser, asumen que el ser finito también tiene su propio ser y con ello declaran imposible su traspaso al infinito. El resultado no deseado es que esas filosofías hacen pasar la existencia precaria y deficiente del ser finito como algo durable e independiente.

Hegel, por el contrario, ha introducido la negatividad al interior del ser finito y por tanto muestra que la naturaleza contradictoria de ese ser-ahí exige que su precariedad encuentre un fundamento más alto, que es el infinito verdadero. Con este traspaso, el ser finito cambia su naturaleza y deviene un momento de lo infinito, deja de ser simplemente un ser-ahí independiente y se convierte en un ser ideal (Hegel hace uso del término *Ideelle* y no del término *Ideal*). Para el idealismo hegeliano es crucial devolver al ser finito su significado propio de “pasajero”, “transitorio”, “fugitivo”, después de todo, finito quiere decir “lo que tiene un fin”, algo que es, pero que deja de ser, justo donde se encuentra enfrentado a otro. “Cuando se dice que las cosas son finitas [...] se está diciendo que su no-ser constituye su naturaleza y su ser [...] las cosas finitas existen (son) pero la relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas y precisamente por esta referencia a sí mismas se proyectan fuera de sí mismas, allende su ser [...] lo finito no solo cambia sino que perece y no es simplemente que perezca de modo que podría existir sin tener que perecer, como un ser dentro de sí; la hora de su nacimiento es la hora de su muerte” (HEGEL, 1968, p. 115). Tal extinción de lo finito no es a lamentar porque “dejando de ser”, deja ver es finito porque su verdadera determinación está en el proceso que lo constituye: al perecer, lo finito no hace más que cumplir con su destino, esto es, ser transitorio.

La Idealidad es justamente el resultado de la subsunción del ser finito, convertido con ello en “ideal” en lo infinito; es por ello que la Lógica afirma: “La verdad de lo finito es su idealidad [*Aber die Wahrheit des Endlichen ist vielmehr seine Idealität*]”, o, inversamente, “la forma de la idealidad no es otra que la forma del ser-negado de lo finito” (HEGEL, 2005, p. 199).

Hegel está postulando con gran fuerza que las cosas finitas no son simplemente un ser-ahí, tíasas en su ser sensible. Su verdad es la de ser momentos del proceso infinito al que pertenecen. Todas las cosas finitas son ideales, porque solo de este modo acceden a su completa determinación y pueden ser lo que son. Ser "ideal" significa, para las cosas finitas, que han sido convertidas de existencias aparentemente autónomas y separadas, en momentos, instancias de un proceso, del verdadero proceso infinito del pensar. Las cosas finitas son ciertamente existencias reales, pero no son solo eso: también son ideales, porque solo así logran la subsistencia de suyo.

Esta unidad entre finitud e idealidad es esencial para comprender la clase de idealismo en que nos encontramos. En efecto, Hegel habla aquí de "idealidad de lo finito" y no, como hace Kant, de idealidad de las categorías con las que el entendimiento aprehende lo finito (TINLAND, 2013, p. 192). Hegel tampoco se refiere aquí a la "idealidad de los objetos", cuya representación sería indisociable del trabajo de las formas del entendimiento.

"Idealidad de lo finito" quiere decir que las cosas finitas, en su estructura lógico-metafísica esencial son ya *ideales* y con ello obtienen una nueva significación. Lo finito ya no es un simple ser exterior incondicionado que se ofrece como límite al conocimiento y a la acción. El ser finito no es lo existente inerte que debe recibir, por parte de un tercero su determinación para ser objetivado por la conciencia. Ahora, el ser finito es algo móvil, un momento del proceso del pensar y con ello este proceso le aporta la idealidad: "La idealidad no es simplemente un pensamiento, sino que ella es lo ideal en y para sí, pero ella es algo superado, un momento, pero no un término abstracto: la idealidad significa la superación, pero también algo conservado y es en este sentido que será considerada aquí" (TINLAND, 2013, p. 182).

Al introducir en la estructura esencial del ser-ahí la negación y con ello convertirlo en un momento del proceso infinito del pensar, Hegel está transformando la concepción misma del ser finito y con ello toma una distancia definitiva de otros idealismos, por ejemplo, del idealismo de Kant. En efecto, el idealismo kantiano tiene razón al señalar la insuficiencia del ser finito. El ser exterior tal como se nos aparece no se mantiene por sí mismo y solo es, en la medida en que requiere de otra cosa que sí mismo para salvar su naturaleza fenoménica, pero mientras que su estrategia es

salvar esta insuficiencia del ser finito mediante la aparición del entendimiento trascendental, Hegel por su parte coloca esa insuficiencia en el proceso global que contiene tanto al ser finito como a la finitud, es decir, remitirlo a la Idea, la cual da razón de todas las cosas limitadas y pasajeras.

Para Kant, las cosas de las que tenemos conocimiento son solamente fenómenos "para nosotros" mientras que su en-sí permanece más allá, como algo inaccesible. Para Hegel, las cosas de las que tenemos conocimiento son fenómenos, no solo para nosotros, sino "en sí mismas", porque no tiene su ser en ellas mismas, sino en otro: en el proceso en que son pensadas que les otorga su verdadera inteligibilidad. No es entonces que el entendimiento haga "ideales" a las cosas al agregarles la acción de las categorías. Es que las cosas finitas son en sí mismas ideales, porque su precariedad lógica obliga a otorgarles un fundamento más estable que ellas mismas. Todo "algo", todo ser-ahí es ya ideal como parte de su constitución, en el proceso de ser lógica y metafísicamente determinado.

La idealidad se convierte en una categoría esencial de todo "algo" porque la naturaleza contradictoria de este exige lo infinito del pensar para que lleguen a ser lo que son: "La verdad —escribe Hegel— es de hecho esta, a saber, que las cosas de las que tenemos conocimiento no son solamente 'para nosotros', sino en-sí, simples fenómenos y que esta determinación propia de las cosas por ello finitas, tienen el fundamento de su ser no en ellas, sino en la Idea universal" (HEGEL, 2005, pp. 145-146).

Es posible por ello concluir que el de Hegel es un idealismo, pero no subjetivo como el de Kant, sino Absoluto. Esto quiere decir que en él toda cosa finita ha sido subsumida en el movimiento absoluto de la Idea (y no en la conciencia trascendental). Con la Idealidad se han transformado por completo las condiciones del problema: de la cuestión epistemológica en Kant se ha pasado a una cuestión ontológica y metafísica; en efecto, la *Lógica* de Hegel no ofrece un discurso sobre el ser exterior, sino que es un discurso del ser mismo esencial que se determina a sí mismo en su desarrollo lógico y ontológico.

## II. Realidad e idealidad

Tanto en la primera como en la segunda edición de la *Lógica*, lo mismo que en la *Enciclopedia*, Hegel llama al ser-ahí, al "algo", una realidad (*Realität*). Es debido a que el ser-ahí, siguiendo uno de sus momentos tiene un aspecto afirmativo y por ello puede ser tomado como una simple realidad. "Realidad" es la categoría que caracteriza esta subsistencia relativa del ser-ahí por la cual se ofrece en su finitud. Tenemos pues una realidad, pero es una realidad limitada porque su ser está afectado por una determinación cualitativa que une a cada ser-ahí externamente a otro ser-ahí en una relación negativa, como seres separados.

La *Lógica* de Hegel se empeña en mostrar que esta realidad incompleta no es autosubsistente y no puede ser un dato autónomo, como lo pretenden otras filosofías porque está afectada por su negatividad inherente. Como hemos visto, cuando se la examina tal realidad debe ir más allá de ella misma hacia lo infinito, es decir adoptar su forma ideal. Por ello, la idealidad no es solo la verdad del ser finito sino la verdad de la realidad.

Mediante la idealidad, Hegel está ofreciendo una crítica radical a la concepción de realidad que tiene la conciencia común, que la considera como una inmediatez inicial, simple, indiscutible y homogénea. El ser finito es ciertamente "*Realität*" piensa Hegel, pero deviene ideal para alcanzar su verdadera objetividad como realidad, pero devenida. Debe ser ideal porque como simple *Realität* es inconsistente y transitoria. Se comprende así que Hegel considere a la idealidad como el núcleo primordial de toda verdadera filosofía: "Si por realidad —dice la *Lógica*— se quiere entender lo sustancial, lo verdadero mismo, entonces la idealidad es la realidad de verdad [...] en la medida en que el ser-ahí o realidad se ha determinado a ser idealidad" (HEGEL, 2011, p. 271).

La idealidad no es una suerte de actividad del entendimiento que estaría alejada del dominio manifiesto de las cosas existentes, sino que es el ser devenido a partir del ser finito. La idealidad no es, en Hegel, un mundo detrás o lejano que tendría una función similar al cielo de las ideas platónico. Tampoco es un ser más allá o más lejano que la realidad, como lo ofrecido por otros idealismos. Para Hegel, la idealidad se encuentra en la realidad, en su estructura lógico-metafísica, en la actividad

constante de lo negativo que es inmanente a toda realidad finita. En esta filosofía no es pues posible oponer a lo real algo ideal porque, debido a su naturaleza esencial, la realidad limitada revela su propia idealización en la medida en que lleva en sí misma la declaración de su precariedad: "Se dice que al lado de la realidad hay también una idealidad, pero la idealidad no está fuera, ni al lado de la realidad, sino que constituye esencialmente el ser la verdad de la realidad puesta como aquello que ella es en sí, se muestra a sí misma como idealidad" (HEGEL, 2005, p. 199).

En el idealismo especulativo de Hegel no hay ninguna separación, ninguna dualidad entre la realidad y el pensamiento infinito que la hace ideal, por eso escribe: "No se ha dado a la idealidad el honor que merece si no se le concede nada más que no todo ha sido dicho con la realidad. Tal idealidad, al lado o incluso por encima de la realidad no sería más que un nombre vacío" (HEGEL, 2005, p. 199).

Y es por esta unidad entre realidad e idealidad que Hegel considera que su filosofía ocupa un lugar aparte. Esta no afirma, primero, una realidad existente a la que, luego, la conciencia le aporta sus operaciones para anexarle a ese ser primero otro ser, este ideal. Tampoco considera suficiente decir que la relación de la conciencia con el mundo es "ideal". Lo que constituye este idealismo no es la idealización de lo real por parte del poder de síntesis del entendimiento, sino la idealización de lo real mismo en su estructura esencia.

Según Hegel, una filosofía que merezca este nombre es aquella que no reconoce a la realidad finita como la realidad verdadera. Una filosofía que otorgue a la realidad finita este estatuto no es una filosofía verdadera porque no ha podido liberarse de la representación usual de la conciencia sensible, la cual valora al ser en detrimento de su transitoriedad. Un idealismo así es malogrado porque no ha podido comprender el papel del pensamiento que transforma la realidad inmediata en ideal, en el sentido de encontrar en ella su esencia verdadera, su reconstrucción inteligible mediante conceptos.

La verdad de lo real es pues el signo de una transformación profunda impuesta por el idealismo absoluto. Para este, lo verdadero y enteramente real no es el mero ser-ahí en su presencia manifiesta (que desde luego tiene su propia *Realität*) sino el ser devenido a su idealidad, esto es a su negatividad que lo lleva a ser lo que cualitativamente es.

La realidad verdadera de los seres finitos es su trascendencia hacia lo infinito, esto es, su idealidad intrínseca. Los seres finitos son reales, pero también son ideales y convertidos en momentos del movimiento del pensar no pierden realidad sino a la inversa, ganan un mayor grado de realidad. El idealismo absoluto concuerda temporalmente con el empirismo y el realismo al afirmar que lo verdadero debe encontrarse presente en la realidad efectiva. Pero se opone a estos cuando ellos consideran que solo lo finito es real, que no es problemático en sí mismo y que no requiere de lo infinito porque es una realidad autosubsistente.

Para el idealismo de Hegel, la última realidad no son las cosas en sí sino la Idea, es decir la presencia de la sustancia infinita en la existencia. En otras palabras, Hegel no es un idealista porque tenga dudas acerca de la existencia de la realidad del mundo inmediato de las cosas. Tampoco es un idealista porque crea que el entendimiento es el único que puede imprimir sus rasgos fundamentales sobre un mundo inerte (como en Kant). Tampoco es un idealista porque suponga que toda la realidad recae en las ideas y que por tanto solo el pensamiento es real (como en Berkeley). Y desde luego, tampoco es un idealista porque afirme, como un místico, que el pensamiento es el creador de las cosas reales.

Hegel es un idealista porque sostiene que las cosas finitas, perceptibles, son transitorias y que por tanto solo logran su verdadera realidad, esto es, su completa autodeterminación cuando se afirman en el proceso infinito del pensar, superando su propia negatividad inherente, es decir, negando su realidad inmediata, convirtiéndose en ideales. Es idealista porque comprende la realidad como una cualidad o estructura ontológico-metafísica que todo "algo", todo ser-ahí, exhibe por sí mismo, independientemente de lo que la conciencia común y otras filosofías puedan afirmar de él. Finalmente, es idealista porque sostiene que cualquier "algo" solo alcanza su verdadera realidad cuando es hecho inteligible por el proceso del pensar que lo determina y lo constituye tal como es, por sí mismo. En breve, es idealista porque afirma que el pensamiento, nuestro pensamiento terrenal está íntimamente involucrado en la constitución esencial de cualquier realidad.

Nos hemos propuesto mostrar aquí que la idealidad, como categoría lógica y como referencia a otras filosofías permite definir con mayor precisión el idealismo especulativo y absoluto. Lo que lo caracteriza es haber devuelto a lo finito su carácter

percedero, pero no para anularlo sino para subsumirlo en la infinitud de la reflexión que lo determina por completo. Luego, este idealismo niega a la realidad inmediata su estatuto de realidad definitiva, pero no para cancelarla sino para mostrar que ella logra su verdad en el momento en que es hecha inteligible por el pensamiento. Finalmente es absoluto porque sostiene que no hay separación entre lo finito del ser y lo infinito de la reflexión, esto es, que lo finito traspasa a lo infinito por su propia naturaleza esencial y que el proceso infinito que él llama Idea no está en ningún más allá, sino que habita y anima toda existencia.

En resumen, al introducir la categoría de idealidad Hegel realiza el propósito más alto de su idealismo: mostrar que lo más real y toda realidad verdadera no es más que la Idea en su presencia efectiva.

## Bibliografía

BIARD, J., BUVAT, D. y KERVEGAN, J.-F. (1981), *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, Paris: Éditions Aubier Montagne.

BUBNER, R. (1978), "Die 'Sache selbst' in Hegels System", en: Horstmann, R-P. (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 101-123.

HEGEL, G.W.F. (1817), *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Oswald's Universitätsbuchhandlung.

HEGEL, G.W.F. (1968), *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires: Ediciones Solar/Hachette.

HEGEL, G.W.F. (1969-1971), *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp.

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

HEGEL, G.W.F. (2011), *Ciencia de la lógica*, Madrid: Abada/UAM.

HOULGATE, S. (2006), *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press.

TINLAND, O. (2013), *L'idealisme hégélien*, Paris: CNRS Éditions.

WALLACE, R.M. (2005), *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom and God*, Cambridge: Cambridge University Press.



WINFIELD, R.D. (2012), *Hegel's Science of Logic*, London: Roman & Littlefield.



# Three Arguments for Three Moments of the Concept



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-14>

Christopher Yeomans

Purdue University

[cyeomans@purdue.edu](mailto:cyeomans@purdue.edu)

## Abstract

The opening claim of Hegel's Subjective Logic is the claim that the concept has a three-fold character: *universality*, *particularity*, and *individuality*. This claim is the target conclusion for *three different arguments*. The first constitutes the end of the Doctrine of Essence but is then repeated in the Doctrine of the Concept; the second constitutes the presentation of universality, particularity, and individuality as the theory of the concept per se in the Subjective Concept; and the third is a retroactive confirmation of the structure of the concept in virtue of its ability to enable the necessary forms of inference (*Schluss*). In what follows I try to identify the key claims made in the arguments and to explain the ways in which the arguments themselves demonstrate the conceptual structure in their relation to each other.

## I. Introduction

The opening claim of Hegel's Subjective Logic is the claim that the concept has a three-fold character:

The *concept* as such contains the moments of *universality* (as the free sameness with itself in its determinacy), *particularity* (the determinacy in which the universal remains the same as itself, unalloyed), and *individuality* (as the reflection-in-itself of the determinacies of the universality and particularity, the negative unity with itself that is the *determinate in and for itself* and at the same time identical with itself or universal).

Der *Begriff* als solcher enthält die Momente der *Allgemeinheit*, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, –der *Besonderheit*, der Bestimmtheit, in

welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der *Einzelheit*, als der reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich Bestimmte* und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist. (EL §163)<sup>1</sup>

Similarly in the greater Logic Hegel claims that “This concept in general [*allgemeine Begriff*], which is now here to be considered, contains the three moments *universality, particularity and individuality [Einzelheit]*” (WdL. 12:32).

Despite both the remarkable clarity with which Hegel articulates this claim and its obvious consequences for the further claims in the final third of the Logic, the scholarly literature on Hegel's Logic has failed to develop a compelling set of motivations for the claim, much less reconstructions of the argument for it.

But we should very much like to have such an argument, and for at least four reasons. First, this is an incredibly important claim in Hegel's own thinking. So much is perhaps already obvious from the way it begins the subjective logic –indeed Hegel seems to identify this claim with the very transition from objectivity to subjectivity, from necessity to freedom. But outside of the Logic –in Hegel's *Realphilosophie*– this claim is very often used in other arguments. To take just two examples: in GPR §§5-7 the nature of the free will is articulated in terms of its universality, particularity, and individuality; and in EN §§254-6 the rational necessity that space have three dimensions is said to be grounded in the three-fold nature of the concept. These two deployments show that not only are the specific elements important, but also their number. One criterion of adequacy for an argument for that claim is thus that both aspects of the claim must be supported.

Second, this claim that is so important for Hegel's own thinking at least appears to be deeply idiosyncratic. Concepts are often taken to be general –indeed this is usually how Kant contrasts concepts with intuitions, e.g., “[An intuition] is immediately related to the object and is singular [*einzel*]; [a concept] is mediate, by means of a mark, which can be common to several things” (KrV. A320/B377). From

---

<sup>1</sup> I generally prefer “individuality” to “singularity” as an interpretation of “*Einzelheit*” because Hegel's usage of the German term involves a sort of totality or unity that strikes me as more present in the former English term than the latter. Of course, I should hope that nothing in my argument depends upon this translation choice.

Kant's perspective, Hegel's claim that concepts involve universality and particularity *and* individuality would appear to mistake concepts for judgments, since the three terms are modes of the latter rather than the former (KrV. A70/B95). Or, perhaps Kant would think that Hegel has smuggled into the concept the quite varied contributions of sensibility (particularity), understanding (universality) and reason (ideas as totality, i.e., Hegelian individuality). Our contemporary logic is founded on Frege's distinction between concept and object, in which the former is decisively general.

Third, I have argued in other work that universality, particularity, and individuality are best understood as the three fundamental logical perspectives from which everything is necessarily viewed (even the perspectives themselves) (YEOMANS, 2019). This is the substance of Hegel's absolute idealism –that reality is perspectives all the way down, but the system of perspectives is stable and closed– so an argument for this claim would be the master argument for Hegel's idealism.

Fourth, and perhaps most challenging for the project of rational reconstruction, this claim is the target conclusion for *three different arguments*. The first constitutes the end of the Doctrine of Essence but is then repeated in the Doctrine of the Concept; the second constitutes the presentation of universality, particularity, and individuality as the theory of the concept per se in the Subjective Concept; and the third is a retroactive confirmation of the structure of the concept in virtue of its ability to enable the necessary forms of inference (*Schluss*). The three arguments in miniature are the following:

1. Reciprocal interaction shows that the cause-effect relation is actually the relation of particularity between universality and individuality.
2. Universality is only conceivable as including particularity and individuality.
3. Inference requires that the same concept play the roles of universality, particularity, and individuality.

The first argument effects the transition from the objective logic to the subjective logic, or more specifically from a conception of a causal substance to a conception of concepts, judgments and inferences. This argument is thus crucial

both for what is maintained and what is altered in that transition. The transition maintains both the fundamentality and broadly causal productivity from the former characterizations of objectivity in the latter characterizations of subjectivity; but it discards the former characterization of objectivity as necessity and blindness in favor of a characterization of subjectivity as freedom and transparency. The second argument presents the three moments in their own terms and makes the case for their inseparability and even unity in a triune structure –which is a crucial result for Hegel's use of the basic claim in the *Realphilosophie*. And the third argument spells out various functional roles played by the concept in virtue of these three aspects of it. If I am right about the perspectival nature of the Logic, one would expect these different sorts of arguments from the different perspectives, with overlapping fields of focus that each bring into relief certain features of the object that they have in common –*even though that "object" is the very system of their own perspectival nature*.

In what follows I try to identify the key claims made in the arguments and to explain the ways in which the arguments themselves demonstrate the conceptual structure in their relation to each other.

## II. First argument: from reciprocal interaction

Hegel argues that once one sees that the basic form of causation is reciprocal interaction (*Wechselwirkung*) –that this form of causation underlies both substance and efficient causation– then one sees that causation broadly construed is the implicit form of something that is only manifest in the concept:

No longer, therefore, does absolute substance as self-differentiating absolute form repel itself as necessity from itself, nor does it fall apart as contingency into indifferent, external substances, but, on the contrary, it differentiates itself: on the one hand, into the totality (the heretofore passive substance) which is at the origin, as the reflection from internal determinateness, as simple whole that contains its positedness within itself and in this positedness is posited as self-identical – this is the universal –; on the other hand, into the totality (the hitherto

causal substance) which is the reflection, equally from internal determinateness, into the negative determinateness which, just as the self-identical determinateness, equally is the whole, but posited as the self-identical negativity – the individual. But, because the universal is self-identical only in that the determinateness that it holds within is superseded, hence it is the negative as negative, it immediately is the same negativity that individuality is. And the individuality, because it equally is the determinedly determined, the negative as negative, immediately is the same identity that universality is. This, their simple identity, is the particularity that, from the individual, holds the moment of determinateness; from the universal, that of immanent reflection – the two in immediate unity...This is the *concept*, the realm of *subjectivity* or of *freedom*. (WdL. 11.409; repeated in expanded form at WdL. 12.12-14)

The first long clause (from “No longer” to “differentiates itself:”) is intended to gather together all of the different conceptions of substance and cause from the early modern metaphysical tradition. In terms of substance self-repulsion appears to be Hegel’s description of Spinoza, whereas falling apart into indifferent substances appears to be Hegel’s description of Leibniz. Similarly, one can take the contrast as relating to causation, and again the former seems to be Spinoza (and perhaps Kantian agent causation), and the latter to be Hume’s and Kant’s efficient causation. The point is to say that all of these conceptions have to be revisited based on the fundamentality of reciprocal interaction.

The various texts for this argument contain all the language that one expects from Hegel’s arguments on the cusp of major transitions –that the concept is the “truth” of substance and cause, for example– and this vocabulary indicates that such arguments also serve to stitch together one vocabulary with another. In this case, it is stitching together the rationalist metaphysical vocabulary of the Doctrine of Essence with the more recognizably logical categories of concept, judgement and inference that populate the first third of the Doctrine of the Concept. This gives the argument a unique form, which we can schematize somewhat loosely as follows:

*Reciprocal Interaction Argument*

1. The activity of substance is not causality but reciprocal interaction.

2. Reciprocal interaction is a self-differentiation of substance.
3. (From 2 & 3) The previously established aspects of substance must be understood as products of (posited by) reciprocal interaction.
4. As produced by reciprocal interaction, passive substance is universality.
5. As produced by reciprocal interaction, causal substance is individuality.
6. Universality and individuality are identical, and the name for their identity relation is particularity.
7. Each of these three (universality, individuality, and particularity) freely differentiates itself into the other two.
8. (from 7) The resulting category is a kind of subjectivity, so we call it a concept.
9. (from 3-8) The concept contains universality, individuality, and particularity.

Several interesting things can be noted about this argument. The first is its order: it begins from universality, distinguishes individuality from it, and *then* introduces particularity as what the two have in common. Actually, the claim regarding particularity is somewhat stronger –it is the identity of universality and individuality, and their difference is mere semblance (*Schein*) (WdL. 12.16). This order is different from that of the second argument, which derives particularity from universality and then seems to combine the two into individuality. Second, as already noted, this argument is a reinterpretation of previous results in the light of a later result –specifically a reinterpretation of the nature of substance and cause in the light of the fundamentality of reciprocal interaction. But, of course, reciprocal interaction was introduced to save substance and cause from various problems in their explanatory schemes, and so the reinterpretation is supposed to count as a consummation (*Vollendung*) of substance (WdL. 12.14). These arguments constitute the final steps in what Hegel calls the “genetic exposition” of the concept (WdL. 12.11). In this respect, premises 4 and 5 are clearly crucial, and an adequate reconstruction of the argument would have to provide good reasons to motivate these premises. Third, in relation to idealism, at premise/intermediate conclusion 8 the argument presents a version of Kant’s notion that the unity of the object is the unity of the subject (of the “I think”). Also, in relation to idealism it is important to note the conception of subjectivity which is primarily supposed to be vindicated by this argument: transparency (*Durchsichtigkeit*) (e.g., WdL. 12.16). This is hugely



important in relation to Spinoza, for whom both other modes and substance are obscure to the modes. In fact, the ethics of the *Ethics* is founded on this opacity, counseling a humility about our knowledge of proximate causes and warning of the danger of emotional responses to such bad information. If Hegel can motivate this argument by means of an immanent critique of substance and cause, then he will have generated an argument for idealism against Spinoza out of Spinozistic resources. A fourth crucial feature of this argument is that it generates as its conclusion a concept with broadly causal powers. In this respect it is the argument best suited to give us what is sometimes called Hegel's Actualization Thesis, i.e., the notion that the concept is or makes itself actual. This aspect of the concept is particularly closely related to the moment of individuality: "The individual is the same as the actual, with the difference that the former has gone forth from the concept and is accordingly *posited* as universal, as the negative identity with itself". (EL §163R)

### III. Second argument: what is required to think universality?

The text for this second argument proceeds over twenty pages in the critical edition (WdL. 12.32-52). If the previous argument primarily seems directed against Spinoza (and as a corrective to aspects of Leibniz's view), the second argument most naturally reads as an argument against Kant. Briefly put, the argument is that concepts cannot be merely general and indirect representations, even on their own before they are tasked with playing any function in judgment or generating any cognition of an object. In themselves, at the most basic general-logical level, concepts must include particularity and individuality in addition of universality (generality). The best condensed form of the argument can be found by combining the following passages:

Mention has just been made of *determinateness*, even though the concept has not yet progressed to it, being at first only as the universal and only self-identical. But one cannot speak of the universal apart from determinateness which, to be more precise, is particularity and individuality. For in its absolute negativity the universal contains determinateness in and for itself, so that, when speaking of

determinateness in connection with the universal, the determinateness is not being imported into the latter from outside. As negativity in general, that is, according to the *first immediate* negation, the universal has determinateness *in it* above all as *particularity*; as a *second universal*, as the negation of negation, it is *absolute determinateness*, that is, *individuality* and *concreteness* [...] The true, infinite universal...*determines* itself freely; the process by which it becomes finite is not a transition...it is a positing of differences that are themselves universals, self-referring. (WdL. 12.35 & 36)

We can wager the following reconstruction, in which I include some additional passages from the longer stretch of text:

### *Conceivability of Generality Argument*

1. We cannot think a universal concept without some determinate content.
  - a. "But the pure or universal concept is also only a *determinate* or *particular* concept that takes its place alongside the other concepts." (WdL. 12.32).
  - b. "Hence the abstract universal is indeed the *concept*, but the *unconceptualized* concept, the concept not posited as such." (WdL. 12.40)
2. The determinate content of the universal qua universal must take two forms: as contrasted with its generality and as identified with its generality.
3. As contrasted with its generality, that determinate content is particularity.
  - a. "The universal determines *itself*, and so is itself the particular; the determinateness is *its* difference; it is only differentiated from itself. Its species are therefore only (a) the universal itself and (b) the particular". (WdL. 12.38)
4. As identified with its generality, that content is individuality.
  - a. "Determinateness in the form of universality is united with [the determinate concept] to form a simple; determinate universality is self-referring

determinateness, determinate determinateness or absolute negativity posited for itself. But self-referring determinateness is *individuality*". (WdL. 12.43)

5. (From 1-4) The concept contains universality, individuality, and particularity.

a. "Just as universality immediately is particularity in and for itself; no less immediately is particularity also *individuality* in and for itself". (WdL. 12.43)

Again, a few comments on this argument. In stark contrast to the previous argument, this second argument makes no attempt to stitch together vocabularies and operates exclusively within the conceptual vocabulary. It offers an argument about conceptual containment, and so provides a stronger view of the necessity of particularity and individuality for concepts than for Kant, who had already argued that all thought was necessarily related to the particularity of intuition, even if only indirectly (KrV. A19/B33). But as with Spinoza, it would appear to be the case that Hegel is trying to push Kant beyond Kant, rather than to reject his view wholesale. The point is to generalize one aspect of transcendental logic to logic as such – namely, that aspect by which transcendental logic is inherently tied to the particular. Of course, for Kant it is tied to the particular in virtue of its tie to the intuitions of space and time, and Hegel wants to reject both the reference to the faculty and to the specific forms of particularity<sup>2</sup>. He therefore needs a strong view to generate that containment, and in the reconstruction, this makes premise 2 absolutely crucial. That premise depends substantially on Hegel's view of negation: contrast here is negation, identity double negation. Finally, it is important to note that the conception of subjectivity that is primarily vindicated by this argument is self-reference. Contra Spinoza Hegel insists on the transparency of the basic elements, and contra Kant he insists on the possibility of self-knowledge.

---

<sup>2</sup> This is not to say that space and time are not privileged forms of particularity for Hegel—the contrary position is quite clearly expressed by the fact that space and time are the fundamental forms of nature, which is itself the magnification of particularity (its "free release" (EL§244)).

#### IV. Third Argument: from functional role in judgment and inference

The third argument is found in a longer stretch of text, namely the sections on Judgment and Inference (Syllogism) that close out the Subjective Concept. A representative description of the form of the argument is the following:

The figures of the syllogism exhibit each determinateness of the concept *individually* as the middle term, a middle term which is at the same time the concept as an *ought*, the requirement that the mediating factor be the concept's totality. But the different genera of the syllogism exhibit the stages of the *completion* or concretion of the middle term. (WdL. 12.125)

I cannot reconstruct this argument in any detail in this short paper, but a few comments can be made. First, the argument is best understood as an argument for both the closure and the unity of the three conceptual moments. If the second argument was primarily an argument that the three moments are necessary conditions of the concept, this third argument is primarily an argument that they are sufficient as well. But it shows that they are sufficient by showing that the same concept must be able to play all three roles, and so provides an argument for their unity. Thus, there is an essential difference between Hegel and Frege, who explicitly denies that concept (universal) and object (particularity) can ever play the same roles in judgment. Second, the conception of subjectivity involved is clearly that of inference<sup>3</sup>. The freedom which subjectivity allows is understood as the ability to move around in a system of conceptual perspectives (YEOMANS, 2019).

#### V. Final Comments

Let me just close with a suggestion as to why Hegel might have thought that three different arguments were required. Most importantly, the arguments collect different senses of subjectivity that are all important for Hegel: transparency, self-reference, and inference. These three components make up the conception of

---

<sup>3</sup> See also Robert Brandom's discussions (BRANDOM 2002, p. 211; BRANDOM, 2005, p. 141).

subjectivity that will be put to use in both nature and spirit. The three senses of subjectivity help to give content to a logical –i.e., non-mental– conception of subjectivity, and so it is worthwhile to have three different arguments to bring each into relief.

## References

BRANDOM, R. (2005), "Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel: Comparing Empirical and Logical Concepts", in: *Sketch of a Program for a Critical Reading of Hegel: Comparing Empirical and Logical Concepts*, pp. 131–161.

BRANDOM, R. (2002), *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.

YEOMANS, C. (2019), "Perspective and Logical Pluralism in Hegel", in: *Hegel Bulletin* 40:1, pp. 29–50.



# El inicio (*Anfang*) en la exposición de la idea absoluta



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-15>

Jorge Eduardo Fernández

Universidad Nacional de San Martín

[jorgeedu1955@gmail.com](mailto:jorgeedu1955@gmail.com)

## Resumen

El significado que Hegel le asigna al inicio requiere ser tratado en el desarrollo de la *Ciencia de la lógica* en su conjunto. Como bien plantea Edgardo Albizu: "El inicio solo tiene sentido en un todo y en virtud de ese todo saturado como *telos*". De este modo podemos comprender por qué el inicio, planteado y hecho en las primeras páginas de la *Lógica del ser*, es retomado y expuesto en el último capítulo de la *Ciencia de la lógica* dedicado a la idea absoluta. La tarea que presentamos en este escrito consiste en comentar la exposición del inicio en el capítulo sobre la idea absoluta, teniendo en cuenta, de manera especial, la correspondencia que dicho capítulo mantiene con la Doctrina del ser de 1832.

En los estudios sobre la *Ciencia de la lógica* la relevancia asignada a la cuestión del inicio de la ciencia se debe tanto a aquellos que han encontrado en ella una cuestión donde dirigir sus críticas al sistema hegeliano, como a quienes lo han tratado con la intención de comprender y aclarar su significado y función en la obra<sup>1</sup>.

Entre los diversos planteos, situándonos en el curso de la cuestión, nuestro aporte se suma a las lecturas que señalan que el significado que Hegel le asigna al inicio requiere ser tratado en el desarrollo de la *Ciencia de la lógica* en su conjunto. La razón principal de dicho señalamiento radica en que el movimiento especulativo, que urde su trama, implica un "permanente retorno del inicio" (FERNÁNDEZ, 2003)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> La lista en ambos casos es sumamente amplia y nos impide ser exhaustivos. Para situarse al respecto se puede leer, E. Albizu: (2009): Notas sobre las críticas de la lógica de Hegel. En principio menciona a Feuerbach (1839) y luego a Ilchmann (1992), también a Gadamer (1973), Mazora (1990). A esas primeras menciones podemos agregar a Sobotka (2000), Gawoll (2000), Prucha (2000), Arndt (2000), Koch (2000), De la Maza (2021). A estas cabe sumarles las obras, ya clásicas, que se han dirigido a una comprensión del tema en su conjunto: Guzzoni (1961), Fulda (1965), Henrich (1967).

<sup>2</sup> En este libro sostengo que en la *Ciencia de la lógica* el inicio no se encuentra tan sólo en el principio o en el fin, sino que "cada momento del desarrollo contiene una arqueología y una teleología de los medios" (FERNÁNDEZ, 2003, p. 99).

En esta dirección, plantea Edgardo Albizu: “El inicio solo tiene sentido en un todo y en virtud de ese todo saturado como *telos*” (ALBIZU, 2009, p. 171).

De este modo podemos comprender por qué el inicio, planteado y hecho en las primeras páginas de la *Lógica del ser*, es retomado y expuesto en el último capítulo de la *Lógica* dedicado a la idea absoluta.

Hegel plantea explícitamente la cuestión del inicio en dos pasajes, al principio de la obra bajo el título “¿Con qué tiene que ser hecho el inicio de la ciencia?” —tanto en sus versiones de 1812 y de 1832—, y al final de ella, en el último capítulo dedicado a la Idea absoluta.

Como sabemos la Idea absoluta es expuesta en el último capítulo de la *Ciencia de la lógica*, éste se encuentra ubicado en la tercera sección de la Doctrina del concepto correspondiente al desarrollo de la idea en general. Los tres capítulos que componen esta tercera y última sección contienen, en dicha exposición de la idea, el desarrollo de los supuestos asumidos inicialmente en el concepto. Estos dos supuestos son, la idea de vida y la del conocer de cuya unidad resulta la idea absoluta. Por este motivo, la exposición de la idea adquiere el carácter de una aclaración y restauración, esto es, de una transfiguración de todo el camino recorrido en la *Ciencia de la lógica*<sup>3</sup>.

A diferencia de los dos capítulos anteriores, el tercero, al cual nos abocamos en estas páginas, no presenta una organización del texto dividida por subtítulos. El motivo pareciera brotar de la cuestión misma, es decir, de un requerimiento proveniente de la unidad de la idea absoluta. No obstante, esta falta de división del contenido es posible distinguir y mencionar los temas que jalonan el curso del texto, ellos son: la exposición del método, el retorno al nuevo inicio y la ampliación del método en sistema. Con lo cual, el tema propuesto para esta escrito: “el inicio en la

---

<sup>3</sup> Esta idea la desarrollo en un comentario titulado: *La idea transfigurada* (2023). El verbo “transfigurar” (verklären) es utilizado por Hegel para definir la tarea que realiza la *Ciencia de la lógica*. En uno de los párrafos introductorios a la tercera sección de la *Lógica del concepto*, dice: “La identidad de la idea misma va de consuno con el *proceso* de pensamiento que libera a la realidad efectiva de la apariencia de variabilidad carente de fin y la transfigura hasta llevarla a la idea [...]”. (CL 2, p. 311, GW 12, p. 177): “Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Prozesse; der Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit befreit und zur Idee verklärt [...]”. También Hans Friedrich Fulda menciona este párrafo (FULDA, 2004, p. 87).



exposición de la idea absoluta" se encuentra entramado con la exposición del método y la consecuente ampliación del sistema.

El inicio reaparece en este último capítulo debido a que la exposición de la idea absoluta requiere "iniciar desde el inicio". Esto es, asumir el inicio hecho a partir de ser y realizarlo ahora desde la correspondencia entre idea y concepto. Es en esta reaparición del inicio en la exposición del método donde se puede comenzar a percibir la correlación entre este último capítulo y el primero de la *Ciencia de la lógica*. Más aún, desde aquí se vuelve significativo poner en cotejo este último capítulo, no solo con los pasajes antes mencionados, sino también con la primera sección de la Doctrina del ser, en especial con la versión de 1832, dedicada a la "Determinidad". Al cotejar el capítulo de la Idea absoluta con las correcciones realizadas en la Doctrina del ser de 1832 respecto a la de 1812, es notable la precisión terminológica y conceptual pretendida por Hegel para establecer la relación entre fin e inicio de la obra.

Según indica Hegel, el contenido de la idea absoluta es el "concepto puro". "Puro" significa, depurado mediante la exposición formal de su contenido, esto es, haber alcanzado la "determinación-de-forma" ya acabada en la totalidad del concepto, lo que implica, además, haberlo diferenciado mediante su desarrollo respecto a la inmediata indeterminación del ser.

La aparición de la idea no es solamente una mera aparición externa, sino el brotar de la idea como germen del concepto. Indica Hegel al respecto:

De ahí ha brotado el método, como el concepto que se sabe a sí mismo, que se tiene a sí mismo por objeto como siendo lo absoluto, tanto lo subjetivo como lo objetivo; y. con ello, como el puro corresponderse del concepto y de su realidad: como una existencia que es él mismo<sup>4</sup>. (HEGEL, 2015, p. 386)

En este brotar de la idea en el concepto radica el nuevo inicio que, mediante la exposición del método, brinda una nueva dimensión a todo el recorrido de la Lógica

---

<sup>4</sup> "Die Methode ist daraus als der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjektive als Objektive, zum Gegenstande habende Begriff, somit als das reine Entsprechen des Begriffs und seiner Realität, als eine Existenz, die er selbst ist, hervorgegangen" (HEGEL, GW 12, p. 238).

y a la Lógica misma. La idea es germen que brota en la "naturaleza del concepto"<sup>5</sup>, "como una existencia que es él mismo".

Desde el punto de vista de la mediación, el método está constituido por las determinaciones del concepto y sus referencias<sup>6</sup>. Su exposición, en tanto es concebida ahora como devenir de la idea, constituye al método. El método es la forma de exposición del movimiento de desarrollo cuya determinación brota del devenir de la "cosa misma". Esto es, de las determinaciones tanto interiores, las del ser, como las exteriores, las de la esencia, y las del concepto y sus referencialidades.

Como ya indicamos, Hegel plantea que lo primero, en lo referente a la exposición del método, es "hacer el inicio por el inicio" (HEGEL, 2015, p. 388)<sup>7</sup>. El inicio, problematizado y "hecho" (*gemacht*) al comienzo de la Lógica mediante la resolución (*Entschluss*) por "ser", —esto es, signar la pura determinación con "ser"<sup>8</sup>, el más pobre, inmediato e indeterminado de todos los conceptos—, recién se alcanza a completar, en el sentido estricto de la ciencia (*Wissenschaft*), en el nuevo inicio correspondiente al desarrollo del método.

El inicio ha sido hecho mediante el arbitrio de una decisión apelando a una categoría "carente de consciencia": ser. Ser, en su inmediatez e indeterminación, es el signo, aún no concepto, que opone menos resistencia al iniciar, y al que se supone menos debemos, ya que es el más pobre y universal de los conceptos<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> La denominada "naturaleza del concepto" (*Natur des Begriffes*) resulta un buen tópico desde donde visualizar el conjunto de la Lógica del concepto. En el pasaje introductorio, titulado "Del concepto en general", Hegel plantea la cuestión con claridad: "Es tan imposible manifestar de modo inmediato la naturaleza del concepto, como explicar directamente el concepto de cualquier otro objeto" (HEGEL, 2015, p. 125). "Was die Natur des Begriffes sei, kann so wenig unmittelbar angegeben werden, als der Begriff irgendeines anderen Gegenstandes unmittelbar aufgestellt werden kann" (HEGEL, GW 12, p. 11).

<sup>6</sup> Que las determinaciones (*Bestimmungen*) hayan podido llegar a ser comprendidas a la vez como referencias (*Beziehungen*) es producto de la transformación del concepto de determinación que se ha desarrollado en la Doctrina del ser. De manera especial en el pasaje titulado: *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze* agregado en 1832.

<sup>7</sup> "[...] von dem Anfang anzufangen" (HEGEL, GW 12, p. 239).

<sup>8</sup> La pobreza de "ser" consiste en que, en tanto inmediato e indeterminado, es puro signo sin significado. En este sentido cabe destacar el aporte de Stekeler-Weithofer: "Begriff 'an sich' ist die scheinbar unmittelbare Referenz von Vörtern, Sätzen oder irgenwelchen semiotischen Repräsentationen, die sich aber in der Analyse zunächst als rein formaler Bezug und d.h. als abstraktes Bedeutungsmoment herausstellen wird. Die Analyse des Seins, die 'Seinslogik', beschäftigt sich also wesentlich mit der Kritik jeder reifizierenden Hypostasierung der formalen Bedeutung, die als solche kontituiert ist innerhal eines üblichen Systems eines allgemeinen Sprach- oder Zeichengebraucht" (STEKELER-WEITHOFER, 1992, p. 95).

<sup>9</sup> Se puede establecer también en este punto la correspondencia y diferencia entre el inicio de la *Lógica grande* y el de la *Enciclopedia*. Recordemos que en la *Enciclopedia* el ser es considerado desde la

Indica Hegel que, el inicio a partir de "ser" es: "[...] algo acogido, algo pre encontrado (con lo que nos topamos), asertórico, en tanto es algo inmediato" (HEGEL, 2015, p. 388)<sup>10</sup>. Es decir, el inicio inmediato ha quedado pre-sub-puesto en la decisión de iniciar. Tal resolución es planteada por Hegel en el pasaje sobre "Cómo debe ser hecho el inicio [...]", como respuesta en la que se opera la superación del anacoluto "Ser, de lo contrario nada"<sup>11</sup>.

Pero, más aún, esta resolución se encuentra implícita, presupuesta, en el inicio fenomenológico a partir de la intuición sensible. En este sentido, el iniciar por el inicio, que recién puede completarse en la exposición del método, no solo supone el inicio arbitrario mediante "ser" hecho en la Lógica, sino además el inicio, y/o postergación del inicio, realizado en la "certeza sensible" al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*. Desde aquí podemos comenzar a comprender que el nuevo inicio, que es hecho con la exposición del método, no sólo es un nuevo inicio de la Lógica, sino que, en cuanto tal, lo es también del sistema en su conjunto. Desde allí podemos comenzar a comprender el motivo por el cual la concepción del método deviene sistema.

De ahí la diferencia que Hegel plantea entre el "intuir suprasensible, interno" que se desarrolla en "el elemento puro del pensar", la "intuición sensible" externa y "la representación".

En coherencia con lo señalado, Hegel indica que: "La significación inmediata de ser" no necesita deducción<sup>12</sup>, sino que es "la referencia abstracta a sí" (HEGEL, 2015, p. 389)<sup>13</sup>. Aclara Hegel que, el hecho de haberlo tomado de la "intuición sensible" se debe a su "ostensión" (*monstrieren*), la cual está puesta, no como un

---

perspectiva del concepto y definido: como "El ser es el concepto solo en sí" (§ 84). "Das Sein ist der Begriff nur an sich [...]". Véase también FERNÁNDEZ, 2003, p. 121ss.

<sup>10</sup> "...Aufgenommenes, Vorgefundenes, Assertorisches" (HEGEL, GW 12, p. 239).

<sup>11</sup> "Sein, sonst nicht" (HEGEL, GW 21, p. 58). En este sentido se vuelve inválida la crítica planteada por Ilchmann. No se trata de proponer tal anacoluto como inicio, sino de una superación del anacoluto mediante la resolución de hacer el inicio a partir de "ser".

<sup>12</sup> Con esta aclaración caen también aquellas interpretaciones que tienden a comprender el inicio de la ciencia como una deducción. Cabe agregar, además, que en la *Ciencia de la lógica* los conceptos de "categoría" y de "deducción" han sido transformados en "momentos" del "desarrollo". Desde nuestra interpretación, la cuestión del inicio no consiste en una deducción de principios. En su tratamiento Hegel se diferencia de los intentos de una fundamentación trascendental como lo han hecho Kant y Fichte. De lo que se trata, más bien, es de encontrar la forma adecuada para el inicio, esta es, indica Hegel, "la forma del ser".

<sup>13</sup> "[...] abstrakte Beziehung auf sich selbst" (HEGEL, GW 12, p. 240).

inicio, sino como mediación que tiene como fin elevar “la representación, la conciencia empírica y racionante, hasta el nivel del pensar”.

De este modo queda expresado el trabajo de la *Fenomenología del espíritu*, en tanto éste es considerado aquí, desde una determinación ulterior: “la exigencia de realización del concepto” (HEGEL, 2015, p. 389)<sup>14</sup>.

Según lo dicho, el inicio inmediato solamente puede ser considerado verdadero por la determinidad, no por la universalidad concreta que aún, en tanto inmediata, no posee. De ahí lo antes referido a la pobreza y universalidad vacía de la inmediatez e indeterminación.

En la determinidad queda confiada la arbitrariedad de la resolución del inicio a su confirmación ulterior, es decir, éste se legitima tan solo en el “ir hacia adelante” (*Vorwärtsgen*) propio del “conocer concipiente” (*begreifenden Erkennen*).

Inicio y método, como ya ha advertido Dieter Heinrich (1967)<sup>15</sup>, se convierten en claves del movimiento especulativo o si se prefiere del movimiento y método dialécticos.

Hegel inicia la exposición del método comprendiéndolo como “inicio a partir del inicio”.

La primera consideración indica que la resolución arbitraria del inicio, es decir, el hecho a partir de la inmediatez e indeterminación de “ser”, es necesariamente “deficiente” (*mangelhaft*). Su deficiencia radica en esta fáctica necesidad de arbitrio, en la cual presiona el impulso a “ir hacia adelante”. Lo universal vale para el método, no solo en un sentido abstracto, sino en el ir desarrollando y en haber ya desarrollado sus determinaciones, es decir, en poder considerar el resultado como “la totalidad concreta”.

Ahora bien, en el inicio del método, la respuesta de Hegel es contundente, allí dice: “lo absoluto lo es solo en su acabamiento”, esto es, la inmediatez del nuevo inicio es lo absoluto en tanto el concepto ya ha sido desarrollado en sí y para sí.

En tanto que, con el inicio de la exposición del método se produce un retorno al inicio inmediato, éste retorno es comprendido como un “ir hacia adelante” en el

<sup>14</sup> “Die Forderung der Realisierung des Begriffs” (HEGEL, *GW* 12, p. 240).

<sup>15</sup> Al poner en consideración la relación entre inicio y método, Heinrich ha puesto de relieve la necesidad de comprender el inicio en el conjunto de toda la *Ciencia de la lógica*.

concebir. Este giro inicial, yendo hacia adelante, pasa de la totalidad concreta en sí, en tanto ella es el resultado de todas las determinaciones del concepto, a la exposición de la "naturaleza del concepto" a partir de su adecuado corresponder con la idea.

A diferencia del inicio inmediato, hecho mediante el arbitrio de la resolución, el nuevo inicio puede ser considerado libre ya que parte del resultado como una "totalidad concreta", en ella, la determinidad inmediata de la idea absoluta tiene "la determinación de un estar exterior" (*die Bestimmung eines ausserlichen Daseins*), en el cual "el germen de lo viviente" y "la meta subjetiva" brotan de un solo y único impulso.

Por otro lado, debe aclarar Hegel, lo "no viviente" y "no espiritual", en tanto excedentes y supuestos naturales del concepto, son asumidos desde su conformidad ulterior con él "solamente como una posibilidad real" (*nur als reale Möglichkeit*).

Este inicio comprende al anterior, él brota de la "totalidad concreta" de las determinaciones del concepto, y es inicio también del avance y del desarrollo del conocer.

Ahora bien, la identidad con la cosa, el corresponder con ella, no es una determinación exterior, sino en sí; no se trata de una síntesis, al menos en el sentido como lo entiende el conocer finito, sino que ella está producida mediante la referencialidad inherente al concepto, brota de la misma naturaleza del concepto.

De este modo Hegel afirma que el método es "[...] la referencia en el concepto".

En el movimiento dialéctico lo analítico llega a ser sintético. Esto implica que la determinación no sólo es concebida como linde (*Grenze*) de la distinción, sino además como referencia. El corresponder implica comprender que la determinación es también referencia<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Encontramos en este punto una nueva correlación con el capítulo dedicado a "El Estar" (*Das Dasein*) (1832). Nos referimos en este caso al pasaje titulado: "Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze". Si bien determinación (*Bestimmung*) y disposición (*Beschaffenheit*) se distinguen entre sí, el doble movimiento de determinación y determinidad, es decir, de cambio, el algo lo tiene en sí (*an sich*) como constitutivo que lo dispone, y es en este sentido: "medio vinculante" (*verbindene Mitte*). La disposición cambiante de algo se encuentra en la determinidad de su determinación, y ambas se encuentran conexas en tanto disposición (*Beschaffenheit*). En esto radica la unidad "en sí para otro" del algo, en la conexión (*Zusammenhang*) entre ambas referencias (HEGEL, GW 21, p.110ss).

A esta modalidad del juicio, que incluye a la cópula como determinación y referencia, es decir, que su traspasar incluye tanto el momento analítico como el sintético, Hegel lo denomina: "lo dialéctico" (*Das Dialektische*)<sup>17</sup>.

Hegel afirma que, por medio del método se determina lo "universal inicial a partir de él mismo" (*das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst*), a lo cual, indica, hemos denominado: "lo dialéctico".

Y concluye luego:

Mientras que la consideración carente de concepto se queda detenida cabe la relación exterior de aquéllas, es el concepto más bien el que las tiene a ellas mismas en vista, el que las mueve como siendo su alma y saca a la luz su dialéctica<sup>18</sup>. (HEGEL, 2015, p. 394)

Retomando aquí, en el orden expositivo de la idea absoluta, lo dicho por Hegel sobre la proposición especulativa y el "contragolpe" (*Gegenstoss*) en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel afirma que: a diferencia del pensar formal, en el pensar dialéctico la negatividad opera como "punto de flexión" (*Wendepunkt*) del movimiento del concepto: "Ella es el punto simple de la referencia negativa a sí" (HEGEL, 2015, p. 396)<sup>19</sup>.

Se trata de la referencia negativa a sí, que Hegel no falto de entusiasmo, define como: "La fuente más íntima de toda actividad (*Der innerste Quelle aller Tätigkeit*), "viviente y espiritual automovimiento", "el alma dialéctica".

De este modo, enfatizado por la insistencia, el segundo momento, lo negativo de lo negativo, consiste en asumir la contradicción, no al modo de una reflexión exterior, sino, en tanto ella es "...el momento más íntimo, más objetivo de la vida y del espíritu, gracias al cual hay un *sujeto*, una *persona*, un ser *libre*".

---

<sup>17</sup> Resulta curioso observar cómo, en la medida en que Hegel va haciendo referencia a la fáctica presencia de la idea, se ve requerido al uso del neutro. Esto lo notamos en fórmulas definitorias del texto tales como: "lo dialéctico" (*Das Dialektische*), "lo positivo" (*Das Positive*), "lo material" (*Das Material*) y otras. Lo neutro remite al tópico donde se realiza el decantado conceptual de la transfiguración de la idea.

<sup>18</sup> "Wenn die begrifflose Betrachtung bei ihrem äußerlichen Verhältnisse stehenbleibt, sie isoliert und als feste Voraussetzungen läßt, so ist es vielmehr der Begriff, der sie selbst ins Auge faßt, als ihre Seele sie bewegt und ihre Dialektik hervortut" (HEGEL, *GW 12*, p. 244).

<sup>19</sup> "Sie ist der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich" (HEGEL, *GW 12*, p. 246).

Sobre la primera premisa, que puede ser considerada el momento analítico del método, dice Hegel: "[...] pasa por tanto a éste o, mejor, ha pasado ya: aunque esta referencia, como se recordará, es justamente también sintética por esto: porque es al otro de ella al que ella pasa" (HEGEL, 2015, p. 396)<sup>20</sup>. En la reiteración de la frase "[...] pasa por tanto a éste o, mejor, ha pasado ya...", encontramos un buen indicio que confirma lo que venimos sosteniendo, Hegel está pensando este último capítulo en relación con el primero, o a la inversa, las correcciones de la versión de 1832 están pensadas en concordancia con el final de la Lógica<sup>21</sup>.

A diferencia del primer capítulo de la Lógica, en este último capítulo, se trata pues, de la exposición de los momentos del devenir en tanto ellos han sido asumidos como momentos del método dialéctico.

En un segundo momento se opera la síntesis mediante la afirmación de la "referencia de lo distinto" (*Beziehung des Unterschiedenen*). De este modo, lo negativo, en tanto sintético, es concebido como "lo mediador" (*das Vermittelnde*).

Mediación que:

en la medida en que estas dos determinaciones vengán tomadas, según una relación cualquiera, como respectos exteriores, eso no es sino lo mediador *formal*; pero como negatividad absoluta, empero, es el momento negativo de la mediación absoluta, la unidad, que es subjetividad y alma<sup>22</sup>. (HEGEL, 2015, p. 397)

El "punto de flexión del método" se alcanza mediante el momento negativo, el cual, en tanto "asunción de la contradicción", se convierte en "mediador".

Hegel plantea que en este punto de flexión (*Wendepunkt*), en el cual el "decurso del conocer" retorna sobre sí mismo, la negatividad es "contradicción que se asume a sí". Y constituye, en este sentido, "la restauración [*Herstellung*] de la primera

<sup>20</sup> "[...] zu seinem Anderen verhält und daher in dasselbe übergeht oder vielmehr übergegangen ist, - obgleich diese Beziehung, wie schon erinnert, eben deswegen auch synthetisch ist, weil es ihr Anderes ist, in welches sie übergeht" (HEGEL, GW 12, p. 246).

<sup>21</sup> HEGEL, GW 12, (1812. 48, 18) (1832. 72, 24).

<sup>22</sup> "Insofern diese beiden Bestimmungen nach irgendeinem Verhältnisse als äußerlich bezogen genommen werden, ist es nur das vermittelnde Formelle; als die absolute Negativität aber ist das negative Moment der absoluten Vermittlung die Einheit, welche die Subjektivität und Seele ist" (HEGEL, GW XII, p. 247).

inmediatez". Esta restaurada primera inmediatez es: "universalidad simple", "lo otro de lo otro", "lo negativo de lo negativo de lo positivo", "idéntico, universal".

"Lo positivo", calificado en principio como inmediato e indeterminado, es decir, puesto solamente mediante negación, es restaurado mediante el desarrollo, con lo cual, su culminación consiste en un retorno a su inmediatez, pero ahora, como lo positivo inicial o inicio de la exposición del método.

La *Ciencia de la lógica* se abre donde se cierra, vuelve a iniciar donde finaliza. Dice Hegel: la dialéctica que ha coincidido con su identidad "puede", a partir de la "determinidad", "ser de nuevo un inicio [*wieder ein Anfang sein kann*]".

Como hemos indicado, la exigencia de un nuevo inicio es inherente a la naturaleza y desarrollo del método. En tanto la determinidad encuentra en el resultado, no solo su culminación, sino una "nueva inmediatez", su "exigencia" (*Forderung*) recae en la posibilidad y necesidad de un nuevo inicio.

Al mismo tiempo, es en la determinidad del resultado donde se evidencia la "imperfeción del inicio" y su carácter meramente formal. Así como el "arbitrio" es la forma de la libertad, necesariamente requerida para hacer el inicio, y de este modo de todo "iniciar", ésta es asumida con el resultado como "imperfeción" necesaria. En este sentido, como lo hemos visto, este nuevo inicio es la restauración (*Herstellung*) del primero.

Este movimiento de retorno al primer inicio surge ahora de la exigencia de su restauración y conlleva, de este modo, un movimiento de "progreso infinito hacia atrás dentro del probar y deducir" (HEGEL, 2015, p. 400)<sup>23</sup>. A la vez que, desde "el nuevo inicio obtenido" "brota" (*hervorgeht*), "se propulsa en el mismo sentido hacia adelante, al infinito" (HEGEL, 2015, p. 400)<sup>24</sup>.

Queda así expuesta en la ampliación del método en sistema, la exigencia del movimiento dialéctico comprendido como movimiento infinito de determinación, hacia atrás (*rückwärts*) como un permanente horadar del inicio y determinación de un nuevo basamento, y hacia adelante (*vorwärts*), en búsqueda de las nuevas

<sup>23</sup> "[...] die Forderung des unendlichen rückwärtsgehenden Progresses im Beweisen und Ableiten erscheinen kann..." (HEGEL, GW 12, p. 250).

<sup>24</sup> "[...] so daß der Fortgang sich ebenso vorwärts ins Unendliche fortwälzt" (HEGEL, GW XII, p. 250).



determinaciones del conocer. La exigencia de sistema brota de la misma exigencia del método.

El retorno al inicio socava los anteriores basamentos al mismo tiempo que propulsa el progreso en busca de nuevas determinaciones del conocer. O si se prefiere, el progreso del conocimiento, a la vez que avanza en nuevas determinaciones, requiere del retorno al inicio en busca de un nuevo basamento.

## Bibliografía

ALBIZU, E. (2009), *Hegel filósofo del presente*, Buenos Aires: Prometeo.

ARNDT, A. (2000), "Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der Wissenschaft der Logik", en: A. Arndt y C. Iber (eds.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 126-139.

DE LA MAZA, L. M. (2021), *Hegel y la filosofía hermenéutica. Hacia una hermenéutica especulativa*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

FERNÁNDEZ, J. E. (2003), *Finitud y mediación, la cualidad en la Lógica de Hegel*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.

FERNÁNDEZ, J. E. (2023), "La idea transfigurada", en: P. Pulgar y R. Aragüés (eds.), *La lógica del concepto de Hegel. Un comentario colectivo*, Málaga: UMA Editorial.

FULDA, H. (1965), *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M.: Klostermann.

FULDA, H. (2004), "Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung", en: C. Halbig (ed.), *Hegels Erbe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

GADAMER, H.G. (1971), *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen: Mohr.

GAWOL, H.J. (2000), "Das logische Ort des Wahren. Jakobi und Hegels Wissenschaft vom Sein", en: A. Arndt y C. Iber (eds.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 90-108.

GUZZONI, U. (1963), *Werden zu sich. Untersuchungen zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Freiburg/München: Alber.

HEGEL, G.W.F. (1990), *Gesammelte Werke (G.W)*, Band 21: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von H.-J. Gawoll, Hamburg: Felix Meiner, 1990.

HEGEL, G.W.F. (1994), *Gesammelte Werke (G.W)*, Band 12: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, hrsg. von H.-J. Gawoll, Hamburg: Felix Meiner. Traducción española: *La lógica subjetiva*, edición de Félix Duque, Madrid: Abada, 2015.

HENRICH, D. (1967), "Anfang und Methode der Logik", en: *Hegel im Kontext*, Frankfurt: Suhrkamp. Versión castellana de J.A. Díaz, Caracas: Monte Ávila, 1990.

ILCHMANN, A. (1992), "Kritik der Übergänge zu den ersten Kategorien in Hegels Wissenschaft der Logik", en: *Hegel-Studien*, 27, pp. 11-25.

KOCH, A. (2000), "Sein – Nichts – Werden", en: A. Arndt y C. Iber (eds.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 140-157.

MAZORA, M. (1990) *La cuestión del comienzo en la Lógica de Hegel. Crítica a la posición de Gadamer*, Morón: Instituto de Filosofía.

PRUCHA, M. (2000), "Seinsfrage und Anfang in Hegels Wissenschaft der Logik", en: A. Arndt y C. Iber (eds.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlín: Akademie Verlag, pp. 109-125.

SOBOTKA, M. (2000), "Hegels Abhandlung: Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden? und Reinholds Beyträge", en: A. Arndt y C. Iber (eds.), *Hegels Seinslogik: Interpretationen und Perspektiven*, Berlín: Akademie Verlag, pp. 80-89.

STEKELER-WEITHOFER, P. (1992) *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn/München: Ferdinand Schöningh.

VITIELLO, V. (2018), *Hegel in Italia*, Roma: Inschibboleth.

# Hegel's *Science of Logic* as Theory of Sense *Avant La Lettre* Plea for a Re-Explication of Hegel's Logic Rooting in the Notion of "Sense"



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-16>

Julian Hensold  
Augustana-Hochschule Neuendettelsau  
Evang.-Luth. Kirchengemeinde Ismaning-Unterföhring  
[j.hensold@gmail.com](mailto:j.hensold@gmail.com)

## Abstract

This article presents the thesis that Hegel's *Science of Logic* can be re-explained as a theory of meaning or "sense" *avant la lettre*. The implications of this re-explication approach, which places the concept of sense at the center, are focused on two closely linked aspects: first, attention is drawn to an important methodological novelty compared to the previous state of research and reception, through which the thesis itself is decisively justified; and second, the two systematic questions to be answered are to what extent Hegel's logic represents a theory of meaning and what the philosophical-scientific yield of such a reading is to be seen.

*[Metaphysics is] the mental organ through which the mind receives a content, the sense through which something gains and maintains sense for the mind<sup>1</sup>.*

G.W.F. Hegel

---

<sup>1</sup> The quotation is taken from the introductory section of Hegel's manuscript form 1820 for his *Lectures on the History of Philosophy* (HEGEL, 1993, p. 72).

## I. The idea of a re-explication of Hegel's *Science of Logic* rooting in the notion of "sense"

### I.1 The basic idea of the approach

In the following, I will present a new approach to the re-explication of Hegel's *Science of Logic* (SoL). What is unique about this approach is that it is rooted in the notion of "sense" as its basic theme and, thereby, it is systematically problem-oriented. "Sense" and, more precisely, the development of a consistent theory of "sense" is the theme and the systematic problem that orients this approach methodologically. For clarification, what I am talking about here is "sense" (or "meaning") as such, beyond all sensual perception, imagination or figurative thinking (*Vorstellung*); i.e. in its *pure-general categoriality* (apriority) or shorter put in its *logicality*<sup>2</sup>. Strictly speaking, and even if it may seem otherwise, this approach does not involve the presupposition of a certain methodological perspective (among other perspectives), but —on the contrary!— it makes explicit the most general presupposition which no theory and no re-explication of a theory can avoid, and which, nevertheless, usually does not receive sufficient consideration, let alone is systematically explored and consistent manner. Of course, this most general presupposition is "sense" itself: All understanding and perceiving, questioning and answering, determining and justifying in the most concrete as well as in the most abstract form from everyday experience to scientific knowledge production —*nolens volens*— has to happen and (implicitly) has always already happened within the boundary of "sense". Self-evidently, without "sense" all thought would remain meaningless. This consideration is of programmatic nature for the approach presented here. In order to summarize it once again and to already re-explicatively link it to Hegel's terminology at a central point, it is advisable to connect it with the pre-notion (*Vorbegriff*) of thinking, which is repeatedly thematized in fundamental importance in the prefaces and introductory parts of Hegel's *œuvre*, above all those

---

<sup>2</sup> If in the following "sense" is out in single quotation marks, I am referring to the pure-general categoriality respectively logicality of sense (resp. meaning). In order to avoid difficulties of understanding I provide additional clarity in the text.

of the *SoL*: thinking –in all its degrees of actualization, from intuition, still completely absorbed by sensory impressions, or imagination, dreaming away in vivid images, to the most highly concentrated forms of abstraction– is to be understood as a *operationally self-determining performance of "sense"*.

Looking now at the more precise methodical use that will be made of the theme of "sense", it consists –as already indicated– in letting "sense" itself, namely in the concrete form in which it is the systematic problem of theorizing, "dictate" the conditions of its consistent thematization and gain from it an immovable starting point and measure for the re-explication of the *SoL*. The two most important conditions "dictated" by "sense" are to be mentioned in key words:

1. the ineluctability of "sense" for thought as such and thus for every form of theory building (a. logical non-negatability of "sense"; b. non-erroneously circular problem-solution-relationship: only through the general presupposition and the concrete "use" of "sense" there is a possibility of a meaningful thematization of the problem of "sense"; c. constitutively self-reflexive situation of thought in relation to the thematization of "sense") and
2. the necessary *ultimate justification of "sense"* as the ultimate-attainable of all thought and all theorizing.

In view of this unique feature of the approach, however, I have to emphasize that although the theme of "sense", together with the conditions it imposes on its theoretical development, form the access to the re-explication of *SoL*, they themselves are only consistently developed in this context (over the course of this re-explication). In other words, the re-explication of the *SoL* fully coincides with the explication of the theme of "sense". Both lay themselves out reciprocally in one process.

## **I.2. The Guiding thesis for the re-explication of the *SoL***

On the backdrop of this basic methodological idea, the guiding thesis of the approach in brief is that Hegel's *SoL* (as a whole) has to be re-explicated as a *theory*

of sense (or meaning) *avant la lettre*. That is, with it there is already an attempt to do justice to the systematic problem of the theorization of "sense" (in its logicity), even before the designation "theory of sense" or "theory of meaning" or the like (*Sinntheorie*) was introduced and established for such an enterprise. Since –the thesis I present continues– the *SoL* furthermore does justice to the systematic problem of the theory of "sense", it is just as much a *theory of ultimate justification* as of the "*non-erroneously circular*"<sup>3</sup> *process of the self-determination of "sense"* (more precisely: of logicity) in and through itself, as it –therefore– is at the same time, in the truest sense of the word, a fundamental and thus universal *critique of "sense"* (or meaning). In comparison to other types of theories of sense, it embodies the material or non-formalistic type *par excellence*, which corrects abstract-formalistic types of interpretative-hermeneutic<sup>4</sup> as well as reflective- or differential-schematic<sup>5</sup> as well as (substance-)ontological<sup>6</sup> kind as well as it explains and justifies their possibility in the first place. With regard to the epistemic and academic-disciplinary status of *SoL* as a theory of sense *avant la lettre*, one can speak of it as of a *logico-metaphysics* in the form of a *logologics*.

### I.3. A research-specific novelty

Naming a research-specific novelty of the approach in comparison with already existing re-explication approaches towards Hegel's *SoL* or systematically

---

<sup>3</sup> This formulation is taken from a study of Hegel by Konrad Cramer (1974, p. 597).

<sup>4</sup> Here all approaches are addressed, which by "sense" or "meaning" want to understand nothing else than the abstractly external relation of understanding,  $x = A$  (smth. has/is ascribed with the "sense" to be this or that).

<sup>5</sup> This refers not least to Niklas Luhmann's theory of sense (*Sinntheorie*) as he developed it in its mature form oriented on George Spencer Brown's calculus of indications, and which, together with the rest with his oeuvre, developed into something like a "school". For its final form see LUHMANN, 1997, p. 44ff.

<sup>6</sup> Here, for example, one should recall the theory of sense of the early Paul Tillich dating back to the 1920s (including all approaches systematically dependent on it). As far as the diagnosis of a (substance-)ontological constitution of Tillich's theory of sense is concerned, I agree with Falk Wagner's groundbreaking studies on the topic. My agreement also concerns Wagner's critical judgment. For, of course, a (substance-)ontological theory of sense like Tillich's implies a *contradictio in adiecto*. "Sense" here is thematic, implied as a word, a name, a topic, but it is missed by the theoretical means or altered beyond recognition. More concretely, Tillich fixes "sense" at a subordinate categorical complexity level. He explicates "sense" merely as a substance only and misses to do acknowledge its clear subjectivity signature. See on this programmatically TILLICH, 1959, p.297-364. And compare WAGNER, 1989, pp. 126-144 and WAGNER, 1986, pp. 379-385.

interested readings of it (in the wider sense), which also start from the basic theme of "sense", –as (without claiming completeness) in the work of Richard Kroner (early phase), Paul Natorp (late phase), Theodor Litt, Gotthard Günther, Jean Hippolyte, Werner Flach, Jean-Luc Nancy, Johannes Heinrichs, Manfred Wetzel, Christoph Glimpel, Pirmin Stekeler-Weithofer and Lucian Ionel– coincides with a specification of the leading thesis: a re-explication approach to the *SoL* centered on "sense", recognizing in it a contribution to the problem of the theorization of the theme of "sense", does not need to connect to Hegel's philosophical *œuvre* externally, nor does it need to be "constructed" from thematically or rather peripheral parts within the work, e.g., from the much-cited passage on the "*meaningful contemplation of nature*"<sup>7</sup> (*sinnvolle Naturbetrachtung*) from the *Lectures on the Philosophy of Art* or on passages on the subject of language from the *Philosophy of Subjective Spirit*. Instead, such an approach can be legitimized *immanently* within the work through passages that are explicit self-descriptions of Hegel's standpoint, especially concerning his logic.

#### **I.4 The intention of the approach**

The intention underlying the approach is based on the awareness of the specific problem of modernity: the question of sense forms the one all-decisive problem of modernity. Existentially and practically, this problem manifests in the form of the question of the meaning of life, which has become increasingly prominent in

---

<sup>7</sup> The passage on the "meaningful contemplation of nature" from Hegel's *Lectures on the Philosophy of Art* in its most quoted version according to the edition of his student Heinrich Gustav Hotho, as it has become part of the posthumously published so-called "Freundesvereinsausgabe" of Hegel's *œuvre*, reads: "'Sense' namely is this wonderful word, which itself is used in two opposite meanings. Once it designates the organs of immediate conception, but the other time we call sense: the meaning, the thought, the general of a thing. And so sense refers on the one hand to the immediate external of existence, on the other hand to the inner essence of it. A sensible contemplation does not separate the two sides, but in the one direction it also contains the opposite and grasps in the immediate sensual contemplation at the same time the essence and the concept." (HEGEL, 2017, p. 173) Compare in addition Hotho's transcript of Hegel's 1823 college, which served as the main source for the quoted version (HEGEL, 1998, p. 59f.). When Hegel then, in the preface to the posthumously published second edition of the first volume of the *SoL* (the last text from his own hand), rightly draws attention to the "*speculative spirit of language*", which consists in the fact that words "[...] *not only have different meanings but opposite ones* [...]", then the word "sense" demonstrates as a cardinal example in which this "*speculative spirit of language*" reveals itself. For Hegel's remarks on the speculative aspect of language, see HEGEL, 2008, p. 10.

modern societies since the mid-19th century, and that signature can be traced into the most current discourses on transhumanism, discourses on the so-called fourth industrial revolution, and discourses on various aspects of identity politics. These and similar discourses are by no means of a “merely” scientific-technical, economic or ethical nature, but are concerned –mostly subliminally, but nevertheless setting the tone– with the meaning of human life and its future in general, which is why they usually oscillate between an euphoric eschatological-soteriological tone, on the one hand, and a fearful apocalyptic tone on the other. From a theoretical perspective, the problem of “sense” is reflected in an enormous variety of new approaches in the humanities, which are developing almost simultaneously. A remarkable proportion of these approaches, ranging from philosophy<sup>8</sup> to the social sciences<sup>9</sup> (in the broadest sense), psychology<sup>10</sup>, art theory<sup>11</sup>, and theology<sup>12</sup>, revolve around the theme of sense. In fact, it is “sense” and its theorization that within this diversity –which would, therefore, by no means lack a center and a common denominator!– is the *tertium comperationis* (not, for example, consciousness, the subject, man, existence, being or language). That this fact of the history of ideas unfortunately is only known among experts so far, or at any rate does not receive the attention it deserves, is regrettable in many respects. The enormous presence and relevance of the theme of “sense” in both practical discourses about human life as well as theoretical discourses is then attested not least by the fact that over the past 150 years the lexical morpheme “sense” (*Sinn-*, *-sinn*; *sinn-*, *-sinn-*) has developed into one of, if not the most dazzling unit of meaning in German language. Against the background of this awareness of the problem, the intention of the approach is to contribute to a more successful treatment of the central problem of modernity by re-explicating Hegel’s *SoL* as a

---

<sup>8</sup> Without claiming completeness and without mentioning again the authors already mentioned above in connection with their reference to Hegel’s *SoL* I representatively name: Gottlob Frege, Edmund Husserl, Heinrich Rickert, Emil Lask, Eugen Herrigel, Jonas Cohn, Richard Höningwald, Ernst Cassirer, Robert Reininger, Georg Misch, Martin Heidegger (*cum grano salis*), Erich Heintel, Franz Fischer, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Markus Gabriel and Markus Rüter.

<sup>9</sup> One should e.g. think of: Max Weber, Alfred Schütz, Theodor Litt (sociological work), Niklas Luhmann and his “school” (especially: Dirk Baecker, Peter Fuchs), Pierre Bourdieu and Clifford Geertz.

<sup>10</sup> The most pronounced representative of a new approach to psychology based on the theme of sense is Victor Frankl as the founder of so-called “logotherapy”.

<sup>11</sup> First and foremost, Erwin Panofsky’s theory of art, schooled in Neo-Kantianism, comes to mind here.

<sup>12</sup> Furthermore, without any claim to completeness: Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg, Eilert Herms, Ulrich Barth and Christoph Glimpel.



successful attempt to develop a theory of sense. An additional side effect of the approach concerns the reception of the *SoL* itself: the methodological concentration on “sense” as central theme and problem implies the lowering of the threshold of understanding of the *SoL* and an increase in its connectivity to contemporary discourses of the humanities across the board. The irreducibility of “sense” and its “own logic” has best prospects for recognition in the discursive large-scale context of the humanities. And this recognition, in turn, already constitutes the entrance into the –supposed– “mystery” of *SoL*. In this context, however, it is important for me to point out that the overall intention by no means implies a compromise-oriented adaptation of the *SoL* to given, possibly dominant understandings of the subject of “sense”. As already said: Although the theme of “sense” serves as the methodological starting point and access for the re-explication of the *SoL*, it –restricted to the logicity of “sense”– only becomes fully explicit over its course. That means it is rather the other way round: This way the *SoL* can become an important corrective in the named discourse context of the humanities.

In accordance with my guiding thesis and the claimed research-specific novelty I will now illuminate two points once again in a bit more detail: First, I have to demonstrate that “sense” indeed represents the basic theme and problem of the *SoL* and that the work, therefore, also from Hegel’s own point of view always would have to be understood – also – as a theory of sense *avant la lettre*. Second, I at least will have to make plausible that Hegel has approached his sense-theoretical enterprise adequately. Of course, I cannot provide a proof of success in the given framework.

## **II. Work-immanent legitimation for a re-explication approach rooting in the notion of “sense”**

As I have said above, Hegel has himself determined “sense”, which he uses synonymously with the word “meaning”, as the basic theme and problem or –to use his formulation for this– as the “object”<sup>13</sup> (*Gegenstand*) of his logic. He did this in the form of explicit self-descriptions of his own philosophical standpoint especially

---

<sup>13</sup> Hegel often speaks of the “object” of his logic or “of philosophy” in general by which he then usually means the same thing. See for example: HEGEL, 1993, p. 278 and HEGEL, 2008, p. 7.

concerning his logic. Regarding these self-descriptions the SoL cannot only but it would have been re-explicated as a theory of sense *avant la lettre*, or at any rate, it would always also have to be understood as such.

The self-descriptions which are authoritatively referred to here, fall into the introductory parts of Hegel's Berlin *Lectures on the History of Philosophy*. The central formulation in the context of these lectures, which summarizes Hegel's basic ideas on the relationship between —in short— the subject of "sense" and logic, is attested to both by his own lecture manuscript from the year 1820 as well as by college postscripts from the years 1825/6 and 1827/8. This means that it cannot be a matter of an accidental choice of expression or a casualness, given the fact that Hegel himself wrote it down like that, and given the longer period of time over which he used it in almost identical form. Rather, he is obviously concerned here with a constant basic idea. There also are no statements in his work that even come close to a revision until his death in 1831. This formulation now reads, according to the manuscript of 1820: "In thought [*im Gedanken*] there is no longer any difference of conception or images and of their meaning; it is that which gives meaning to itself [*das sich selbst Bedeutende*] and is there as it is in itself" (HEGEL, 1993, p. 79). Then, in his lecture of 1825/6, at one point Hegel offers his audience an almost identical version of the same basic idea: "Thought alone is that which meaningful in itself [*das Bedeutende für sich selbst*] [...]" (*ibid.*, p. 210). What Hegel has in mind in each case is "thought" (respectively "free thinking as it is in and for itself" or also "pure knowing")<sup>14</sup> as it forms the "object" of the SoL as well as of the *Lectures on the History of Philosophy* (there, of course, under the aspect of its historical development). For, as Hegel further summarizes in his course of 1825/6: "Philosophy and the history of philosophy is one an image of the other; the study of the history of philosophy is the study of philosophy itself, primarily of the logical [...]" (*ibid.*, p. 222). "Thought", as it is complementarily thematized in the logic and the history of philosophy, for Hegel is identical with "sense" taken for itself in its logicality or —as Hegel calls itself— "the logical" (*das Logische*), namely as that *which gives meaning to itself*.

---

<sup>14</sup> For these formulations see programmatically HEGEL, 2008, p. 57.

In the light of these two exemplary passages (which could be supplemented by passages of the same meaning) and the explications directly connected to them contextually a passage from the Preface to the *Phenomenology of Spirit* can be read as a clearly earlier testimony of this very basic idea, and that, moreover, in the context of a work published during Hegel's lifetime. There, Hegel, with a critical eye on his philosophical contemporaries, admonishes them for using "[...] what is the meaningful in itself [*das an sich Bedeutende*], the pure determinations of thought, such as subject, object, substance, cause, the universal, etc., just like that unseen and uncritically [...]" (HEGEL, 1988, p. 37). Due to the shortness of the passage and the lack of further explications the interpretative parallelization implied here is admittedly not free of doubt. Nevertheless, it strongly suggests itself.

In any case, the work-immanent necessity to re-explicate the *SoL* as a theory of sense *avant la lettre* or to, at least, always also understand it as such, can be considered proven insofar as Hegel identifies "thought" with "sense" as that *which gives meaning to itself* and therein sees the "object", the basic theme and problem of his logical enterprise.

### III. Systematic plausibility: Hegel's *SoL* as a consistent theory of sense

As far as the methodological orientation of the re-explication approach towards the problem of "sense" and its adequate theorization is concerned, I must now at least make plausible that Hegel's *SoL* not only has this in view, but also works on it in an adequate way. For only insofar as this would be the case, would Hegel's logic recommend itself at all for systematic appropriation as a successful attempt to form a theory of sense; and showing this of course is precisely the intention that guides the approach presented here. First of all, the two main moments of this problem, as "dictated" by "sense" as conditions of its theoretical development, were 1) that of the *ineluctability of "sense" for thought*, i.e. for every conceivable theoretical standpoint, and 2) that of the *necessity of an ultimate justification*.

As a starting point of making plausible that Hegel in his *SoL* addresses these two main moments in a systematically adequate way, another revealing passage from the 1825/26 course offers itself. Namely, Hegel formulates there: "Regarding

thought [*beim Gedanken*] one actually cannot ask for meaning; thought itself is the meaning; there is nothing more behind it, but in the opposite sense as this expression is normally used, for thought is the Last, Deepest, Hindmost, is itself" (HEGEL, 1993, p. 222). "Thought" as that *which gives meaning to itself* for Hegel explicitly marks the lastness of "sense", or –differently put– "sense" in its ineluctably ultimate dimension. As I have formulated before thinking in general is to be understood as the *operationally self-determining performance of "sense"* or –which says the same thing– all thinking has "sense" as its irreducibly basic implication, for it would otherwise remain meaningless (in a paradoxically no longer even conceivable way), but only in relation to the thinking of "sense" in its logicity (its pure-general categoriality) one can no longer ask for an even deeper and more general meaning behind what is just operationally performed. It is only at this point where that ineluctably ultimate boundary is reached in which and as which "thought" and "sense" –as Hegel formulates elsewhere– completely "coincide in One"<sup>15</sup>. If it was possible to ask for something ever more general, innermost and hindmost *ad infinitum* then all experience and cognition would be just as infinitely interpretable as –therefore– meaningless. "Sense" would be infinitely (re-)conceivable, because taken for itself it would be free of any substantiality. Strictly speaking, it would be determined as an impossible thing in the sense of something that has no similarity with itself. Exactly such an absurdity, however, does not suggest itself with regard to a consistent theory of sense (otherwise it would get entangled in a performative self-contradiction). Obviously, Hegel was aware of this problem and reacted to it accordingly by determining "sense" in its ineluctably ultimate dimension, its logicity, and in one with it the thinking that operationally performs it, as the *mediality*<sup>16</sup> of his enterprise in the *SoL*. As much as "sense" or "thought" as that which *gives meaning to itself*

---

<sup>15</sup> The whole sentence quoted from here is: "Sense or meaning and the representation or outwardness coincide in thought in One; there is neither an outward nor an inward thought, but only thought itself is the inmost" (HEGEL, 1993, p. 278).

<sup>16</sup> With the re-explicatory *terminus technicus* of "mediality" I emphasize that "sense" is the *medium* that mediates everything including itself. "Sense" is not to be understood as a medium among media but as the one *mediality* of reality *par excellence* and it, therefore, is –analogously to the mediopassive voice of ancient Greek– of both active and passive constitution. This constitution is due to its constitutive self-referentiality. Paul Natorp already pointed out the analogy between the constitution of "sense" and the sense of the said special grammatical voice of ancient Greek in 1922 in the context of the second edition of his book on Plato. See for example NATORP, 1961, p. 446 together with p. 526.

forms the “object” of the SoL, as much –using Hegel’s own words highlighting this mediality-characteristic– it is itself its “element” or “Aether”<sup>17</sup>.

But with this, also for Hegel, the deepest problem of consistent sense theory formation arises immediately: Insofar as “sense” in its logicity implies the ineluctably ultimate dimension of all thinking (in itself), i.e., that which is ultimately attainable to it in and through itself, the theory of sense is confronted with the problem of ultimate justification. Of course, the theory of meaning, like any other scientific theory, requires an appropriate justification. And a theory of the ultimate (of all theorizing) obviously demands an ultimate justification.

The concrete constellation of problem and solution that goes along with the ultimate justification can only be indicated by a sketch in the present context. But at least it can be made plausible that Hegel adequately addresses this constellation in the SoL. This then also plausibilizes the necessity why Hegel’s work is to be followed up for the sake of working out a consistent theory of sense. A complete proof of success is of course not possible at this point.

Accordingly condensed, the problem-solving constellation of ultimate justification can be summarized as follows: along the conventional conception of an ultimate linear reason, which itself does not need any more justification, ultimate justification is not consistently conceivable. Corresponding attempts lead, as shown by Hans Albert, to the *threefold aporia* of the “*Munchausen’s trilemma*”: they either end in a dogmatic positing, an infinite regress or a tautology (ALBERT, 1991, pp. 13ff.). Having that in mind, the demand for ultimate justification is only redeemable consistently in the form of a “non-erroneously circular”<sup>18</sup> self-determination process<sup>19</sup> of the “*principle of all principles*”<sup>20</sup> via a gapless and complete principiation of all possible principiates (of every conceivable other in relation to the principle) as well as the principiation of the principiation performance itself as the How of the self-

---

<sup>17</sup> For the conceptual expression of the “element” see HEGEL, 2008, p. 57 with p. 46. For the equivalent but metaphorical term expression of “Aether” see HEGEL, 1988, p. 19ff.

<sup>18</sup> See above footnote 3.

<sup>19</sup> Therefore, ultimate justification must be thought of as the processual determination of determination by itself which performatively realizes the ineluctably ultimate dimension of “sense”. Otherwise, the determinations to be necessarily used in the course of this justification would represent unjustified presuppositions undermining its status of *ultimate* justification.

<sup>20</sup> Here I rely on Kurt Walter Zeidler’s elegant consideration that the problem of ultimate justification corresponds to the problem of formulating a “principle of all principles”. See ZEIDLER, 2016, pp. 18ff.

principiation (of the whole) – which enables as well as concludes this process in a systemic manner<sup>21</sup>. Then, however, a monism regarding the principle has to be demonstrated. First of all, this means that “sense” (resp. “thought”) and being have to be proven to be principally identical with each other, that is, from the very beginning and all the way through (an identity which, of course, cannot be an abstract monotony). Secondly, it has to be shown in the same course that and how the principle accomplishes its principal performance not least including its self-principiation in an immanent process out of, in and through itself. This, however, leads to the indispensable necessity to think the principle as such as the operational-methodical How of its self-referential-dialectical process of self-principiation (in its entirety) constitutively including but equally overcoming contradiction. This is just a more precise formulation for when I say that the problem of ultimate justification, having to be solved by every theory of sense, can only be mastered in the form of a “non-erroneously circular” self-determination process of the “principle of all principles”. Accordingly, a consistent theory of sense would have to be as much a theory of ultimate justification as it would have to be a fundamental and, as such, universal critique of sense (*Sinnkritik*), insofar as it brings before itself the categorial mightiness of “sense” in a differentiated manner over the course of its process of self-principiation, which is precisely the fulfillment of the demand for ultimate justification (from the minimum to the maximum of its explication). Decisive for thinking is that over this course it enlightens itself about itself, because “sense” (in its logicity) corresponds to nothing else than its own irreducibly basic implication. If a theory of sense fulfills this deepest systematic problem posed to it, it necessarily must exhibit a material, i.e. concretely content filled, and in this sense anti-formalistic architecture. In this light more abstract architectures, first and foremost of hermeneutic, reflection/differentiation-schematic or (substance-)ontological type, experience their necessary correction, which at the same time substantiates their

---

<sup>21</sup> In the absence of corresponding principiates (meaning smth. that is depended on it as principle) talking about this principle would be meaningless. The same would be true if the principiates were primarily independent of the “principle” and only secondarily and externally related to it. It follows: principiation (the activity of the principle to bring about its principiates) coincides with the principality of the principle. It is its essence. Its explication therefore corresponds to the demonstration of the principle itself (which, in order to be and to remain the ultimate principle, also has to determine this fact by itself).

possibility in the first place (which each consists in specifically reifying categorial misidentification of "sense").

Now it is easy to see that it is precisely this constellation of the problem of ultimate justification as the "non-erroneously circular" process of self-determination of the "principle of all principles" and its solution that Hegel has in mind when he states in his 1827/8 collegium: "In philosophy<sup>22</sup> ["thought" itself is] its own object [...], [it] deals with itself and determines itself through itself. It realizes itself by determining itself through itself; it is process in itself; its determination is to produce itself and to exist in this product; it has activity, liveliness, has multiple relations in itself, and sets itself in its differences" (HEGEL, 1993, p. 278). As is well known, *SoL* therefore also takes its beginning with the unity of being and thinking (as pure "sense" or as that *which give meaning to itself*). Even better known is the constitutive inclusion of contradiction (or negativity) in the specifically self-referential-dialectical method that underlies (and constitutes) the *SoL* as a whole<sup>23</sup>. On the other hand, all theories of sense that –more or less in accordance with common sense– are construed with the intention to remain committed to a dualism of principles (be it latent or overt) and/or a formal-logically conformist attitude (avoiding contradiction and self-referentiality as far as possible) necessarily exhibit a basic conception that is aporetic from the point of view of the problem of ultimate justification and its consistent solution. This concerns in particular virtually all (Post-)Neo-Kantian approaches to ultimate justification. In the matter of a consistent theory of sense it is therefore necessary to go back to Hegel in order to make progress!

#### IV. Prospect of a re-explication of the *SoL* rooting in the notion of "sense"

Finally, a prospect can be given concerning what Hegel's logic is more precisely about from the perspective of a systematically problem-oriented re-explication rooting in the notion of "sense": the "absolute method"<sup>24</sup> or –as Hegel can

---

<sup>22</sup> Note that here specifically the *SoL* is meant.

<sup>23</sup> Simply put, "speculative" in this context means as much as "self-referential" (concerning "thought" in its immanent generality and necessity as that *which gives meaning to itself*).

<sup>24</sup> For Hegel's most in depth explication of the "absolute method" see HEGEL, 2003, p. 290f. For a more general explication see *ibid*, p. 285ff.

alternatively formulate in his 1817 lecture on *Logic and Metaphysics*— the “logical Self”<sup>25</sup>, which within the *SoL* has the position of the ultimate justifier, is to be conceived as the operationally self-determining sense-mediality of consciousness and thus of all reality that is accessible to consciousness. The “course”<sup>26</sup> (*Gang*) of the *SoL*, of which Hegel speaks repeatedly, is to be grasped accordingly as the performance of ultimate justification of the logicity of the “logical self” determining itself in, from and through itself. This is the reason for the epistemic as well as academic-disciplinary status of the *SoL* as a logico-metaphysics in the form of a logologics. This prospect is confirmed by a revealing passage from the already quoted manuscript of 1820, from which the opening quotation is taken:

[...] [Whether] something is understood or not, whether consciousness takes possession of a content for itself, finds and knows itself in that which is its object, depends on whether it comes in the form of its accustomed metaphysics. For its metaphysics is made up of its familiar relations; they are the net that runs through all its particular views and conceptions that only can be recognized by it insofar as they can be grasped within this net. They are the mental organ through which the mind receives a content, the sense by which something receives and has sense for the mind. (HEGEL, 1993, p. 72)

## Bibliography

ALBERT, H. (1991), *Traktat über kritische Vernunft*, Stuttgart: UTB.

CRAMER, K. (1974), “Erlebnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie”, in: Gadamer, H.-G. (ed.): *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses*, Bonn: Bouvier & Hernert Grundmann, pp. 537-603.

FLACH, W. (2002), “Kritizistische oder dialektische Methode? Analyse und Bewertung”, in: C. Krijnen & D. Pätzold (eds.), *Der Neukantianismus und das Erbe*

---

<sup>25</sup> Hegel concludes his 1817 *Lecture on Logic and Metaphysics* with the sentence, “This self-knowing idea is the logical self; with this, with which we began, we also must conclude the logic” (HEGEL, 1992, p. 197).

<sup>26</sup> For Hegel’s explication of the connection between “method” and “course” see programmatically HEGEL, 2008, p. 38f.



*des Idealismus: die philosophische Methode*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 9-20.

GLIMPEL, Ch. (2007), *Gottesgedanke und autonome Vernunft. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen der Theologie Wolfhart Pannenberg*s, Göttingen: V&R Unipress.

GÜNTHER, G. (1978), *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik*, Hamburg: Felix Meiner.

GÜNTHER, G. (1985), "Metaphysik, Logik und die Theorie der Reflexión", in: *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. Erster Band: Metakritik der Logik, nicht-aristotelische Logik, Reflexion, Stellenwerttheorie, Dialektik, Cybernetic ontology, Morphogrammatik, transklassische Maschinentheorie*, Hamburg: Felix Meiner, pp. 31-74.

GÜNTHER, G. (1991), *Idee und Grundriss einer nicht-aristotelischen Logik*, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1988), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1991), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1992), *Vorlesungen über Metaphysik und Logik (Heidelberg 1817)*, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1993), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1*, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1998), *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst (Berlin 1823)*, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1999), *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2003), *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2008), *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hamburg: Felix Meiner.

HEINRICHS, J. (1980), *Reflexionstheoretische Semiotik Teil 1: Handlungstheorie. Struktural-semantische Grammatik des Handelns*, Bonn: Bouvier.

HEINRICHS, J. (1981), *Reflexionstheoretische Semiotik Teil 2: Sprachtheorie. Philosophische Grammatik der semiotischen Dimensionen*, Bonn: Bouvier.

HIPPOLYTE, J. (1997), *Logic and Existence*, Albany: SUNY.

KRONER, R. (1928), *Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie*, Tübingen: Mohr.

IONEL, L. (2019), *Sinn und Begriff. Negativität bei Hegel und Heidegger*, Berlin: De Gruyter.

LITT, Th. (1953), *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg: Quelle & Meyer.

LUHMANN, N. (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teil*, Frankfurt a.M.: Surhkamp.

NANCY, J.-L. (2011), *Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen*, Zürich: Diaphanes.

NATORP, P. (1961), *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Hamburg: Felix Meiner.

NATORP, P. (2000), *Philosophische Systematik*, Hamburg: Felix Meiner.

STEKELER-WEITHOFER, P. (2019), *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 1: Die objektive Logik. Die Lehre vom Sein*, Hamburg: Felix Meiner.

STEKELER-WEITHOFER, P. (2020), *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 2: Die objektive Logik. Die Lehre vom Wesen*, Hamburg: Felix Meiner.

STEKELER-WEITHOFER, P. (2022), *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar. Band 3: Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff*, Hamburg: Felix Meiner.

TILLICH, P. (1959), *Gesammelte Werke I: Frühe Hauptwerke*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk.

WAGNER, F. (1986), *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh: Gerd Mohn.

WAGNER, F. (1989), *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh: Gerd Mohn.

WETZEL, M. (2012), *Prinzip Subjektivität. Spezielle Theorie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

ZEIDLER, K.W. (2016), *Grundlegungen. Zur Theorie der Vernunft und Letztbegründung*, Wien: Ferstl & Perz.



# Conceptualizing Nature. Cognition and Comprehension in the Introductions to Hegel's *Lectures on the Philosophy of Nature*



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-17>

Giuliano Infantino

University of Stuttgart

[giuliano.infantino@philo.uni-stuttgart.de](mailto:giuliano.infantino@philo.uni-stuttgart.de)

## Abstract

A debate has emerged in recent years within the literature regarding the ontological aspect of Spirit and its epistemic contributions to that which is inherently non-spiritual, namely Nature. The purpose of this paper is to demonstrate that Hegel, in the Introductions to his *Lectures on the Philosophy of Nature*, advocates for an “epistemic transformation theory” of nature. According to this theory, our understanding of nature is fundamentally shaped by the transformative epistemic activities, or “empirical cognition”. Instead of merely accepting nature as it is, we “divide” Nature into distinct concepts (such as genera or natural laws), which can then be seen as determinations of Nature’s universal conceptual order.

The epistemic activities of Spirit undoubtedly occupy a central position in Hegel’s sophisticated philosophical system. This is because Spirit is the highest definition of the Absolute, insofar as it decisively provides for the self-knowledge of reason, which forms the all-encompassing focal point of the entire system.

Nevertheless, a controversy has been taking place for some years concerning the question of what role Spirit plays for the existence of concepts. Here, proponents of a “conceptual realist reading” claim that Nature is already conceptual in itself, structured according to concepts, judgments and inferences, so that the epistemic activities of thinking animals serve the

function of making these concepts which are inherent in Nature explicit (HALBIG, 2002; KREINES, 2015). In contrast, those who advocate a “conceptual idealist reading” argue that Nature is not conceptually structured in itself. According to conceptual idealists, concepts are the result of epistemic activities that originate exclusively in rational animals (MARTIN, 2012; PIPPIN, 2018). Consequently, conceptual idealist readings claim that the epistemic activities of Spirit do not only have an explicating function, but also, as Hegel puts it, “transform” Nature into the conceptual realm, thereby contributing real (ontological) conditions for the conceptual structure of Nature.

This debate about the objectivity of concepts is inspired foremost by some passages from Hegel's *Philosophy of Subjective Spirit*, especially his “Psychology”. While seemingly ambiguous passages there cause a never-ending debate<sup>1</sup>, I would like to enrich this discussion by examining passages that have received little attention so far, namely the “Introductions” to Hegel's *Lectures on the Philosophy of Nature*.<sup>2</sup>

The purpose of this paper is to show that Hegel, in his *Introductions*, advocates for an epistemic transformation theory of Nature. According to this theory, our understanding of Nature is fundamentally shaped by transformative contributions of our epistemic activities. Instead of merely explicating concepts which are somehow “inherent” in Nature, we first “divide”<sup>3</sup> Nature into *distinct* concepts, which we then qualify as essential determinations of the concept of Nature.

This paper is divided into two parts. The first part (I.) focuses on (empirical) cognition. I will show that the contribution of cognition is to divide Nature, which is an inherently inhomogeneous space-time continuum, into

---

<sup>1</sup> The following passage can undoubtedly be cited as the *locus classicus* of this research controversy: “Thus, intelligence is, for itself, in itself cognitive; –is in itself the universal, its product, the thought is the matter [my translation, G. I.]” (Hegel, G. W. F. *Gesammelte Werke*, ed. by the Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Meiner, 1968 et seqq. From here on cited as HEGEL, 1968, with the volume and page number specified, in this case: HEGEL, 1968, 20, §465).

<sup>2</sup> Under the title of the *Lectures on the Philosophy of Nature*, I encompass both the original transcripts (HEGEL, 1968, 24.1-2) and the Michelet posthumous edition (HEGEL, 1968, 24.3).

<sup>3</sup> Hegel explicitly refers to empirical concepts as “the fragmented”, which are the result of cognition characterized as “the shattering” (HEGEL, 1968, 24.1, p. 492).

conceptual unities. This division of Nature into conceptual unities enables us to gain knowledge about *specific* natural phenomena. Cognition thus transforms Nature into a conceptual multiplicity of genera and laws. However, this conceptual multiplicity poses a challenge to philosophy because it becomes difficult to grasp the conceptual *unity* of Nature based on the *multiplicity* of empirical concepts. Thus, I will argue that cognition cannot explain what constitutes the general unity of Nature.

The second part (II.) then deals with the conceptual unity of Nature. I will show that the conceptual unity of Nature is secured by a genuine form of *philosophical activity* –comprehensive cognition (comprehension), as Hegel puts it. However, the form of unity that is established by comprehension is an exceptional one because philosophy alone can take the conceptual multiplicity resulting from empirical cognition and transform it into mere aspects of a unified whole, i.e. into determinations of the general concept of Nature.

### **I. Nature from an Empirical Point of View**

From the earliest version available to us, Hegel's *Lectures on the Philosophy of Nature* do not begin with the *concept* of Nature, but instead with different "attitudes" towards Nature. Before addressing the general concept of Nature in a philosophical way, Hegel thus first reminds us of our pre-philosophical, theoretical and practical ways of dealing with Nature (cf. HEGEL, 1968, 24.1, pp. 187-204; HEGEL, 1968, 24.1, pp. 475-508; HEGEL, 1968, 24.2, pp. 757-774), often with the following thought: in our practical attitude towards Nature, we are primarily concerned with the means by which we manipulate and modify natural objects. In contrast to this, our theoretical attitude towards Nature could be understood as one in which we receive Nature's conceptual determinations (general concepts or laws) directly and without further action. In this passive reception, we seem to leave the individual things in Nature as they inherently are. (cf. HEGEL, 1968, 24.1, p. 478 ff.; HEGEL, 1968, 25.2, p. 758 ff.)

However, Hegel points out that this thought is actually misleading. It only applies to very specific cognitive faculties, namely our sensual perception. A prime example of this is intuition [*Anschauung*]. When we observe Nature, we perceive its phenomena as they are immediately present to us. We neither modify them according to our purposes, as it occurs in our practical relationship with Nature, nor do we causally interfere with them, as we do when touching things. By merely observing Nature, we leave Nature untouched, in the truest sense of the word.<sup>4</sup>

All higher forms of epistemic activities do not possess this kind of passivity. Even basic general concepts such as the concept of the lion does not represent something that we can directly perceive to be *in* Nature. The concept of the lion cannot be seen, it can only be thought because the lion is a concept that combines specific characteristics that all lions have in common, while at the same time abstracting from the unique characteristics that distinguish all lions from one another. In this sense, the concept of the lion is a product of cognition that reveals abstract equivalences between numerically different lions that do not exist *as such* intrinsically in Nature itself.<sup>5</sup>

Against this background, a peculiarity of Nature comes into play through intuition, which firstly can be brought to consciousness only through sensibility: Nature itself does not contain any conceptual differences because conceptual differences have abstract equivalences as their precondition, which originate from cognition exclusively. On the contrary, Nature in itself is a unified whole, which –as it shows itself to our non-conceptual epistemic faculties as intuition– lacks in itself all ideal and conceptual distinctions. However, Nature cannot be a mere homogeneous manifold, for then it would not be clear how it is that we can recognize certain objects in it that are different from each other. Conversely, this means that the totality of Nature is an inhomogeneous continuum.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> "Seeing is the only truly free theoretical sense; one does not take anything away from things, one does not destroy them, they do not need to perish." (HEGEL, 1968, 24.1, p. 480)

<sup>5</sup> Cf. HEGEL, 1968, 24.1, p. 193; HEGEL, 1968, 24.1, p. 481 and especially HEGEL, 1968, 20, §465.

<sup>6</sup> "The material in general is divisible, i.e., it is external to itself. When we consider such material or spatial things, we know of space that wherever it is, we can divide it. One can place as many points on



Since an inhomogeneous continuum is an uncountable manifold, lacking any differences within itself, it provides a basis for an uncountable infinity of distinctions which can be made by cognition. Consequently, Nature cannot have a single rule as its principle, from which all possible distinctions could be generated. For this would imply that a series of all possible empirical phenomena could be created as a result from a fundamental operation. It is precisely within this idea that Hegel's metaphor of the "impotence of Nature" (HEGEL, 1968, 24.1, p. 142) resides, where the infinite numbers of forms and shapes cannot be grasped within any conceptual framework, no matter how powerful that framework might be (cf. HEGEL, 1968, 20, §250; HEGEL, 1968, 24.1, p. 210). For cognition, this means that it is impossible to divide Nature as a whole into a series of true judgments. Cognition is, in principle, restricted to dealing with a limited scope of specific empirical generalities.<sup>7</sup>

A specific generality can represent both a genus, such as the lion, and a natural law, like the law of falling bodies. Both forms of generality originate from epistemic activities. Hegel expresses this idea by asserting that cognition "transforms" specific representations [*Vorstellungen*] into general concepts or natural laws (HEGEL, 1968, 24.1, p. 480; HEGEL, 1968, 24.1, p. 486; HEGEL, 1968, 24.1, p. 492). In the case of general concepts, it mainly involves identifying equivalences by abstracting from specific and individual properties that encompass a multitude of things. In contrast, when it comes to laws of Nature, typical patterns of motion and behavior of experimentally isolated bodies are transformed into possible objects of mathematical equations through the introduction of variables.<sup>8</sup> However, both types of generality exhibit a

---

a line as one wants; between each point, one can place more points. [...] Nature, therefore, is an infinite manifold, an externality. This is what initially astonishes people, this immeasurability both outward and inward. From star to star, and just as much on a microscopic scale." (HEGEL, 1968, 24.1, p. 209 ff.)

<sup>7</sup> This does not imply that there is something specific that cannot be known in principle, but rather that, in fact, not every individual detail can be known.

<sup>8</sup> The specific constitution of the laws of Nature thus depends on the way they are modeled, which is internally connected to real thinking. Hegel's way of expressing this Hegel: "The concept is he judge who decides what is true." (HEGEL, 1968, 24.1, p. 509). In this way, Hegel alludes to Kant's image of reason as a judge that questions Nature like a witness: "Reason, in order to be taught by Nature, must approach Nature with its principles in one hand, according to which alone the agreement among appearances can count as laws, and, in the other hand, the experiments thought out in accordance with these principle yet in order to be instructed by Nature not like a pupil, who has recited to him

fundamental issue. Due to the separating tendency of cognition, which divides Nature into a multiplicity of specific concepts, the peculiar *unity of Nature* becomes unclear.

This tendency of cognition to divide Nature into a multiplicity of concepts can easily be made clear by empirical objects. Let us take, for example, a red rose. A red rose can be understood as an object with specific properties like "red", "fragrant", etc., which can be highlighted through abstract equivalences. Consequently, for cognition, a red rose is an entity composed of numerous mutually compatible properties.<sup>9</sup> However, we cannot consider a red rose *merely* as an arbitrary aggregate of different properties.<sup>10</sup>

Here one could argue that it is due to the inadequacy of our everyday cognition that there is no possible way of grasping a very specific *particular* to get an account of the internal unity of the red rose. But from that it does not follow that our most sophisticated scientific theories cannot grasp the *general* form of unity by natural laws as stated in physics. However, even laws of physics codified in mathematical equations cannot bring the *internal* unity of their concepts into view. Take for example the law of falling bodies. The law of falling bodies states that the distance a falling object travels increases proportionally to the duration of the fall. With that, a relationship between space (s) and time (t) is highlighted. However, this connection arises neither from the concept of space nor from the concept of time. In this regard, the justification for this conceptual connection relies solely on the fact that those concepts get introduced as variables into a mathematical equation.<sup>11</sup> Thus, the unity of Nature seems to be based on an additive account of those concepts as given in an equation, where variables get connected merely by conjunction.

---

whatever the teacher wants to say, but like an appointed judge who compels witnesses to answer the questions he puts to them." (KANT, 1998, p. BXIII-BIV)

<sup>9</sup> "In short, in this non-philosophical way of cognition, the particularities of the objects are given, one after the other. Then, for example, the expression is used: To exist, to be put together." (HEGEL, 1968, 24.1, p. 194), cf. HEGEL, 1968, 24.1, p. 494.

<sup>10</sup> "The North Pole cannot be understood without the South Pole, they are an inseparable entity" (HEGEL, 1968, 24.1, p. 504), cf. HEGEL, 1968, 24.1, p. 514 ff.

<sup>11</sup> "With the law of fall it is valid that the passed spaces behave like the squares of the times. —In the one determination lies here not yet the other. Necessity exists only when the former is the case." (HEGEL, 1968, 24.1, p. 194)

Because it is essential for natural science to formulate its laws by relations of mathematical equations, it is ineluctable for natural science to divide Nature into distinct concepts in such a way that it comes at the cost of Nature's inherent unity, which, as I will show in the subsequent second part of the paper, can only be preserved through a genuinely philosophical form of knowledge.

## II. Philosophical Comprehension of Nature

What is striking about the Introductions is that Hegel does not seem to be concerned with *justifying* the claim that philosophy is, in fact, capable of providing an account of the conceptual unity of Nature. Instead, this task is made plausible at most by reference to original intuitions as well as mythological, religious, or artistic cultural practices that have always developed notions of such unity (cf. HEGEL, 1968, 24.1, p. 191; HEGEL, 1968, 24.1, p.483 ff.) The fact that Hegel does not focus on providing conceptual reasons for the unity of Nature within the Introductions, and even seems content with these metaphorical gestures, is neither due to intellectualism nor a lack of philosophical diligence. This is because the unity of Nature, which must be brought into view through philosophical comprehension, cannot be demonstrated pre-philosophically. On the contrary, it lies within the scope of Philosophy of Nature itself and cannot be justified, at least argumentatively, neither prior to nor independently of it.

Therefore, the question of what conceptual form of unity Nature exhibits can only be answered programmatically in the Introductions. In this regard, starting from empirical knowledge, we can identify a set of criteria that philosophical comprehension must satisfy if it aims to grasp the unity of Nature. Since the specific form of unity through which philosophical comprehension can grasp Nature as a whole cannot be the result of a bijective representation of natural phenomena –which was already inadequate for cognition– it must essentially be the result of a unifying activity, such that Hegel can with regard to philosophical comprehension rightly speak of a

transformation of Nature as well. (Cf. HEGEL, 1968, 24.1, p. 212; HEGEL, 1968, 24.1, p. 490).

In contrast to cognition's tendency to separate Nature into different concepts not hanging together internally, philosophical comprehension has to transform the fundamental concepts of cognition into necessarily interconnected aspects of a general form of unity. Thus, while cognition focuses on transforming the content of *particular* representations into different general concepts, philosophical comprehension is concerned with the transformation of a series of different general concepts into an internally interconnected totality –the concept of Nature. Consequently, the specific content of philosophical comprehension can only be a very peculiar type of concept. This type of concept features special determinations that are not external to them but rather internal, originating from within themselves and thus establishing unity both vertically and horizontally. Hegel is known for referring to this type of concept as "self- determining generality" (HEGEL, 1968, 24.1, p. 200).

Self-determining generalities, like empirical concepts, are unified forms that encompass various particular determinations. However, they differ from empirical concepts in that the determination of the general cannot be conceived independently of its particular determinations. Therefore, self-determining generalities do not merely transitively regulate their subdomains and instances, but are internally related to and dependent on them regarding their general validity. Unlike empirical concepts, where species-specific properties are irrelevant to their constitution, self-determining generalities are concepts that can only attain their general determination in relation to particular determinations of themselves and thus internally aim at "self-explication".

We don't need to delve into every aspect of Hegel's notion of self-determining generality, if we want to understand how they can bring unity into the divisions that cognition left behind. Instead, for now, it's enough to focus on just one aspect of self- determining generalities. Self-determining generalities are characterized by the fact that they derive their determinacy from a series of particular determinations, which have an inner connection

among themselves. A serial generality, therefore, is a general concept whose meaning cannot be understood and maintained independently of the series of all its particular determinations. In other words, the meaning of a serial generality cannot be grasped independently of its species, as in the case of empirical concepts. Instead, it is merely a label for something whose meaning can only be explored through the intrinsic connections between the series' individual elements.<sup>12</sup>

Because a series is a structured connection of elements, it is essential for every serial generality that its determinations are variations derived from a certain archetype. Simultaneously, the series' connection, as its elements should be subject to an order, must have a starting element that establishes and enables the development of various series elements. The individual determinations of the series should be understood as different transformations of their underlying archetype, in which they evolve into aspects of their succeeding elements without being types or determinations of their predecessors. To summarize, the specific form of unity for a general concept must be ensured through a series of particular determinations, whose internal order can be regarded as an expression of a certain idea for which the general concept provides the rule.

The concept of Nature can therefore be understood as a self-determining generality that encompasses fundamental concepts, which appear disjointed in empirical cognition, as essential determinations of a unified order. As a series, specific conceptual determinations like space, time, and motion do not stand indifferently alongside one another and thus are not solely part of an additive interconnection by operators of mathematical conjunction. Instead, they evolve

---

<sup>12</sup> On the one hand, Hegel speaks of a "system of stages" (HEGEL, 1968, 20, §249) and thus demarcates himself from the series concept, insofar as this had a primarily quantitative meaning in for example Schelling (cf. HEGEL, 1968, 24.1, p. 522). On the other hand, Hegel himself often chooses the concept of series in order to make his theory design comprehensible: "This series [of philosophical systems, G. I.] is the true realm of Spirits [*Geisterreich*], the only realm of Spirits that really exists, —a series that does not remain a multiplicity, nor even a series as succession, but rather, in self-knowledge, makes itself into moments of the one Spirit, into the one and the same present Spirit." (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke in zwanzig Bänden*, ed. by Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt a. M., 1986 ff. From here on cited as HEGEL, 1986, with the volume and page number specified, in this case: HEGEL, 1986, 20, p. 462).

from each other as different manifestations of the general concept of Nature. Consequently, space can neither be understood independently of time nor disregarding motion. Instead, those determinations conceptually evolve from each other in such a way that later determinations necessarily augment the earlier ones, which are incomplete on their own. As has been shown, Nature initially presents itself to us sensuously as a space-time continuum. Investigating Nature from an epistemic point of view thus means transforming it in a twofold sense. In the course of the first transformation, the single coherent inhomogeneous continuum is divided by cognition into different concepts, by virtue of which insights into local natural phenomena become possible. In the course of the second transformation, these empirical concepts are taken up and transformed by a genuinely philosophical comprehension into aspects of a necessarily coherent order, whose general form of unity is the concept of Nature. Since this specific form of unity of Nature, however, does not adhere to Nature by itself but is essentially the result of philosophical comprehension that can originate in thinking animals alone, the conceptual unity of Nature leads by itself beyond itself into the sphere of Spirit, in which both empirical and philosophical epistemic activities contribute to the absolute self-knowledge of reason.<sup>13</sup>

## Bibliography

HEGEL, G.W.F. (1968 ff.), *Gesammelte Werke*, ed. by the Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg: Felix Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1986 ff.), *Werke in zwanzig Bänden*, ed. by Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Surhkamp.

HALBIG, C. (2002), *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und ‚Philosophy of Mind‘ in Hegels System*, Stuttgart: Frohmann-Holzbog.

KANT, I. (1998), *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.

---

<sup>13</sup> I would like to thank Thomas Engeland who helped me with the translation.

KREINES, J. (2015), *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appel*, Oxford: Oxford University Press.

MARTIN, C. (2012), *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine systematische Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Tübingen: Mohr Siebeck.

MARTIN, C. (2015), "Four Types of Conceptual Generality", in: *Graduate Faculty Philosophy Journal* 36.2, p. 397-423.

PIPPIN, R. (2018), *Hegel's Realm of Shadows*, Chicago: Chicago University Press.





# Objetividad y destino en la *Ciencia de la lógica*



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-18>

Sergio Montecinos Fabio  
Universidad de Concepción  
[semontecinos@udec.cl](mailto:semontecinos@udec.cl)

## Resumen<sup>1</sup>

Se busca esclarecer el sentido de un peculiar pasaje de la *Begriffslogik* en el que Hegel deduce el concepto de destino, comprendiéndolo como un tipo de determinación objetiva de carácter mecánico. Para ello, se reconstruyen los pasos de la sección Objetividad que conducen a dicha deducción. Una vez alcanzada, se atienden los matices que Hegel introduce en el concepto de destino, los cuales, por un lado, lo proyectan hacia el capítulo dedicado a la Idea de la vida, mientras que, por el otro, permiten establecer una conexión entre la *Lógica* y la sección Espíritu de la *Fenomenología*, a propósito del destino trágico y la individualidad.

## 1. Planteamiento

La sección Objetividad de la *Lógica* de Hegel se inicia con una observación sobre el argumento ontológico que busca localizar su posición sistemática dentro de la obra. Tras la superación del carácter formal del silogismo en los tres silogismos de la necesidad<sup>2</sup>, el concepto asume su propia mediación y se pone, como resultado, en un nuevo tipo de inmediatez que Hegel caracteriza sintéticamente como un ser que es "idéntico a la mediación", o una "*Cosa que es en y para sí*" (HEGEL, 2003, p. 126). Más adelante volveremos a estas fórmulas. Lo importante ahora es destacar que este ser es la Objetividad: el Objeto (*Objekt*) en general.

Ahora bien, Hegel conecta el argumento ontológico con el inicio de la sección constatando lo siguiente: el hecho de que el concepto se haya determinado hasta la

---

<sup>1</sup> El presente texto contiene resultados parciales del proyecto de investigación FONDECYT Iniciación 11221061. Agradezco a Javier Jara Leyton por sus comentarios al manuscrito.

<sup>2</sup> Para el sentido de la superación del carácter formal, cf. SCHICK, 2003; MONTECINOS, 2020.

Objetividad en el curso de la exposición lógica corresponde a una transición que en "*metafísica*" venía a darse como "la inferencia de la *existencia* de Dios a partir de su *concepto*, o sea, como el denominado *argumento ontológico de la existencia de Dios*" (HEGEL, 2003, p. 127). El texto retoma luego una discusión con Kant en torno al tema, que ya podemos encontrar en escritos tempranos como *Creer y saber* (1802)<sup>3</sup>.

No es un objetivo del presente escrito abordar la sección Objetividad en conexión con el argumento ontológico. Pese a ello, sí se requiere hacer en este planteamiento dos observaciones relacionadas con este asunto.

La primera de ellas es que Hegel lamenta que el rico pensamiento que Descartes presentó en los albores de la modernidad filosófica<sup>4</sup> haya sido rebajado a "la mala forma de un silogismo formal" (HEGEL, 2003, p. 127) y, a partir de eso, se haya vuelto objeto de una crítica como la de Kant, cuyo concepto formal de la razón en el plano teórico contradice, por lo demás, su propia exigencia en el plano práctico, a saber, que la razón tenga realidad efectiva en la *acción*<sup>5</sup>. Ahora bien, lo que debe subrayarse del paso del concepto al ser *qua* Objeto en la Lógica Subjetiva no es, desde mi perspectiva, una idea que Hegel ya considera como básica en el inicio de la Lógica (proveniente además del final de la *Fenomenología*); a saber: que el concepto tiene al menos tanta realidad como un simple e indeterminado "ser". Lo que debería subrayarse, más bien, es la *posición* que ocupa el desarrollo específico que va desde el concepto al Objeto, el cual es *un tipo de inmediatez más alta que la del mero ser*: i) En cuanto *resultado* (*Resultat*) el Objeto lo es de un movimiento en el que formas menos determinadas de inmediatez (como las del ser [Sein], el estar [*Dasein*], la existencia [*Existenz*], la realidad efectiva [*Wirklichkeit*], etc.) han venido enriqueciéndose con determinidad hasta llegar a la relación propia del concepto, de cuya (auto)mediación ha brotado el Objeto. Más específicamente: en el capítulo dedicado al Concepto, Hegel señala que la tercera determinación del concepto, la singularidad (*Einzelheit*), se determina a sí misma como juicio y con ello *comienza un movimiento de realización* (*Realisierung*) que culmina en la Objetividad<sup>6</sup>. ii) Pero, además, la Objetividad, en cuanto resultado, es igualmente *inicio* (*Anfang*), por lo que

<sup>3</sup> Cf. HEGEL, 2018, pp. 57ss.

<sup>4</sup> Cf. HEGEL, 2008, § 76, p. 99ss.

<sup>5</sup> Cf. HEGEL, 2009, p. 162; VALLS PLANA, 2004; ARNDT, 2019, pp. 36ss., 64ss.

<sup>6</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 53, 128ss.

eso que se denomina tradicionalmente "argumento ontológico" es también un movimiento en el que el concepto irá ganando mayor determinidad: en principio, la inmediatez en la Objetividad se muestra como un *mundo objetivo* compuesto de objetos mecánicos, al que Hegel se refiere como *universo*<sup>7</sup>.

La segunda observación se relaciona, precisamente, con ese movimiento, formulado por Hegel como una "autodeterminación de Dios a Ser" (HEGEL, 2003, p. 129). En cierto sentido, la formulación tiene el peligro de dificultar la lectura de los capítulos siguientes que componen la sección, donde Hegel se refiere, por ejemplo, a una bala, a compuestos químicos, o a herramientas como el arado, palabras que cuesta relacionar con la existencia de Dios. Además, tal como Hegel advierte en el Prólogo a la *Fenomenología*<sup>8</sup>, acentuar el hecho de que sea Dios el sujeto que se determine a ser *poco nos dice de lo que es*; pues lo que concretamente Dios se determine a ser, su contenido objetivo, sólo se encuentra en los predicados; o más precisamente: *es el movimiento de los predicados aquello que expresa la objetivación del concepto*. Por ese motivo, Hegel precisa la idea del siguiente modo: "Dios, en cuanto Dios viviente, y aún más, en cuanto espíritu absoluto, viene a ser conocido solamente dentro de su hacer (*Tun*)", añadiendo a continuación algo importante, que nos traslada a la *objetividad concreta del mundo*: "Pronto ha sido remitido el ser humano a conocerlo [a Dios] dentro de sus obras [*Werken*] [...]. Así, el conocer que concibe el obrar [*Wirken*] —el del propio Dios— capta el concepto de Dios dentro de su ser, y su ser dentro de su concepto" (HEGEL, 2003, p. 128).

Desde mi perspectiva, 'conocer el hacer de Dios en sus obras' (predicados) indica que debemos atender al mundo concreto, concebir la visión del mundo objetivo que, en el contexto de la modernidad, ofrecen las ciencias y el arte. Sin embargo, para ello, el lenguaje de la teología y de la metafísica especial es más un obstáculo que una ayuda. De hecho, el propio Hegel desplaza la "dilucidación" de las pruebas de la existencia de Dios "para otra oportunidad", tarea que realiza en sus Lecciones sobre la existencia de Dios, que formarían una especie de "gran coda" de la Lógica.

El desplazamiento de la dilucidación de las pruebas de la existencia de Dios es coherente con lo que *efectivamente* se muestra luego en el texto: las "obras de Dios

<sup>7</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 135.

<sup>8</sup> Cf. HEGEL, 2010, pp. 20ss., 42ss.

y su hacer” se exponen como tipos de objetos producidos por tipos específicos de procesos objetivos, que han sido explicitados *por el conocimiento objetivo y su aplicación en el arte*. Hegel se propone concebir esos *objetos y procesos*. Tal vez por esto, en la misma sección que comienza formulando el argumento ontológico, realiza enseguida una peculiar modificación del argumento cosmológico en el capítulo dedicado al Mecanismo, así como una no menos peculiar modificación del argumento físico-teológico en el capítulo dedicado a la Teleología<sup>9</sup>, el cual expone una “filosofía de los artefactos” (KOCH, 2014, p. 218) o del proceso del “trabajo”, entendido como “fin subjetivo” (ARNDT, 2003, p. 15).

En lo que sigue, me concentraré en el capítulo dedicado al Mecanismo, buscando llegar al esclarecimiento de un peculiar pasaje que exhibe una suerte de deducción del concepto de *destino (Schicksal)*, en la que este se comprende como un *tipo de determinación objetiva de carácter mecánico*. Sin embargo, Hegel rápidamente introduce matices que, desde mi perspectiva, proyectan el concepto de destino no solo a otros capítulos de la Lógica Subjetiva sino también más allá de la exposición lógica. Para ello procederé del siguiente modo: en primer lugar diferenciaré el artefacto y el objeto mecánico para mostrar la especificidad del último y la contradicción que lo constituye; luego presentaré los dos procesos mecánicos de determinación objetiva presentes en el capítulo Mecanismo, para posteriormente abordar el concepto de destino y las diversas matizaciones introducidas por Hegel; finalmente conectaré una de las variantes del concepto de destino deducido en la Lógica con la concepción de un destino trágico, tal como es tematizada por Hegel en la sección Espíritu de la *Fenomenología*, buscando fundamentalmente proyectar una próxima discusión.

## 2. Diferenciación entre artefacto y objeto mecánico

Como adelanté, el primer paso consiste en diferenciar el *artefacto* del *objeto mecánico*, que son dos tipos de objetos que tienen lugar en la sección Objetividad<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Al respecto, remito a la propuesta de DUQUE, 1990, pp. 140-146.

<sup>10</sup> Hay un tercer tipo de Objeto, ubicado entre el capítulo Mecanismo y el dedicado a la Teleología: el Objeto químico. Sin embargo, en el capítulo Teleología, Hegel los reúne bajo la determinación general de Mecanismo, criterio que adoptamos sin por ello afirmar que se trata de la misma cosa (p.ej. la

Respecto al artefacto (o producto de un proceso de trabajo), Hegel señala lo siguiente: "Allí donde se percibe *finalidad*, se acepta un *entendimiento* como autor de esta, para el fin se exige entonces la existencia propia y libre del concepto" (HEGEL, 2003, p. 154). El artefacto es un objeto que ha sido producido con una finalidad por una inteligencia exterior al mismo, la cual realiza en él cierta determinación de su voluntad (fin representado). Podríamos decir que a cierto material inmediatamente dado se le ha puesto una finalidad (*Zweckmäßigkeit*) desde fuera mediante un proceso que involucra el uso de un medio (*Mittel*) y que se cumple en la medida en que el objeto producido efectivamente sirva para algo. Se trata, naturalmente, de un fin exterior, meramente instrumental: la silla como madera que ha sido transformada para poder sentarme. Si bien no se trata de la determinación más alta del fin para Hegel (el fin interno: *Selbstzweck*), hay un rasgo que aproxima el artefacto a este y lo aleja del objeto *meramente* mecánico: en cuanto artefacto, la silla *no es indiferente al estado u orden de sus partes*. Si por el excesivo desgaste de una pata no mantiene un equilibrio al recibir el peso de un cuerpo, no cumplirá su fin. Entonces, hablamos de una silla defectuosa o mala (*schlecht*): de un sujeto cuya disposición (*Beschaffenheit*) no se corresponde con su concepto, según señala Hegel a propósito del juicio apodíctico<sup>11</sup>.

Pues bien, a diferencia del artefacto, el objeto mecánico no tiene un fin ni dentro ni fuera de sí porque en el Mecanismo el concepto no ha entrado explícitamente como existencia independiente y libre, solo existe como un Objeto sometido ciegamente a la *necesidad*. De esa necesidad él obtiene su determinidad, la cual es puesta por otro objeto exterior cuya determinidad le es dada igualmente desde fuera: "El Objeto mecánico no es *en general Objeto sino como producto*, porque aquello que él es está por vez primera en él por mediación de otro." (HEGEL, 2003, p. 139) Más precisamente, por el hecho de que su determinidad está sometida a una

---

propagación del fuego es un proceso químico que comparte características centrales del proceso mecánico, sólo que además debe ser explicado introduciendo características específicas): "Lo que se expuso como *Quimismo* es tomado en conjunto con el *Mecanismo* en la medida en que el fin [*Zweck*] es el concepto en su existencia libre y se encuentra, en general, por sobre aquellos de sus aspectos que no manifiestan libertad [*Unfreiheiten*], por sobre su hundimiento en la exterioridad; ambos, Mecanismo y Quimismo se encuentran conjuntamente subordinados a la necesidad de la naturaleza" (HEGEL, 2003, p. 155).

<sup>11</sup> Cf. HEGEL, 2003, pp. 87-89.

necesidad puesta por otro Objeto cuya determinidad es igualmente exterior, el tener una determinidad x y no z, el exhibir o no finalidad, encontrarse en un estado u otro, etc. son cosas que, en realidad, al Objeto mecánico en cuanto tal le dan enteramente igual, le son indiferentes (*gleichgültig, Gleichgültigkeit*). En palabras de Hegel: "Al ser el Objeto, dentro de su determinidad, en igual medida indiferente a ella, apunta por sí mismo, por lo que hace a su ser-determinado, *hacia fuera de sí*, apunta de nuevo a Objetos, a los cuales, de igual manera, *les da empero igual el ser determinantes*. Por consiguiente, en ninguna parte hay un principio de autodeterminación: el *determinismo* [...] indica, para cada determinación del mismo [Objeto], la de otro Objeto, pero este otro es igualmente indiferente, tanto frente a su ser-determinado como frente a su comportamiento-y-relación activo." (HEGEL, 2003, p. 134).

Si, como posteriormente se vuelve explícito en la exposición<sup>12</sup>, lo que está en juego entre los capítulos Mecanismo y Teleología es una antinomia entre determinismo y libertad, nos encontramos ahora en la esfera del determinismo: el Objeto mecánico puede verse influido por cualquier determinidad y expandirla sin solución de continuidad, salvo que una determinidad opuesta lo impida o que alguien que conoce el Objeto a través de la repetición del movimiento que lo produce detenga la explicación (*Erklärung*) en algún punto. Dado que cualquier Objeto es indiferente frente a otro y al mismo tiempo se encuentra referido a él, da igual en qué punto se detenga la cadena mediante la cual el Objeto obtiene su determinidad, o en qué punto se detenga el conocimiento que busca explicarla: se trata de la repetición vacía del movimiento de una totalidad uniforme, que puede abarcar una mayor o menor cantidad de objetos dentro de sí, sin alcanzar jamás una "originalidad" en la "causalidad" del Objeto<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Cf. HEGEL, 2003, pp. 154ss.

<sup>13</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 137. Es precisamente esta falta de causalidad originaría la que, en la prueba cosmológica, conduce a la idea de un ser-necesario extra mundano, como lo muestra el siguiente pasaje de Leibniz: "En efecto, no sólo no es posible descubrir la razón suficiente de la existencia de las cosas en ninguno de los seres particulares, sino tampoco lo es hallarla en el conjunto entero de la serie de cosas. Supongamos que el libro Los Elementos de la Geometría haya existido desde toda la eternidad, y que siempre se ha sacado una copia a partir del ejemplar anterior del que se copió, jamás sin embargo se llegaría a la razón perfecta aunque fuera posible abarcar retrospectivamente todos los libros, cualesquiera que sean; en efecto, siempre podrá preguntarse con asombro por qué existen semejantes libros desde siempre, por qué hubo precisamente libros y cuál es el motivo de que hayan sido escritos de esa manera. [...] Por tanto, aunque conjeturaras un mundo eterno, como sin embargo sólo puedes establecer una sucesión de estados y como en ninguno de ellos tampoco puedes descubrir una razón suficiente de la existencia, y además como admitir cualesquiera estados no es

## 2.1. La contradicción del Objeto mecánico

Pues bien, hemos dado con al menos una característica que diferencia al Objeto mecánico de aquel que ha sido producido con finalidad. No obstante, *en cuanto Objetos*, ambos comparten el hecho de ser entidades autosubistentes (*selbständig*), en el sentido de que, una vez producidas, se *independizan* del proceso y del Objeto que las determina como *producto* (*Produkt*), más allá de si la determinación que obtienen les sea o no indiferente.

Si conectamos ahora esta idea con la caracterización del Objeto como un ser (inmediatez) que es idéntico a la mediación y como una "Cosa que es en y para sí", aludida al comienzo, podemos apreciar que el Objeto exhibe una *contradicción esencial* que es clave para la comprensión de la Objetividad en el nivel del Mecanismo. Podemos formularla así:

i) Por una parte: dado que cada Objeto es una "Cosa en y para sí", cada uno constituye una *totalidad* (*Totalität*), y por ello se trata de la universalidad del concepto puesta como singularidad autosubsistente.

ii) Pero, por otra parte: cada objeto obtiene su determinación de otro Objeto, la cual, en el universo mecánico, se expande "al igual que una fragancia se expande libremente dentro de la atmósfera carente de resistencia" (HEGEL, 2003, p. 138).

Desde aquí cabe preguntarse: ¿Cómo un Objeto puede conservar su autosubsistencia e indiferencia si su determinación es puesta por otro Objeto? Al respecto, Hegel señala: "Aquí se presenta la *contradicción* entre la perfecta *indiferencia* de los Objetos unos frente a otros y la *identidad de determinación* de los mismos," se trata, continúa, de "*la unidad negativa* de más y más objetos que, dentro de ella, sencillamente se repelen" (HEGEL, 2003, p. 136).

Dicho de otro modo: cada objeto es una totalidad autosubsistente compuesta *ad intra* por otros objetos que han recibido su influjo, pero también son en sí mismos totalidades autosubsistentes que se resisten a perder su autosubsistencia y, como tales, contienen también en sí objetos bajo su influjo, y así sucesivamente. Y lo mismo ocurre *ad extra*. Cada Objeto puede expandir su determinación: ya sea

---

útil en lo más mínimo para llegar a dar razón de ellos, es evidente que es preciso buscar la razón en otra parte" (LEIBNIZ, 2010, p. 278).

comunicándola a otro Objeto o volviéndose parte de un Objeto que lo “absorbe”, y todo ello sin perder su autosubsistencia e indiferencia frente a la determinación comunicada o recibida.

Desde esta perspectiva, podría decirse que, en general, el Objeto obtiene su determinación de un influjo, pero ella no le es *propia* en sentido estricto, por lo que podría adoptar cualquier otra. Precisamente por esto Hegel señala que el Objeto no es en realidad más que una “composición, mezcla, acumulación” (HEGEL, 2003, p. 133), un “agregado” (HEGEL, 2003, p. 134) que exhibe “una ordenación, un cierto arreglo de partes y lados” (HEGEL, 2003, p. 135) que permanecen siempre exteriores entre sí. En tal sentido, puede afirmarse que el universo mecánico es un reino de relaciones de determinación exteriores.

### 3. Los procesos mecánicos de determinación: formal y real

Uno de los puntos que, desde mi perspectiva, caracteriza la tematización hegeliana del mecanismo es el detalle con el que Hegel expone el modelo mecánico de determinación, es decir, el modo como un objeto A determina mecánicamente un objeto B, C y D, así como las condiciones necesarias para que se dé una tal determinación en lugar de otra. Los matices son importantes para llegar al punto que me interesa clarificar, a saber, el *concepto de destino como una relación mecánica*, por lo que conviene atender a la división de la determinación mecánica en un proceso formal y uno real<sup>14</sup>.

En general, Hegel pretende mostrar cómo el Objeto puede formar una ordenación o arreglo, o integrarse dentro de un agregado, recibir un influjo, etc., *sin perder por ello su autosubsistencia*. Para ello presenta dos tipos de procesos que tienen como producto el Objeto mecánico: i) el proceso mecánico formal y ii) el real

---

<sup>14</sup> La deducción del concepto de destino se encuentra dentro del Proceso Mecánico Real, por lo que nuestro recorrido dentro de la Lógica encuentra allí su límite. No obstante, cabe al menos consignar aquí que hay una tercera división (C) dedicada al Mecanismo Absoluto, en la cual Hegel: i) eleva la determinación mecánica a un sistema coordinado como silogismo; y ii) expone el presupuesto general de los procesos de determinación mecánica formal y real (el centro y la ley). Reservamos ambos puntos para otra discusión por el motivo mencionado al comienzo de la nota.



o, como lo denomina en la lógica de la *Enciclopedia*, diferente (*different*). Considero que el orden de la exposición muestra:

- i) La condición general de la determinación mecánica entre objetos.
- ii) La condición específica que explica por qué se da una determinación mecánica particular (y no cualquiera) entre ciertos objetos y no entre otros<sup>15</sup>.

### 3.1. Proceso mecánico formal

En el Proceso mecánico formal, Hegel comienza presuponiendo la existencia de un objeto determinado (o sea: el resultado de un proceso previo) que debe poner su determinidad en el otro, vale decir, producirlo: "el *producto* es aquella totalidad *presupuesta* del concepto, pero ahora como una totalidad *puesta*" (HEGEL, 2003, p. 139). Esto se concretizará en un Objeto (B) en la medida en que reciba su determinidad de uno previo (A), respecto del cual, sin embargo, permanece exterior. Hegel llama *comunicación (Mitteilung)* al acto por medio del cual un Objeto expande su determinidad en el otro.

La comunicación requiere de dos movimientos contrapuestos: el Objeto B debe abrirse al *influjo (Einwirkung)* del Objeto A, que ejerce una acción sobre él. Sin embargo, al mismo tiempo debe *resistir* ese influjo para afirmar su autosubsistencia. Naturalmente, solo hay comunicación en la medida en que exista una primacía de lo comunicado, que es lo "objetivo" o la "determinación sustancial" (HEGEL, 2003, p. 139). Mas es el grado de resistencia o elasticidad del Objeto B lo que afirma en definitiva su autosubsistencia y su singularidad, no tan solo frente al Objeto A, sino también frente a otros Objetos particulares que puedan recibir la determinidad comunicada.

---

<sup>15</sup> Al respecto, Cf. MARTIN, 2013, pp. 382-385.

Hegel da como ejemplos de determinidades comunicadas entre objetos mecánicos materiales<sup>16</sup> el movimiento, el calor, el magnetismo y la electricidad<sup>17</sup>. Al respecto, debe subrayarse que ninguno de los Objetos involucrados en el proceso es "origen" de la determinidad que comunica. Todos se limitan a transmitirla y rechazarla según el grado de influjo y resistencia que ejerzan. Hegel destaca que, a diferencia de la relación de causalidad, el influjo *se continúa* a través de los objetos autosubsistentes que van recibiendo y comunicando una determinidad<sup>18</sup>. Por eso, si examinamos el resultado del proceso formal considerando solo los Objetos A y B, tenemos que, al igualarse acción y reacción<sup>19</sup>, el Objeto B, que ha sido influido, se especifica como Objeto singular autosubsistente (producto), se torna indiferente frente al Objeto A (lo repele como respuesta al influjo que recibió) y, en general, frente a cualquier otro Objeto particular con el que pueda estar formando un agregado, orden o compuesto mecánico. Ambos Objetos han adoptado una posición dentro de un compuesto y orden, pasando al reposo: "La *particularidad* específica de la determinidad comunicada a los Objetos [...] se retrotrae en *singularidad*, y el Objeto afirma su exterioridad frente a la *universalidad comunicada*. A través de esto la acción transita al *reposo*. Ella se revela como una modificación pasajera y *superficial* en una totalidad indiferente cerrada en sí" (HEGEL, 2003, p. 139).

Pero, por otro lado, si examinamos el mismo proceso desde una perspectiva global, entonces el proceso mismo aparece como *la repartición (Verteilung) de una determinación universal* a través de Objetos particulares que, en cuanto singulares, se repelen. Desde esta perspectiva, el proceso es un movimiento de determinación que expone la comunicación de lo universal objetivo a lo particular y singular; y a la inversa: es igualmente la producción del objeto singular que se da como resultado de la comunicación, el influjo y la resistencia frente a lo universal comunicado.

---

<sup>16</sup> Una idea en la que normalmente se insiste —y pienso que vale la pena hacerlo aquí— es que para Hegel hay mecanismos y relaciones mecánicas también en la esfera espiritual, por lo que lo que él entiende por mecanismo no se reduce a la esfera material de los objetos. Un buen ejemplo son determinados aspectos mecánicos de la memoria (*Gedächtnis*), que es mencionada en el capítulo y reconocida desde muy temprano por Hegel como una facultad mecánica importante, entre otras cosas, para el proceso de formación del lenguaje. Al respecto, Cf. HEGEL, 1987, pp. 192-194.

<sup>17</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 138.

<sup>18</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 138.

<sup>19</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 139.

Ahora bien, lo que el Proceso mecánico formal no considera es que, como producto, todo Objeto *tiene ya una determinidad en sí*. Por lo tanto, el proceso mecánico formal encubre una "relación más precisamente determinada" (HEGEL, 2003, p. 140). La exposición de la relación de determinación mecánica debería tener en cuenta el hecho de que el Objeto B no sólo recibe lo universal comunicado por el Objeto A, sino que se pone en relación con A dotado de una determinidad específica previa, tal como A presupone un proceso previo del cual es resultado. Incluso podría producirse el paso al reposo del Objeto B por la acción de un tercer Objeto (C) que se haya mostrado especialmente apto para detener el movimiento comunicado por el Objeto A<sup>20</sup>. El Proceso mecánico real o diferente tiene en cuenta precisamente esta dimensión.

### 3.2. Proceso mecánico real o diferente

Hegel emplea categorías de la Lógica de la Esencia para explicar la diferencia mencionada arriba: los Objetos "ya no son meramente diversos", sino que se encuentran en *oposición (Gegensatz)*: *ambos* tienen una determinidad concreta diferente y es debido a esta determinidad que "están enfrentados unos con otros [como objetos] *determinadamente diferenciados*" (HEGEL, 2003, p. 140). Dicho de otro modo: el Proceso mecánico real supera la mera unilateralidad del formal, y considera la relación entre los objetos mecánicos *como un choque o una lucha entre dos Objetos que contienen en sí la misma contradicción*: de un lado, ser autosubsistentes e indiferentes; y del otro, recibir una determinación idéntica puesta por otro.

Quisiera destacar dos puntos relacionados con el Proceso mecánico real:

i) Es precisamente la diferencia entre ambos objetos lo que decide cuál influirá sobre el otro. La diferencia más cercana, señala Hegel, es la cuantitativa (HEGEL, 2003, p. 140): en lo corporal, la diferencia en la magnitud de masa definirá qué Objeto comunicará el movimiento, venciendo la resistencia del otro: por ejemplo, alterando la trayectoria del más liviano.

---

<sup>20</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 140.

ii) Por otro lado, Hegel considera que la diferencia determinada entre dos objetos es *también* aquello que permite que *la relación de determinación mecánica no sea enteramente contingente* (o puramente formal), como sería, por ejemplo, si una manzana "se encontrara con un mosquito en su caída hacia la tierra" (MARTIN, 2013, p. 382). Para que haya una determinación mecánica real, ambos objetos *deben pertenecer a una misma esfera*<sup>21</sup>, más allá de —o precisamente debido a— su diferencia. Esto quiere decir que debe existir una suerte de compatibilidad en su diferencia determinada, lo cual posibilita que entren en una relación de conflicto en la que tendrán que medir sus fuerzas. Debe, en suma, existir una relación tensa pero compatible. Hegel da algunos ejemplos muy ilustrativos: en lo material, una bala no perfora el pañuelo que entra en su trayectoria, precisamente por la débil resistencia que le opone; en lo espiritual, un espíritu débil es menos propenso a recibir la influencia de uno más fuerte que un espíritu que se aproxime en fuerza a este.

En este contexto es que Hegel no solo actualiza ciertas categorías del Proceso mecánico formal, sino que introduce algunas nuevas que se conectan específicamente con el "choque de fuerzas" suscitado por el proceso mecánico real.

El choque entre dos objetos diferentes suscita la *resistencia* [*Widerstand*] del más débil y exhibe el *poder* [*Macht*] del más fuerte. Cuando el poder de un Objeto vence la resistencia del otro hablamos "de un sojuzgamiento [*Überwältigung*] de un Objeto por el otro" y esto es explicado por Hegel como una falta de adecuación [*Angemessenheit*] del Objeto sojuzgado a la universalidad comunicada por el Objeto de mayor poder. Si llevamos *al extremo* esta relación de sojuzgamiento, de un modo tal que el Objeto que resiste sea incapaz de subsistir frente al influjo del Objeto comunicante, entonces ya no hay comunicación sino *violencia* [*Gewalt*] y, finalmente, *hundimiento* [*Untergang*]: la singularidad del Objeto sojuzgado por lo universal comunicado "no puede constituirse como *sujeto*" (HEGEL, 2003, p. 141) y se hunde debido a un poder que ha devenido *extraño* o *abstracto*.

---

<sup>21</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 141.

#### 4. El destino como determinación objetiva

En este punto Hegel deduce la categoría de *destino*, lo cual, no deja de ser llamativo en este contexto: "El poder, en cuanto la *universalidad objetiva*, y en cuanto violencia *contra* el Objeto, es lo que se denomina *destino*: un concepto que cae dentro del mecanismo en la medida en que es llamado *ciego*" (HEGEL, 2003, p. 141). Tal vez varios recordemos la imagen de Júpiter el año 1994, cuando fragmentos del cometa Shoemaker-Levy 9 chocaron con ese planeta gigante: sojuzgado por su increíble poder, el cometa no pudo sino dirigirse inexorablemente al hundimiento de su ser como Objeto. Que la ceguera e indiferencia de los Objetos mecánicos son absolutas, nos lo muestra el hecho de que, más allá de la explosión —que fue un fenómeno natural devenido un cuasi espectáculo para los habitantes de la Tierra— esto no tiene mayor significado para el planeta y el cometa hundido que el de ser algo necesario, una vez que ambos cuerpos entraron en una misma esfera. Esto nos señala que el destino como relación de determinación mecánica puede ser considerado como una relación en la que la violencia del poder que ejerce el objeto que contiene la universalidad por comunicar es tal, que el objeto que entra en la relación de determinación no sólo es determinado y en esa medida sojuzgado, sino llevado a la destrucción de su ser como Objeto debido a su incapacidad de mantener su autosubsistencia.

Tal es el destino en el nivel del mecanismo, cuya especificidad se conecta con su carácter ciego, esa indiferencia con que lo "experimenta" el objeto que lo "sufre". Pero, como se anunció al comienzo, Hegel introduce matizaciones del concepto de destino que lo proyectan hacia otra clase de objetos: concretamente al individuo viviente y al autoconsciente. Me interesa subrayar la proyección del destino a la autoconsciencia, sin dejar de señalar empero algo relativo el destino en el ser viviente, lo cual nos conduce a la Idea de la vida.

#### 4.1. El género como destino

A diferencia de lo mecánico, para Hegel lo viviente en general tiene su destino en el género [*Gattung*]. Lo que señala dentro del Proceso Mecánico Real<sup>22</sup> es escueto, pero si lo conectamos con pasajes de la Idea de la vida<sup>23</sup>, es posible establecer en qué sentido puede sostenerse que el género es destino del individuo viviente.

Pues bien, la universalidad del género es destino del individuo porque la realidad efectiva de aquel se da en este como *singularidad finita*, la cual se encuentra sometida a la contingencia y la caducidad, mientras que la unidad sustancial del género no. Considerado de esta forma, el individuo viviente tiene a la universalidad del género como algo solamente exterior que, no obstante, *determina sus disposiciones naturales elementales* o los principios de su organización en cuanto unidad organizada (auto-fin). Y aún más: mientras que la singularidad del individuo viviente se encuentra sometida inexorablemente a la enfermedad y la muerte, la universalidad del género no solo sobrevive la muerte del individuo, *sino que se realiza a través de ella* como un devenir de generaciones: "la reflexión del género dentro-de-sí es, según este aspecto, aquello por lo cual obtiene *realidad efectiva*, en cuanto que el momento de la unidad y de la individualidad viene *puesto* dentro de él: es la *propagación* [*Fortplanzung*] de las generaciones vivas [*lebenden Geschlechter*]" (HEGEL, 2003, p. 191). Desde esta perspectiva, la muerte como destino del individuo viviente no es, entonces, sino el retorno carente de realidad efectiva a la universalidad objetiva de la cual obtuvo su determinidad natural (o sea, el género), y de la cual, en cuanto realidad efectiva singular, él se limita a ser representante y propagador en un contexto inmediato marcado por la contingencia y la lucha por perseverar en el ser. En cierto sentido, la "propagación" [*Fortplanzung*] es análoga a la "comunicación" [*Mitteilung*] de la determinidad que observamos en la determinación mecánica.<sup>24</sup> Sin

<sup>22</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 141.

<sup>23</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 190ss.

<sup>24</sup> Es necesario introducir el siguiente matiz: precisamente porque la propagación se da entre individuos vivientes, las generaciones mantienen un vínculo que no encontramos en la comunicación mecánica debido al carácter *indiferente* de la autosubsistencia en el objeto mecánico. En esa dirección argumenta Hegel (2003, p. 184) al sostener que un "organismo" [*Organismus*] es una "multiplicidad" [*ein Vielfaches*] que consta de "miembros" [*Gliedern*], no de "partes" [*Teilen*]. Esto indica que el individuo es viviente justamente porque *no es indiferente* a la organización de sus miembros (como sí podría serlo el reloj que pierde un engranaje, pues en cuanto mero mecanismo le da igual funcionar o

embargo, no podemos decir por ello que el individuo viviente sea indiferente [*gleichgültig*] a su "destino": sin duda siente el dolor ante la pérdida de un miembro, el impulso [*Trieb*] por reproducir su vida, por aparearse con otro individuo, o la desesperación ante la amenaza, por mencionar algunos ejemplos. En eso el individuo viviente se diferencia claramente del Objeto mecánico, pese a que siga siendo, en cierto sentido, ciego frente a su destino, precisamente porque su determinidad le es inmediatamente (desde el germen, *Keim*) dada *por naturaleza*, es decir, esa determinidad de su ser realmente efectivo es "buena" (adecuada a su concepto) *en virtud* de su carácter natural<sup>25</sup> (Hegel, 2003, p. 188). "Por eso el poder extraño del destino no es [para los individuos meramente vivientes] más que su *propia naturaleza inmediata*, la exterioridad y la contingencia misma" (HEGEL, 2003, p. 141) por la que les ha tocado llegar a ser lo que son en el plano de la realidad efectiva.

#### 4.2. "Destino propiamente lo tiene sólo la autoconsciencia porque ella es *libre*"

Luego de referirse al destino del individuo viviente, Hegel da un vuelco en el argumento al sostener que esa clase de determinación objetiva que ha deducido dentro del Proceso mecánico real y que ha denominado "destino" solo puede tenerla o experimentarla *propiamente* un individuo autoconsciente. Es importante tener en consideración el pasaje completo, para ver hacia dónde nos puede llevar: "Destino propiamente lo tiene sólo la autoconsciencia porque ella es *libre*, por eso [ella] es absolutamente *en y para sí* en la *singularidad* de su Yo y puede plantarle cara a su universalidad objetiva y *extrañarse* [*sich entfremden*] de ella, pero por esta separación misma suscita contra sí la mecánica relación de un destino. Para que pueda haber una violencia tal sobre la autoconsciencia misma, ella debe haberse dado alguna

---

no), tal como estos están organizados en función del todo. En la propagación, esta característica del Objeto orgánico se refleja en el hecho de que la determinidad comunicada al nuevo individuo debe ser *de igual naturaleza*, lo cual es *sentido* por las especies más desarrolladas de individuos vivientes: el árbol, por ejemplo, deja en el fruto la semilla de su propia especie, en cambio el animal prepara instintivamente al nuevo miembro nacido para la lucha por la subsistencia. Ese tejido de generaciones vivas se da en los seres humanos como la relación natural de la familia, que, en cuanto generación desarrollada en el tiempo, adopta la figura de la estirpe. Será precisamente el carácter autoconsciente de la racionalidad de esa forma particular de viviente lo que explique el hecho de que sobre esta conexión natural se "monte" una conexión de otra especie, como veremos enseguida.

<sup>25</sup> Cf. HEGEL, 2003, p. 188.

determinidad contra [*gegen*] la universalidad esencial, tiene que haber cometido un acto [*Tat*]. Con ello la autoconsciencia se ha hecho *particular* y este estar [*Dasein*], en cuanto universalidad abstracta, es al mismo tiempo el lado abierto para la comunicación de su esencia, de la que se ha extrañado; por este lado ella viene a ser arrastrada hacia dentro del proceso" (HEGEL, 2003, p. 142).

Si, como se vio, lo que caracterizaba al Objeto en cuanto totalidad autosubsistente era el ser "una Cosa en y para sí" y ello entraba en contradicción, dentro del Mecanismo, con el origen externo (y por eso indiferente) de su determinidad; entonces, cabría decir ahora que solo la *individualidad* es verdaderamente *en y para sí*, justamente porque tiene la libertad de determinarse a sí misma: decidir conscientemente qué hacer en determinadas circunstancias. En principio, esto es posible porque la autoconsciencia es género para sí misma, es decir, el Yo es una universalidad cuyo estar se encuentra —por decirlo de algún modo— "montado" en un tipo peculiar de individuo viviente que, en su comportamiento, exhibe la facultad reflexiva de ir más allá de, por ejemplo, lo meramente dado por su naturaleza o lo que es exigido por las costumbres (*Sitten*) o por circunstancias específicas que condicionan el mundo dentro del cual su vida se desenvuelve. Algunas de las preguntas que despierta el pasaje son: ¿Por qué solo ese peculiar tipo de individuo viviente puede tener un destino *propio*, suscitar *para sí* esa mecánica relación de determinación marcada por la violencia y el hundimiento? ¿A qué se refiere, qué está pensando Hegel con esto? Me concentraré ahora en la primera pregunta y dejaré la segunda para la Consideración final, donde intentaré conectar el problema con una próxima discusión.

Pues bien, tal como hay una forma peculiar de viviente que es autoconsciente, sin por ello dejar de exhibir también un aspecto natural (a eso nos referíamos con la idea de una universalidad genérica, propia del Yo, que se "monta" en un individuo viviente para referirnos al caso del ser humano), la comunidad de individuos que comparten ese carácter (ser autoconscientes) genera una forma de vida "montada" sobre un sustrato inorgánico, orgánico y técnico (trabajo), que es resultado de un hacer individual y colectivo a través del cual se produce una "obra". Por ahora, no es relevante un aspecto relacionado con la segunda pregunta, a saber, si debemos entender este "hacer" y esta "obra" en el contexto de una sociedad moderna o



antigua. Lo relevante, más bien, es subrayar que esta forma de vida genera lazos específicamente espirituales a partir de los cuales cada individuo reconoce ciertas pautas de aquello que es bueno o malo hacer.<sup>26</sup> El tema, naturalmente, nos puede llevar muy lejos. Por eso me limito a indicar que este tipo de pautas, ligadas a las costumbres y leyes, es experimentada por la autoconsciencia como un tipo de *universalidad objetiva*: una *sustancia ética* en la que se reconoce y de cuyo poder sabe.

Entonces, ¿qué es lo que ocurre aquí con el destino? ¿Por qué solo la autoconsciencia, por ser libre, puede tener un destino propio o propiamente tal? Precisamente porque es capaz de *no reconocerse* en esa universalidad objetiva que *influye* —de manera análoga a la comunicación en el proceso mecánico— sobre el resto de los individuos de su comunidad. A esto se refiere Hegel cuando sostiene que la autoconsciencia puede “plantarle cara a su universalidad objetiva y extrañarse”, vale decir, volverse ajena a esa necesidad que se comunica. Entonces, mediante un acto<sup>27</sup> [*Tat*] la autoconsciencia se da una determinidad independientemente del influjo de la universalidad objetiva. Con esto, afirma su determinidad particular como una universalidad abstracta, es decir, contrapuesta a la universalidad objetiva que es la sustancia ética de su comunidad.

¿Qué es lo que nos muestra entonces Hegel? Que en estas condiciones el destino es, finalmente, *más fuerte que la individualidad*. O de otro modo: que hay un tipo de sustancia ética en la que ciertamente se abren espacios para la individualidad y el tipo de acto mencionado, pero estos espacios se cierran inmediatamente a través del hundimiento de la individualidad extrañada. En tal sentido puede entenderse que sea precisamente la *separación* de la universalidad objetiva lo que suscita —como

---

<sup>26</sup> Al respecto cabe citar el siguiente pasaje del cap. V de la *Fenomenología*: “No hay aquí nada que no fuera recíproco, nada en lo que la autonomía del individuo [*Selbständigkeit des Individuums*], en la disolución de su ser-para-sí, en la negación de ella misma, no se diera su significado *positivo* de ser para sí. Esta unidad del ser para otro, o del hacerse cosa [i.e. ponerse como producto del trabajo], y del ser-para-sí, esta substancia universal habla su lengua *universal* en las costumbres y las leyes del pueblo de este individuo, [...] las leyes enuncian lo que cada individuo singular es y *hace*; el individuo no solo las reconoce como su *cosidad* objetual *universal*, sino también, en la misma medida, se reconoce como *singularizado* [*vereinzelt*] en su propia individualidad y en cada uno de sus conciudadanos” (HEGEL, 2010, p. 195).

<sup>27</sup> Recordemos que “acto” también puede ser crimen (como en la célebre serie policial *Tatort: escena del crimen*), pero también puede ser un acto revolucionario, de rebelión, liberación o de realización de un ideal, como lo indicaría, por ejemplo, el título *Philosophie der Tat* de Moses Hess.

una suerte de inercia provocada por un poder que vence la resistencia de la autoconsciencia extrañada— la relación mecánica del destino, o que la posición exterior adoptada por la autoconsciencia que actuó sea *también* el lado por el cual ella es arrastrada nuevamente hacia dentro del proceso de la universalidad objetiva. Podríamos pensar nuevamente en el cometa que se hunde en Júpiter, pero ahora la colisión no será indiferente para quien *asume* su destino, precisamente porque se trata de la experiencia de una *muerte trágica* por la que debe expiarse la culpa de haber desafiado un parte de las costumbres y leyes que configuran la sustancia ética. Se trata, en suma, del precio a pagar por la *hybris* en un contexto cultural en que los seres humanos más sabios "tenían la sentencia de que *la sabiduría y la virtud consisten en vivir conforme a las costumbres y el pueblo de uno*" (HEGEL, 2010, p. 195). Hablamos, pues, de un *destino trágico*.

## 5. Consideración final

Habiendo reconstruido ya diversos momentos y matices involucrados en esta deducción de la categoría de destino dentro del capítulo Mecanismo, quisiera conectar el tema con una próxima discusión.

Ya el último párrafo del apartado anterior adelanta la respuesta que propongo para la segunda pregunta formulada: ¿A qué se refiere, en qué está pensando Hegel con esta autoconsciencia libre que tiene un destino propiamente tal? Considero que Hegel está pensando en la experiencia griega del destino trágico, en la eticidad griega y el peculiar papel que juega en ella el actuar del individuo. Naturalmente, no puedo argumentar en detalle, por lo que me limitaré a enunciar una serie de correspondencias que detecto entre el final del pasaje de la *Lógica* en cuestión y algunos destinados a la tematización del conflicto trágico en la sección Espíritu de la *Fenomenología*.

Comienzo con la siguiente cita, proveniente de la *Lógica*: "El pueblo que no actúa [*tatlose[s] Volk*] es un pueblo sin defectos [*tadellos*]; se encuentra envuelto y disuelto en la universalidad objetiva ética, sin la individualidad, que es lo que mueve lo inmóvil, dándose una determinidad hacia fuera y con ello una universalidad abstracta, separada de la universalidad objetiva, con lo cual, empero, el sujeto se

convierte en un sujeto extraño a su esencia, deviene un *Objeto* y ha entrado en una relación de *exterioridad* frente a su naturaleza, en la relación del mecanismo" (HEGEL, 2003, p. 142).

El pasaje citado subraya que un pueblo que no actúa puede ser perfecto, pero es inmóvil: nada acontece en un pueblo así. Para que ese tenga realmente vida es necesario que alguien, una individualidad libre, actúe, pues "el acto es esto: mover lo inmóvil" (HEGEL, 2010, p. 255). Por eso, a diferencia de lo que usualmente entendemos por unidad de la eticidad griega, esta no consiste simplemente en una inmediatez carente de movimiento, de conflictividad interna, sino que expresa su carácter sustancial y su poder en la medida en que se escinde y supera *necesariamente* su escisión. Observemos la correspondencia de fondo entre el pasaje de la Lógica y el siguiente de la *Fenomenología*: "Pero, al mismo tiempo, el derecho de la esencia [ética] no está enfrentado a la autoconsciencia como si estuviera en otro lugar, sino que es la propia esencia de la autoconsciencia, solo en ella tiene [la esencia ética] su estar [*Dasein*] y su poder, mientras que su *oposición* es el acto [*Tat*] de esta *última*. Pues esta, precisamente porque se es como sí misma [*Selbst*] y da el paso al acto, se eleva por sobre la *inmediatez simple* y pone ella misma la escisión [*Entzweiung*]. A través del acto ella renuncia a la determinidad de la eticidad, consistente en ser la certeza simple de la verdad inmediata, y pone la separación de sí misma dentro de sí como lo activo, llevándola con ello a la realidad efectiva que tiene enfrentada y que es, para ella, lo negativo" (HEGEL, 2010, p. 253-254).

En este caso, se enfatiza finalmente que el acto de la autoconsciencia libre, al escindirse de la esencia ética (universalidad objetiva), pone la escisión (la determinidad) en la universalidad objetiva misma, vale decir, pone en movimiento lo que en otro caso sería una inmediatez muerta. Sin embargo, una de las características que diferencian la individualidad griega de la moderna es, podríamos decir, su propia imposibilidad, vale decir, el hecho de que no pueda subsistir autónomamente extrañada de la universalidad objetiva a la que, paradójicamente, le da vida y movimiento. En tal sentido, la función del destino es restablecer la unidad de la esencia ética tras haber sido lesionada, con lo cual afirma el poder de las leyes y costumbres.

En el caso de los personajes trágicos, se trata de individualidades que son capaces de rebelarse y plantarle cara a su universalidad objetiva, porque identifican su saber (su certeza de lo que es bueno hacer) con un poder ético (ley) que se opone al que experimentan como impuesto, del cual se extrañan para afirmar mediante su acto el poder ético con el que se identifican. Se trata de individualidades que quieren escapar al destino o romper el equilibrio de la sustancia ética y por eso mismo no logran sino hacer que los poderes éticos de la sustancia adquieran relieve, se activen. Lo que, en general, no saben es que el poder ético con el que se identifican y que *parece* ser extraño a la sustancia ética, es, en realidad *una parte, solo una parte de ella*. Al actuar más bien lo afirman, hacen que salga a la luz, pero también lo contraponen a otro poder ético: el lado de la sustancia del que han quedado extrañados. Se trata, por tanto, de un conocimiento limitado de lo que es correcto hacer, por el cual están dispuestos a asumir todas las consecuencias.

Por otro lado, el pasaje de la *Lógica* citado más arriba subraya el hecho de que, al actuar, la individualidad deviene Objeto, en el sentido de que instaura también una relación mecánica con su universalidad objetiva, que le hará cumplir necesariamente su destino: pertenecer a la *totalidad* de su universalidad objetiva, quiéralo o no. La figura de Edipo es, en este sentido, ejemplar: él sabe de su destino e intenta escapar de él, pero su saber es limitado, pues lo que no sabe es que escapando a su destino en realidad no hace sino cumplirlo. Lo trágico aquí es que su acto de liberación no logra sino activar el poder de la universalidad objetiva, que lo reconduce a sí misma cuando él cree estar saliendo de ella. Cuando él descubre ese otro lado, entonces la unilateralidad de su saber y de su acto son superados, su destino está cumplido. Mas el precio a pagar por ello es el hundimiento de su individualidad: Edipo solo puede ver ambos lados quitándose los ojos, lo que simboliza el carácter ciego de la necesidad del destino al que se encuentra sometido.

La *Fenomenología* expone ese mismo movimiento de retorno recurriendo al concepto de *culpa* [*Schuld*]. Todo acto es culpable porque rompe el equilibrio de la sustancia ética y la agita. La tarea de la individualidad es, justamente, generar esa agitación para que la universalidad objetiva alcance determinidad. Una vez que ha puesto de relieve esa determinidad, entonces la individualidad debe retornar a la esencia de la que *parece* haberse extrañado, lo que equivale a una expiación por

haber cometido un crimen: "A través del acto la autoconsciencia se convierte en *culpa*. Pues el acto es su hacer [*Tun*] y el hacer es su esencia más propia; y la *culpa* alcanza también el significado del *crimen*" (HEGEL, 2010, p. 254).

Nuevamente verificamos una correspondencia entre ambos textos: "El hacer es él mismo la escisión de ponerse para sí y de poner enfrente una realidad efectiva extraña; que esta realidad efectiva sea extraña pertenece al hacer mismo y es por medio de él. Por eso solo es inocente la inacción [*Nichttun*], como el ser de una piedra, ni siquiera el de un niño" (HEGEL, 2010, p. 254).

Un último paso. En cuanto vida autoconsciente, el ser humano guarda la singularidad de sus muertos en la memoria y los honra como un derecho sagrado: ley divina o subterránea<sup>28</sup>. En conexión con esta ley es que surge la figura de Antígona, la cual posee una peculiaridad que, para Hegel, la convierte en un paradigma del conflicto trágico. A diferencia de Edipo, ella sabe de antemano los dos lados del poder ético (conoce la totalidad de la universalidad objetiva); sabe que la ley divina, el derecho de los muertos, no es la única ley que mueve la forma de vida humana, sabe también del saber de Creonte, lo que él representa y la ley que honra (la ley cívica, el derecho del día)<sup>29</sup>. Pese a ello, se identifica con uno extrañándose del otro, por lo que actúa consciente de que su acto es un crimen: decide actuar para honrar la figura de su hermano sabiendo que este acto constituye una fractura de la sustancia ética que, además, la enfrentará con el lado del que ha quedado extrañada. En tal sentido es que Hegel señala que "la consciencia ética es más perfecta, su culpa más pura, si ella *conoce de antemano* la ley y el poder al que se enfrenta [...] y, a sabiendas, comete el crimen" (HEGEL, 2010, p. 255). En la medida en que Creonte sabe lo mismo, aunque en sentido inverso, entonces la confrontación de ambas figuras pone de relieve la determinidad completa de la sustancia ética, pero de un modo extrañado cada vez<sup>30</sup>. Podríamos decir que ambos se saben culpables de antemano y, pese a ello, actúan desafiando al destino, que se encargará de

<sup>28</sup> Cf. HEGEL, 2010, pp. 244-245.

<sup>29</sup> Cf. HEGEL, 2010, p. 255.

<sup>30</sup> En este sentido, Düsing sostiene: "Antígona sabe que lesiona el poder ético contrapuesto; este poder se encuentra en su conciencia ética como negativamente determinado; y lo mismo vale para Creonte. Por medio de esto la unilateralidad del poder, al igual que el individuo que se ha identificado con ella, sucumbe [*zugrundegeht*]" (2002, p. 302).

restablecer el equilibrio de la sustancia ética una vez que sus extremos se han agitado a través del acto de una individualidad que deberá sucumbir.

Finalizo proponiendo brevemente lo siguiente: Tal vez sea la *culpa* el saber propio de un acto que *determina* y, por tanto, *separa* con una herida la inmediatez de la sustancia ética<sup>31</sup>. En ese caso sería el *destino* aquel inmenso poder que viene a restaurar la esencia fracturada a través del hundimiento de la autoconsciencia que ha suscitado esta mecánica relación. Más allá de las diferencias sistemáticas entre los lugares en que se hace mención el poder del destino en conexión con la autoconsciencia (*Lógica, Fenomenología*), podríamos decir que en ambos casos se expone cierta imposibilidad de un reconocimiento *completo* de la individualidad, tanto si ella deviene Objeto de una relación mecánica por medio de un acto de libre extrañamiento, como si ha de expiar sus culpas por haber puesto de relieve *unilateralmente* parte de la determinidad de la universalidad objetiva, la cual le comunica su totalidad sojuzgándola con un poder tal que la destruye: "La victoria de una potencia y de su carácter, y la derrota del otro lado, sería, entonces, sólo una parte, la obra inacabada que progresa sin cesar hacia el equilibrio de ambos. Sólo en el sometimiento igual de ambos lados se ha dado cumplimiento al derecho absoluto y ha entrado en escena la sustancia ética como el poder negativo que devora ambos lados, o en otros términos, el *destino* omnipotente y justo" (HEGEL, 2010, p. 256).

## Bibliografía

ARNDT, A. (2019), *Freiheit*, Köln: PappyRossa.

ARNDT, A. (2003), "Arbeit und Nicht-Arbeit. Zum philosophischen Arbeitsbegriff der Moderne", en: *Die Arbeit der Philosophie*, Berlín: PaRerga.

DUQUE, F. (1990), "La Objetividad como acto lógico de traducción de la teología en la ciencia moderna", en: *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona: Gránica, pp. 139-162.

DÜSING, K., (2002), "Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel", en: *Subjektivität und Freiheit*, Stuttgart: Frommann, pp. 275-312.

---

<sup>31</sup> Cf. HEGEL, 2010, pp. 254, 256.

KOCH, A. F. (2014), "Subjektivität und Objektivität: Die Unterscheidung des Begriffs", en: C. Wirsing, A. F. Koch (eds.), *Hegel-200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hamburgo: Meiner, pp. 209-242.

HEGEL, G.W.F. (1987). *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburgo: Meiner (citamos según la paginación de GW 8).

HEGEL, G.W.F. (2003), *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816), Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2008), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducido por Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza.

HEGEL, G.W.F. (2009), "Tesis", en: G.W.F. Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum (Las órbitas de los planetas)*, traducido por G. Arrizabalaga, Bilbao: Universidad del País Vasco.

HEGEL, G.W.F. (2010). *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de Gomez Ramos, A., Madrid: Abada (citamos según la paginación de GW 9).

HEGEL, G.W.F. (2015), *Ciencia de la lógica. La lógica subjetiva*, traducido por F. Duque, Madrid: Abada (citamos según la paginación de GW 12).

HEGEL, G.W.F. (2018), "Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie", en: G.W.F. Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden*, 1, Hamburgo: Meiner, pp. 315-414 (citamos según la paginación de GW 4).

LEIBNIZ, G.W. (2010), "La originación radical de las cosas", en: *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, 2, Metafísica, Granada: Comares, pp. 278-285.

MARTIN, C. (2013), *Ontologie der Selbstbestimmung. Eine operationale Rekonstruktion von Hegels „Wissenschaft der Logik“*, Tubinga: Mohr Siebeck.

MONTECINOS, S. (2020), "El sentido especulativo de la silogística en la *Ciencia de la lógica* de Hegel", en: *Veritas*, vol. 1, No. 46, pp. 99-134. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732020000200099>. Acceso en: 19 de abril del 2023.

SCHICK, F. (2003), "Begriff und Mangel des formellen Schließens. Hegels Kritik des Verstandesschlusses", en: A. F. Koch, A. Oberauer & K. Utz (eds.), *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen «Subjektiven Logik»*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, pp. 85-100.

VALLS PLANA, R. (2004), "Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel", en: Gomes, M. y Del Carmen, M. (eds.), *La controversia de*

*Hegel con Kant: II Congreso Internacional. Sociedad Española de Estudios sobre Hegel*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 15-34.



**III**

**HEGEL Y LAS CIENCIAS DEL HOMBRE / HEGEL E AS CIÊNCIAS DO  
SER HUMANO / HEGEL AND THE HUMAN SCIENCES**



# The Sick Soul. Anthropology and Natural Philosophy in Hegel's *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline* and the Lecture Notes



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-19>

Annette Sell

Eberhard-Karls-Universität Tübingen

[annette.sell@uni-tuebingen.de](mailto:annette.sell@uni-tuebingen.de)

## Abstract

The text examines mental illness in Hegel's Anthropology. First, the concept of the soul is outlined, and then the mental illness is determined in detail. These are primarily somnambulism and insanity (*Verrücktheit*). Systematically, Hegel's psychological concept of illness is relevant because it implies a connection between body and soul and thus points ahead to a psychosomatic clinical picture. Moreover, for Hegel, mental illness is a necessary form through which the subjective spirit must pass. The illness of the soul is thus not only a negative phenomenon in Hegel's philosophy, but it has its place in the development of the spirit. How such a speculative approach can be combined with psychological or medical paradigms is open to discussion. A fruitful moment could be the thesis of the necessity and thus also the self-evidence of mental illness, which fits into the idea of a dialectically moving whole.

When the soul falls ill, today we would speak of a mental illness. When we speak of a mental illness, the curative goal is rapid recovery from the illness. This is because illness is generally not perceived as something positive or pleasant, but as a condition or phenomenon that must be cured and thus overcome. In this context, the concept of illness always has a negative connotation, and there is nothing positive to be gained from illness at all. It is seen above all as a disturbance of physical and mental health. At the same time, there is still no clear definition of illness or disease. Even the WHO (World Health Organization) defines only health and not disease in its 1946 constitution. It says there "Health is a state of complete

physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity" (WORLD HEALTH ORGANIZATION, s/f). Disease, therefore, occurs here in the context of health, where health is not merely the absence of disease. In the authoritative clinical dictionary, the *Pschyrembel*, illness is defined as follows: It is the "disturbance of vital processes in organs or in the entire organism with the consequence of subjectively felt and/or objectively ascertainable physical, mental or spiritual changes. Disease is distinguished from disturbances of well-being without an objectively verifiable medical cause" (STELLPFLUG & MÜNNCH, 2022; my translation). Accordingly, the disease has its origin in a living organism and affects body, soul, and spirit. This aspect becomes even more virulent in the following consideration of the Hegelian concept of disease.

Current medical research on the concept of illness is controversial, i.e., there is no clear definition of what illness or disease is<sup>1</sup>. The concept of disease is discussed under different criteria. For example, the question arises as to whether disease should be defined normatively or descriptively<sup>2</sup>. Now, the concept of disease is not a genuinely philosophical concept, but it has a history in philosophy that goes back to antiquity and extends to the present with numerous heterogeneous conceptions<sup>3</sup>. It is about concrete mental and physical human illnesses, but also about illness in connection with religious and moral ideas and finally also about a metaphorical use of the concept of illness. In current philosophy, illness is often discussed in the context of questions of medical ethics.

In this paper, disease is to be considered regarding Hegelian philosophy. If it is now a question of the sick soul, then initially —as indicated above— no positive or good determination of the sick soul is to be expected either. A sick state does not appear to be desirable, and the goal should be to overcome this state through healing. Why the sickness of the soul in Hegelian philosophy, however, is not only a negative but definitively a positive phenomenon that has its place in the development of the spirit, will be shown below. In this context, spirit in its immediate, subjective form is the soul, which is dealt with in Hegel under the title of "Anthropology". To determine the sick soul, Hegel's concept of the soul must first be examined more closely, so that mental illness can then be focused on its forms and relations to natural conditions.

The paper is divided into three parts:

---

<sup>1</sup> The Federal Centre for Health Education (*Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung*) presents current research approaches to the concept of disease (FANGERAU & FRANZKOWIAK, 2022).

<sup>2</sup> In a volume edited by Thomas Schramme (2012), current theories of disease are presented, including the prominent approaches of Christopher Boorse and Lennart Nordenfelt.

<sup>3</sup> For an overview of the history of the concept of disease in philosophy, see the article "Krankheit" by Karl Eduard Rothschild (1976, pp. 1184-1190).

- I. Hegel's concept of the soul in the "Anthropology"
- II. Hegel's concept of mental illness
- III. Conclusion

## 1. Hegel's concept of the soul in the "Anthropology"

Even when attempting to define the soul philosophically, an immense variety of meanings must be assumed, and a clear definition is hardly to be determined. It is also not clear whether the soul is to be understood as a concept, principle, expression, or phenomenon. In the history of philosophy, the soul appears in the most diverse religious, aesthetic, mystical, psychological, and epistemological contexts. In this paper, the attempt to define the soul is focused insofar as a concept of the soul is to be discussed that allows the soul to be recognized even in the state of disease. There must therefore be systematic implications that allow for a sick soul. From this perspective, the step of thought towards the natural, the corporeal is not far away. A disease is always tied to something living. Everything that is alive can become ill. Both the soul and the body are alive. Accordingly, both also contain the possibility of becoming ill. The soul is defined in more detail in Hegel's "Anthropology", which constitutes the first part of the subjective spirit, and it can be seen how Hegel assumes a body-mind unity and thus takes a counter-position to body-mind dualism<sup>4</sup>. The science of a human being is thus first understood by Hegel as the doctrine of the soul, which has a defined place in the Hegelian system. In this system, the science of logic is followed by the philosophy of nature, which ends with life as a self-producing general and thus creates a transition to the spirit, which initially shows itself as a subjective spirit. The accidental phenomena of nature have shown themselves in the animal organism as life, which has the capacity to die as an individual and –as will be seen– to become ill. At the same time, however, organic, animal life also exhibits a structure that forms a general subjectivity and thus

---

<sup>4</sup> Cf. for instance: HEGEL, 2008, pp. 211ff. On Hegel's concept of the soul or the body-soul problem, cf: WOLFF, 1992. Since Hegel's lecture notes have not yet been translated, I have translated all quotations from *Gesammelte Werke (GW)* 25, 1-3 (HEGEL, 2008, 2011, and 2016), *GW* 24, 1 (HEGEL, 2012) and *Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 13 (HEGEL, 1994). On the body-soul relationship in Hegel, see also: SELL, 2022 (includes references to further contemporary and current research literature).

constitutes a form of spirit. According to Hegel's conception, where there is a form of generality, the spirit is always already at work. This form of spirit, which immediately follows nature, is what Hegel calls the subjective spirit, and with this man appears for the first time as a human being in Hegel's encyclopedic system. The human being, to whom a soul is commonly attributed, is now first presented in his immediacy, and that means for Hegel also as a natural being. This is done in section A. Anthropology. The Soul. The soul then passes into a new stage on which man's consciousness awakens (section B. Phenomenology of Mind/Consciousness). Finally, man comes to his I, which is given with the activity of the spirit and is described in section C. Psychology. The Spirit.

So how does Hegel define the soul? Hegel speaks of it as the "sleep of the spirit" and with this formulation takes up Aristotle's speech of the passive *nous*, "which is the possibility of all things" (HEGEL, 1979, p. 3). In Erdmann's lecture notes on the subjective spirit, it says:

The soul is thus the spirit in its sleep, or the passive *nous* of Aristotle, which is everything according to possibility. He says: The concept is that which comprehends itself, there are two, the *nous* as thinking and as object. The *nous* as object is the *nous pathetikos*, is everything according to possibility (*dynamei*). This substantial unity is now only possibility, not reality. (HEGEL, 1994, p. 27)

That this reception of the concept of *nous* is a peculiarity of Hegelian thought and deviates from Aristotle has already been worked out (BONSIEPEN, 1997, pp. 479ff). For the presentation of Hegel's concept of soul, it only remains to note at this point that Hegel, following Aristotle, thinks of the soul as the passive *nous*, which contains possibility, but not yet reality. Hegel continues to deal with the soul in detail and against the background of contemporary scientific studies. First, it is a question of the natural properties of the soul, which at this point always means the natural properties of the human being. His physiognomic characteristics are described and classified according to their ethnic, geographical, and national origin. The fact that these classifications are problematic and certainly no longer accurate has recently been critically discussed in the context of a debate on racism. Likewise, the

biological-biographical development of human beings is considered. However, the concept of disease is not yet to be found on this natural level in "Anthropology", so that this part will also not be considered further here. The important link to the next level, i.e., the feeling soul, is sensation (*Empfindung*). Here man is still conceived in his naturalness and corporeality, but "spirit has the form of a subdued stirring" (HEGEL, 1979, p. 153). Above we spoke of the sleep of the spirit, here we now speak of spirit in the form of a subdued stirring. These figurative formulations show that although the spirit is already present, it cannot yet be clear and free because it is bound to a form of naturalness.

The point of Hegel's concept of spirit is that it must pass through various forms and shapes to come to itself from this otherness. This goal is reached when the spirit recognizes itself in philosophical thinking. The previous stages are sublated (*aufgehoben*) in this spirit, and that also means preserved in the trivalent sense. The sensation that has just been mentioned is interesting regarding the body-soul relationship insofar as the connection between natural corporeality and inner soul is particularly evident in this form. The sensual sensations (such as seeing, hearing, tasting) are "recollected, internalized within the being-for-self of the soul" (HEGEL, 1979, p. 161). Here, then, is the switching point between natural corporeality and spiritual inwardness. This stage of sensation is followed by the feeling soul, in which the natural individuality of the soul has become inward. With this form, the mental illnesses of the human being also come into play, which will be the subject of the second section. From this feeling of self, which also implies diseases of the soul, via habit, the path of the subjective spirit then leads on to the real soul, in which the external qualities are finally mediated with the inner ones, and the soul can thus advance to the I and that means also to consciousness. Consciousness is now capable of reflection, so that it can place itself in a relationship and is not, like the soul, devoted to its unreflective immediacy. The history of consciousness is the history that Hegel deals with in the "phenomenology of spirit". If this consciousness then becomes aware of itself and recognizes that it is the truth of itself and the essence of things, it has already passed into the spirit, which Hegel describes in "Psychology" as theoretical and practical, until it can pass as free spirit into the new form of "objective spirit".

Thus far, the path of the soul, which is characterized by naturalness and unreflectedness, to reflected consciousness or spirit is briefly sketched. For the determination of mental illness, it is relevant that the soul is bound to the body, and it will be seen that Hegel will already argue in terms of psychosomatics without explicitly naming this concept<sup>5</sup>. In the second part, Hegel's concept of mental illness and thus the sick soul will be discussed.

## 2. Hegel's concept of mental illness

The concept of disease or illness can be found in two system parts in Hegel's work, where it also has systematic relevance. There is biological illness, which is dealt with in the philosophy of nature, and there is mental illness in the philosophy of the subjective spirit. Since the soul—as shown above—and thus also the sick soul is determined by nature, the concept of illness in natural philosophy is also addressed briefly at this point. The physical illness of the individual has a systematic function within organic physics. It is therefore a matter of the physical illness of the living, individual body, namely the animal body. The human body is implicitly included here, since it can be paralleled with the properties of the animal organism. Hegel defines illness as follows: "Illness is the isolation of a system, of a mode of activity, just as health is this, that all organs are fluid in general. If this fluidity of the organism is inhibited, then this is disease in general" (HEGEL, 2012, p. 467; my translation) So if the harmony or the functioning of the organism is disturbed by the failure of an organ, then the body is ill. The systematic background to this concept of disease is Hegel's holistic concept of thought, which also refers to biological bodies and whose wholeness is disturbed when an organ is diseased. For Hegel, illness in this sense is an expression of the singularity or individuality that threatens the general or the whole. The possibility of healing a body exists insofar as a remedy succeeds in causing the organism to be able to exist again as a whole.

---

<sup>5</sup> In her study of Hegel's "Anthropology", Allegra de Laurentiis states that Hegel could have known the term psychosomatics, as it was already in use in the 17th century (she cites Giorgio Baglivi's work *De praxi medica*). As a reason why Hegel does not speak *expressis verbis* of psychosomatics, de Laurentiis formulates the following argument: "Perhaps he is careful to avoid the compound term (just as he avoids 'hylomorphism') in order not to be misunderstood as raising the specter to the dualist conceptions that he has been criticizing all along" (DE LAURENTIIS, 2021, p. 156).



The remedy excites the organism to remove the inorganic potency with which the activity of the individual organ or system is entangled and thereby separated, but essentially to remove the excitement in which the formal activity of the whole is fixed, and to produce the fluidity in the whole. (HEGEL, 2012, p. 749)

If then the individual that has been sheared off is reconnected with the whole, healing is achieved. If this does not occur, it can lead to the death of the individual organism. In the lecture notes, Hegel refers to concrete human diseases whose common feature is to endanger the generality of the organism and distinguishes between acute and chronic diseases. Here, the cure of the chronic disease is complex, since it manifests itself in a single system and does not affect the whole organism as in the acute disease (HEGEL, 2012, p. 750). From these diseases, which take place within the body, Hegel distinguishes the form of disease that is founded in inorganic nature and thus comes from outside, although it can also begin in an organism. "Various circumstances belong to the emergence of these pests, [...] their first seat is, namely, in the skin, the lymph, the bones, [...]" (HEGEL, 2012, p. 747). These diseases are epidemics or plagues that arise and disappear in particular periods of history. Systematically, with regard to Hegel's concept of disease, the concept of the harmony of a biological whole is laid out, which has references to Schelling and Brown, whose theory of excitation Hegel takes up. In terms of medical history, this reference is significant, as Schelling and Brown had a widespread influence on medicine, which is also referred to as Romantic medicine<sup>6</sup>.

The second place where Hegel's concept of illness appears, which is relevant for the determination of the sick soul, is "Anthropology" within the subjective spirit. Here, we are concerned with the mental illnesses that play a constitutive role in the development of spirit. The thesis of this paper is accordingly that mental illness is a necessary moment within the movement of the soul and thus of spirit. For the exploration of Hegel's concept of mental illness, the focus is on the sentient soul. In it, the human being has not yet come to a consciousness of himself and is still bound to his biological preconditions. In feeling, the soul is "being-for-self" (HEGEL, 1979, p.

---

<sup>6</sup> Urban Wiesing (1995) presents a relevant study on romantic medicine. On Schelling, see especially: WIESING, 1995, pp. 197-213; on Brown and Browianism: WIESING, 1995, pp. 66-71.

215) and a “featureless mine” (*ibid.*, p. 217). As with physical illness, mental illness also takes the form of individuality and singularity. Against the background of this systematic thesis, it is now a question of specifying mental illnesses in more detail. The fact that mental illnesses also have their origin in the body and that the state of the body affects the soul can be found in many places in Hegel’s lectures. The following quotation from Heinrich Gustav Hotho’s lecture notes from 1822 is given here as an example:

Melancholy and hypochondria have their seat in the lower body, i.e., it is the seat of their corporealization. Cheerfulness makes reproduction proceed more freely, more unhindered. Anger and courage have their seat in the breast and also in the heart. Anger is embodied by the production of bile, which pours into the heart. This is the center of irritability (HEGEL, 2008, p. 59).

On the basis of the psychological theories of his time, Hegel divides the diseases of the sentient soul into two forms: somnambulism and madness (*Verrücktheit*).

## 2.1. Somnambulism

In the first form, the individual is directly sentient towards himself and at the same time directed towards the world. Here, for example, the individual is in a state of sleep, which manifests itself naturally in sleepwalking or is artificially induced in hypnosis. Hegel deals extensively with Anton Mesmer’s animal magnetism and Armand Puységur’s theory of somnambulism<sup>7</sup>. These theories border on esoteric ideas of healing possibilities through the laying on of hands, hypnosis or through touching with magnets. Effects are supposed to be brought about in this way that evoke a certain psychological state and thus also promise cures. Mesmerism or

---

<sup>7</sup> Especially Christoph J. Bauer’s notes or commentary on Hegel’s Lectures on the Subjective Spirit attest to Hegel’s intensive studies of these theories and authors (HEGEL, 2016, pp. 1211-1602). Furthermore, Michael John Petry provides an overview of Hegel’s preoccupation with animal magnetism and with Puységur, whereby Hegel —according to Petry— was always concerned with treating the sick with humanity and mildness and his classifications in the *Encyclopaedia* served “als Mittel zur pragmatischen Effektivität” (PETRY, 1991, p. 262).

animal magnetism can be described as a kind of fad of the time, about which numerous publications in the history of science provide information<sup>8</sup>. Public performances of hypnosis and displays of somnambulistic states attracted the public (STEDEROTH, 2001, p. 252). At the same time, these procedures were used for healing. Even today, similar therapies exist, which are to be placed in the realm of esoteric natural healing methods and can mainly benefit from a placebo effect. Hegel describes the magnetic state as

a disease; for, if at all the essence of disease must be placed in the separation of a particular system of the organism from the general physiological life, and if precisely through the fact that a particular system alienates itself from that general life, the animal organism presents itself in its finitude, impotence and dependence on an alien power; - then that general concept of disease in relation to the magnetic state determines itself more closely in the way that in this peculiar disease a rupture arises between my soulful and my awake being, between my feeling natural vitality and my mediated, understanding consciousness, [...] and only in so far as it steps out of its possibility into reality does it become something pathological (HEGEL, 2011, p. 1027f; my translation).

This rupture between my feeling natural vitality and my intelligible consciousness arises from the fact that I am externally determined by a foreign power, that is, by the hypnotist. He has power over me, so that I am not free<sup>9</sup>. Hegel deals with this in detail and with many case studies of sleepwalking, St. Vitus's dance, catalepsy in his lectures on "Anthropology and Psychology". For the determination of the sick soul, it is significant that the soul in this state has no contact with its own consciousness (HEGEL, 2011, p. 1033). Under hypnosis, bodily reactions can also be evoked, such as an increased sex drive. Somnambulism also shows the close

---

<sup>8</sup> For a detailed differentiation of the historical and systematic epochs of hypnosis, see Burkhard Peter's study on the history of hypnosis in Germany. Peter distinguishes "die Epoche des animalischen Magnetismus zwischen 1775 und 1850, die unterteilt werden kann in den orthodoxen Mesmerismus ab 1775, den Puységurismus ab 1784 sowie den Somnambulismus der Romantik ab 1800" (PETER, 2009, p. 817).

<sup>9</sup> The concept of "genius" plays a role here, which Hegel describes in detail, and which also refers to the foetus, whose mother functions as genius. For a discussion of this phenomenon in Hegel's lectures, see: Stederoth, 2001, pp. 191-216.

connection between soul and body, i.e., how the illness of the body can produce the illness of the soul:

It is a seeing of objects that are not, an empty meaning. Mere subjective visions are only illnesses which the subject can have even when awake; of such there are many strange examples. When Fr. Nicolai looked out of his window, he saw people passing by, and different houses than usual, and committing acts in them, and he knew at the same time that this was only deception. Other individuals also had this condition, which is usually caused by a flushing of the blood and hemeroid activity. (HEGEL, 2008, p. 70)

Physical states can therefore have an influence on the soul, so that visions, dream images arise in which the person can no longer perceive the real environment.

## 2.2. Madness (*Verrücktheit*)

The second form of mental illness is madness. This form is systematically interesting because this state is also characterized by a close connection between body and soul. In contrast to the somnambulant state, here the individual sees himself involved in several states that are opposed to each other. In 20th century psychology, madness is identified as schizophrenia. Madness is "a psychic disease in that it is both corporeal and spiritual, and both its inception and its cure may seem to derive in the main from either of these aspects" (HEGEL, 1979, p. 329). This clinical picture thus explicitly represents the body-soul relationship. As a further difference from somnambulism, where the soul is distinct from consciousness, in madness consciousness is at odds with itself. In madness, therefore, the soul is opposed to objective consciousness. It is therefore in contradiction with reality. The following quotation from Hotho's lecture notes makes it clear what role corporeality plays in this:

Madness is also consciousness, but the being in it is divided, a duality of being, which consists in the fact that being is not idealized; therefore, corporeality is set in madness. So soul and body are sick, not one side alone. The whole can proceed

more from one side and the other, but in so far as it has come to madness, the soul has sunk down into corporeality, its ideas are its, remain no mere mine. (HEGEL, 2008, p. 94)

According to Hegel, the fact that madness can be found in the body can even be proved factually, for "if one anatomises madmen, one finds in some nothing abnormal at all, in others, however, much that is abnormal, water in the brain, etc., nervous diseases, gout, etc. Nervous diseases, gout, etc., are often associated with madness" (HEGEL, 2011, p. 710). Hegel now subdivides various forms of madness. These forms are stupidity (*Blödsinn*), foolishness (*Narrheit*) (which for Hegel also includes hypochondria), and madness (*Tollheit*) or insanity (*Wahnsinn*).

Stupidity (*Blödsinn*) manifests itself in dullness and apathy. The sick person leads only a vegetative life. This form also includes cretinism, i.e., a congenital iodine deficiency syndrome, which Hegel identifies mainly in Switzerland and England (HEGEL, 2011, p. 711). However, stupidity can also be caused by one's own fault, by a stroke of fate or by a fright that befalls a mother during pregnancy, for example. There are also milder forms of stupidity, such as blathering or absent-mindedness, which cannot be diagnosed as a disease.

The second form of madness is foolishness (*Narrheit*). The person is absorbed in himself and gives himself over to a false, non-real content. In this state, malice also occurs. Passion and love can be triggers of foolishness, as can a religious infatuation. *Expressis verbis*, Hegel also speaks of depression here when he mentions hypochondria and melancholy as further forms of foolishness.

Another form of depression is hypochondria melancholia, a sinking of man into himself, but with the idea that he himself has no value, or that external reality is not adequate to this value, and that all he can do brings forth nothing; it is a disbelief in the love and rightfulness of men. It is a feeling of one's own weakness, with which the religious idea is well connected, that he is utterly sinful, and can no longer be corrected and is destined for hell. It expresses itself in moroseness, sadness, inactivity. This is connected with the urge to commit suicide. (HEGEL, 2011, p. 716)

Accordingly, the concept of depression was already anchored in the discourse of the time. The psychiatrist Christian August Heinroth, who introduced the concept of psychosomatics in the German-speaking world, also already spoke of depression, so that the concept of melancholy was increasingly replaced by that of depression (STEINBERG, 2017).

The third form is madness (*Tollheit*) or insanity (*Wahnsinn*). This state can last continuously but can also occur spontaneously in the form of a fit of rage and trigger physical violence. The physical reactions are, for example, "glowing eyes, heat in the face, foaming and drooling at the mouth [...]" (HEGEL, 2022, p. 717). This illness requires prolonged observation, because during the phases that do not produce seizures, the affected person may be perfectly sane, so that the illness seems to have been overcome. As a result of these representations of madness, it can be summarised that madness is always accompanied by physical symptoms. "Therefore, madness is a disease of the mind and of the body" (HEGEL, 2008, p. 94).

Hegel also includes possibilities of healing madness in his considerations. A cure for mental illness is thus possible in principle since the sick person is not completely separated from reason.

As far as his cure is concerned, it is partly physical and partly psychological. The mental treatment, which must usually be connected with the physical, has in itself the presupposition that fools are still reasonable in themselves, and must be apprehended by their reasonableness. (HEGEL, 2008, p. 95)

Physical curative measures such as "purging" (HEGEL, 2011, p. 718), i.e., bowel cleansing, are also used, but psychiatric therapies are also mentioned by Hegel. Above all, "in psychic healing it is important to gain the confidence of the insane. This can be acquired because the insane are still moral beings" (HEGEL, 2011, p. 1051). Finally, the concept of the moral being also forbids the violent treatment of the sick. Hegel develops this discourse on the treatment of the mentally ill primarily against the background of the work of the French psychiatrist Philippe Pinel, who headed the Hôpital Salpêtrière from 1794 and introduced a more humane approach to the

mentally ill<sup>10</sup>. One of the effects of a reform of the so-called “insane asylums” was that the sick were no longer regarded as prisoners but freed from their chains:

To have conceived of this residue of reason, present in fools and in the insane, as the basis of healing, and to have arranged the treatment of those insane according to this conception, is especially the merit of Pinel, whose writings on the subject in question must be declared the best that exist on this subject. (HEGEL, 2011, p. 1051)

Against the background of this condensed account of mental illness in Hegel, the following conclusion is drawn in the final section.

### 3. Conclusion

A clear systematization of mental illnesses or a reasonable classification, such as can be found in Kant, is not present in Hegel. From the perspective of the history of science, however, Hegel's examination of (para)psychological phenomena is very significant, as it represents a panorama of contemporary, newly developing empirical psychology and can thus be profitably evaluated in terms of the history of science. The lecture transcripts now published in *Gesammelte Werke* 25, 1 to 3, bear witness to the wealth of material that Hegel evaluated in the course of his engagement with the psychology of his time. A systematic typology of mental illnesses is not discernible. Hegel presents case studies of illnesses and psychological deformities in a disorganized and sometimes anecdotal manner. Systematically, however, Hegel's psychological concept of disease is very relevant and interesting in that it implies a connection between body and soul and thus points ahead to a psychosomatic clinical picture.

---

<sup>10</sup> The fact that Pinel's attitude, so positively emphasised by Hegel in the sense of humanity, can also be critically evaluated is shown by Michel Foucault, who has dealt with Pinel and psychiatry in the 18th and 19th centuries. Foucault speaks of the ambiguity with which madness has been treated in history. For Foucault, madness is always an expression of the power structures of a society. Thus, Pinel's initiative to free the insane must also be seen in this twilight. “Indem er die Irren befreite, vermischte er sie in um so größerem Maße mit der ganzen Bevölkerung in Bicêtre, machte er sie konfuser, unentwirrbarer, hob er alle Kriterien auf, die eine Trennung hätten gestatten können” (FOUCAULT, 2020, p. 491).

For Hegel, psychological illness is not bound to moral or religious paradigms that represent illness as sin, for example, but rather psychological illness is to be understood by Hegel as an ontological moment within the spirit, which is to be interpreted as a subject-philosophical structure. The spirit is first of all involved in corporeality, and where there is corporeality or naturalness, there is also the possibility of illness or disease<sup>11</sup>. A mental illness does not mean that the human being is no longer a rational being, but that the human being is at best temporarily not self-determined through the mental illness and is thus unfree. Freedom succeeds exclusively through a clear mind. However, the sentient soul, through its corporeality, is not yet free in this sense and is susceptible to illness. It is in contradiction with itself, because on the one hand it already dully perceives the spirit, but on the other hand it is still arrested in the natural. It is crucial to note here that Hegel's definition of illness always already anticipates the "understanding consciousness" (HEGEL, 1979, p. 327). This consciousness is the background against which mental illnesses are determined. These do not have exclusively negative connotations, so that the goal must be rapid and definitive healing or elimination, but are, in Hegel's system, a necessary component of the development of spirit. In this way, madness also proves to be "a form or stage necessarily emerging in the development of the soul" (HEGEL, 2011, p. 1036). It is therefore a fact for Hegel that the spirit in its subjective form can also fall ill. However, this realization should not lead to the erroneous conclusion that every soul or every human being must necessarily pass through the state of madness. Hegel counters this misunderstanding with the argument that crime, which is regarded in the *Philosophy of right* as a necessary phenomenon of the human will, also does not mean that every human being must become a criminal. "This is sufficient to justify our consideration of madness as an essential stage of the soul" (*idem*), Hegel concludes.

Against this background, the thesis of this paper can be affirmed insofar as the sick soul is recognized as a necessary and essential form within Hegel's philosophy of spirit, which seeks to encompass the entire spectrum of thought and reality. Generally speaking, this Hegelian conception means that his holistic system of

---

<sup>11</sup> The spirit, on the other hand, cannot fall ill psychologically (or physically). "Spirit is free, and for itself it is therefore not susceptible to this malady" (HEGEL, 1979, pp. 327ff).



reason, whose foundation is a dialectical logic, must also pass through the form of the natural and the corporeal and even the pathological. It is possible to speak of a dialectical concept of disease, which has yet to be evaluated for the conception of a current concept of disease. How such a speculative approach can be combined with psychological or medical paradigms thus remains to be examined. A fruitful moment could be the thesis of the necessity and thus also the self-evidence of mental illnesses, which fit into the idea of a dialectically moving whole.

## Bibliography

BONSIEPEN, W. (1997), *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

DRÜE, H. (2000), "IV Die Philosophie des Geistes, IV 0 bis IV 2.3", in Drüe, H., A. Gethmann-Siefert, Ch. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser & H. Schnädelbach, *Hegels "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" 1830. Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 206-289.

FANGERAU, H. & FRANZKOWIAK, P. (2022), Krankheit. Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (BZgA) (Hrsg.), *Leitbegriffe der Gesundheitsförderung und Prävention. Glossar zu Konzepten, Strategien und Methoden*. <https://doi.org/10.17623/BZGA:Q4-i069-2.0>

FOUCAULT, M. (2020), *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1979). *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, vol. 2: Anthropology*, ed. M. J. Petry, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

HEGEL, G.W.F. (1994). *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes (1827/28). Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 13*, ed. F. Hespe & B. Tuschling, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2008), *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Gesammelte Werke, vol. 25, 1*, ed. C. J. Bauer, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2011), *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. Gesammelte Werke, vol. 25, 2*, ed. C. J. Bauer, Hamburg, Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2012), *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Gesammelte Werke, vol. 24, 1*, ed. W. Bonsiepen, Hamburg: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2016), *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes, Gesammelte Werke, vol. 25, 3*, ed. C. J. Bauer, Hamburg: Meiner.

DE LAURENTIIS, A. (2021), *Hegel's Anthropology. Life, Psyche, and Second Nature*, Illinois: Northwestern University Press.

PETER, B. (2009), "Geschichte der Hypnose in Deutschland", in: D. Revenstorf & B. Peter (eds.), *Hypnose in Psychotherapie, Psychosomatik und Medizin. Ein Manual für die Praxis*, Heidelberg: Springer, pp. 817-856.

PETRY, M. J. (1991), "Systematik und Pragmatik in Hegels Behandlung von animalischem Magnetismus und Verrücktheit", in: Hesse, F. & B. Tuschling (eds.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, pp. 250-268.

ROTHSCHUH, K. E. (1976), "Krankheit", in: Ritter, J. & K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 1184-1190.

SCHRAMME, Th. (ed.). (2012), *Krankheitstheorien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SELL, A. (2022), "Leib und Seele – Leben und Geist. Hegels Denken eines traditionellen Verhältnisses", in Schneider, H. & R. Schroeder-Werle (eds.), *Leib und Seele. Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

STEDEROTH, D. (2001), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, Berlin: Akademie Verlag.

STEINBERG, H. (2017), "Die Begriffe der Depression und Melancholie im Werk von Johann Christian August Heinroth (1773-1843)", in: *Die Psychiatrie*, 14 (3), pp. 133-135.

STELLPFLUG, M. H. & T. MÜNNCH (2022), *Krankheit*. Pschyrembel online. <https://www.pschyrembel.de/Krankheit/K0C8J/doc/>

WIESING, U. (1995). *Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der deutschen Romantik*, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

WOLFF, M. (1992), *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. (s/f). *Constitution*. <http://www.who.int/about/governance/constitution>.

# “Todo tiene su fundamento”. La mediación real y su primera explicación en la *Ciencia de la lógica* de Hegel<sup>1</sup>



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-20>

Max Gottschlich

Katholische Privat-Universität Linz

[m.gottschlich@ku-linz.at](mailto:m.gottschlich@ku-linz.at)

## Resumen

Cualquier enfoque científico presupone el principio de razón<sup>2</sup> (*Grund*). Este difiere de los otros principios lógicos (formales) en que aborda explícitamente la mediación como una mediación lógica y “ontológica” al mismo tiempo. En la *Ciencia de la lógica* de Hegel, la categoría “fundamento” (*Grund*) es la determinación más concreta de la reflexión, ya que la forma de la mediación se capta en el fundamento no solo como pura, sino como mediación *real*. La ponencia reconstruye su primera explicación, el “fundamento absoluto”, y se ocupa también de los críticos, que opinan que Hegel habría eliminado esta sección en una revisión posterior.

La cuestión del fundamento, tanto en el entendimiento cotidiano como en las ciencias, se basa en la premisa de la unidad del pensar y del ser. Cada ciencia individual se propone interpretar la unidad de pensamiento y ser. Cualquiera que diga “esta ciencia es el fundamento de algo” pretende que esta afirmación no es una afirmación vacía, sino que con ella sale a relucir algo real. En este contexto, Hegel habla de “mediación real”. Lo que quiere decir con esto es que el movimiento de la

---

<sup>1</sup> Este texto es una traducción de la conferencia dada en Cusco (noviembre 2023). Una versión alemana ampliada aparecerá próximamente en: Gottschlich, Max (2023): “Zur Kategorie Grund”, en: Giusti, Miguel & Hoffmann, Thomas Sören (eds.), *Hegel und die Wissenschaften* (Begriff und Konkrektion), Berlín: Duncker&Humblot.

<sup>2</sup> [Nota del traductor (Maverick Díaz): El término en alemán es *Grund*, el cual puede traducirse por fundamento y también por razón. En varios momentos, tiene mucho sentido traducirlo, teniendo en consideración el uso en español, por principio de razón (sobre todo cuando se trata del principio de razón suficiente)].

reflexión en su "reflexividad horizontal" (aparecer en lo opuesto) sucumbe por sí<sup>3</sup> mismo en la contradicción, más precisamente: retorna a su fundamento. A partir de aquí el movimiento de la reflexión gana "relevancia ontológica". A partir de la categoría de fundamento, la pura "mediación horizontal" se efectúa al mismo tiempo como mediación "vertical".<sup>4</sup> En esta mediación la esencia se rechaza a sí misma y se repliega hacia una inmediatez, — a la inmediatez de la mediación misma (el fundamento pone una consecuencia). Y en este rechazarse a sí misma se refiere al mismo tiempo a sí misma (recién en la consecuencia el fundamento se demuestra como fundamento). Aquí comienza la explicación de la relevancia ontológica de la esencia.

La pretensión de Hegel de pensar la "mediación real" dentro de la lógica misma —en general: la pretensión de exponer una lógica que es al mismo tiempo metafísica— no fue comprendida en la historia de su recepción. El último Schelling es paradigmático en esto. En su *Filosofía de la Revelación* utiliza la lógica de Hegel como el principal ejemplo de una "filosofía negativa" que tiene que ser rechazada por una "filosofía positiva". Allí leemos, por ejemplo: la lógica de Hegel es "ciencia racional pura", no tiene "nada que ver con la existencia"<sup>5</sup>, "en la filosofía hegeliana queda abolida toda relación con la realidad efectiva" (SCHELLING, 1993, p. 405). Este veredicto se deriva de las premisas de Schelling. Porque si, como considera Schelling, se separa la *existentia* de la *essentia*, Schelling, estrictamente hablando, no puede pensar en la logicidad. Lo negativo se opone entonces a lo positivo del mismo modo en que la reflexión exterior se opone a una inmediatez supuestamente dada. El último Schelling fue el precursor de aquellos enfoques que vienen después de Kant (el positivismo, la filosofía existencial hasta las ontologías analíticas modernas). Esto encaja perfectamente con el hecho de que desde el siglo XIX la lógica formal, que es la reflexión enajenada, haya sido vista como la lógica por excelencia.

---

<sup>3</sup> [*Zugrunde gehen*, sucumbir, significa, en una traducción literal, "ir al fundamento". Nota del traductor.]

<sup>4</sup> La metáfora de estas relaciones procede de Bruno Liebrucks, que las utiliza para explicar las dimensiones de la μέθεξις a la luz de la dialéctica platónica. Cf. LIEBRUCKS, 1949.

<sup>5</sup> SCHELLING, 1993, p. 400. La existencia de Hegel no es la inmediatez presupuesta de la reflexión externa (como en Schelling), sino la existencia (*Dasein*) justificada.

Volvamos a Hegel. Si miramos el índice de la lógica hegeliana, vemos una cosa: el fundamento sigue a la contradicción. Eso significa: El fundamento es la contradicción pensada, es decir, la contradicción resuelta. De hecho, todas las grandes categorías de la tradición filosófica que se ocupan del aclararse de lo realmente efectivo se conciben como unidad de determinaciones opuestas<sup>6</sup>. Incluso se puede decir: en este pensar la contradicción reside el criterio lógico de una auténtica filosofía de la razón, en contraposición a la metafísica del entendimiento. Esto último incluye las mencionadas aproximaciones realizadas desde el Schelling tardío hasta las ontologías analíticas. Todas tienen una cosa en común: son intentos de la reflexión de apoyarse en la inmediatez, es decir, de fijarse como reflexión externa y de evitar así la contradicción. Prevalece la forma de pensar de la lógica formal, la evasión respecto de la contradicción.

En este contexto también podemos abordar un importante malentendido de la dialéctica de Hegel. La dialéctica no es una búsqueda de contradicciones, de paradojas. Algunos dicen que la lógica de Hegel es una "lógica paraconsistente". Eso está totalmente equivocado. La dialéctica toma más en serio que la propia lógica formal las demandas lógico-formales de consistencia en el sentido de auto-aplicación y en el sentido de que los principios lógicos lleguen a ser pensados y desarrollados. Con respecto a la contradicción, se muestra que, al pensar la contradicción, la reflexión sucumbe (*zugrundegeht*). Esto es importante para el método: la contradicción y su resolución es el principio motor en el desarrollo de la categoría, el "alma del contenido". Los enfoques filosóficos que creen poder prescindir de este alma quedan en el plano de la reflexión exterior, la cual no llega al pensamiento de la mediación real.

Mi ponencia se divide en dos secciones: en primer lugar, se trata de rastrear la forma de la mediación del fundamento tal como emerge en el paso por la

---

<sup>6</sup> La unidad de los contrarios se expresa ya en los términos, muchos de los cuales son neologismos, por ejemplo: σύνολον, οὐσία αισθητή, ἐντελέχεια, *causa sui*, la mónada, como unidad en la multiplicidad, la libertad, como autodeterminación o autolegislación, el yo, como sujeto-objeto. Ninguna de ellas puede concebirse sin contradicción. Al mismo tiempo, todos ellos son conceptos en los que se revela lo real. La lógica de la esencia de Hegel no es sólo una representación, sino al mismo tiempo la superación del punto de vista de la filosofía de la reflexión, de la reflexión trascendental. De este modo, se da la razón a las determinaciones especulativas del pensamiento de la ontología pre-kantiana, que se ocupaba de pensar lo real.

contradicción. Se trata ahí sobre todo del concepto de mediación real, el cual representa propiamente la respuesta a la objeción fundamental de Schelling. En segundo lugar, veremos más de cerca la primera forma de esta mediación real, el fundamento absoluto. Porque a su vez debe tratarse de iluminar el significado de esta categoría. ¿Por qué lo que Hegel llama fundamento absoluto tiene que ser el inicio? Después de todo, un estudiante importante de Hegel, como Johann E. Erdmann<sup>7</sup>, sostuvo que Hegel debería haber suprimido el fundamento absoluto en una ulterior revisión de la lógica (en la versión abreviada de la lógica en la *Enciclopedia* ya no aparece). ¿Está en lo cierto?

## I. Hacia la mediación del fundamento

### 1. El fundamento como contradicción pensada

El tema de la lógica de la esencia reza: pensar la esencia, mejor dicho, la reflexión como mediación. Mediación significa: *unidad de independencia (Selbständigkeit) y referencia (Bezüglichkeit)*. La esencia "es la relación (*Beziehung*) consigo misma, sólo en cuanto es relación con otro, el cual, sin embargo, no es inmediato como algo que está siendo, sino como *puesto y mediado*"<sup>8</sup>. En otras palabras: la esencia es una unidad de reflexión-en-sí y reflexión-en-otro.

Como esta unidad de independencia y referencia, la esencia es la contradicción y el movimiento de su disolución. Esto se hace explícito en la categoría de contradicción.<sup>9</sup> En cuanto relación (*Relationieren*), la reflexión se duplica en sí misma: es reflexión en sí misma *como* reflexión en otro. La unidad de estos lados opuestos de la relación (*Relationieren*) se expresa en la contradicción como la relación (*Verhältnis*) de lo positivo y lo negativo.

<sup>7</sup> Cf. ERDMANN, 1931, p. 453.

<sup>8</sup> Las obras de Hegel se citan según la siguiente edición alemana: G.W.F. HEGEL (1986): *Obras (Werke)* en 20 volúmenes, sobre la base de las obras de 1832-1845. Edición a cargo de E. Moldenhauer & K. M. Michel, Fráncfort del Meno: Suhrkamp. En adelante: HEGEL, 1986, con indicación del número de volumen, número de párrafo si procede, y número de página. Aquí: HEGEL, 1986, 8, § 112, p. 231.

<sup>9</sup> Sobre el contenido y el significado sistemático de la categoría de contradicción cf. UNGLER, 1994, pp. 217-234.

Lo positivo y lo negativo son la contradicción en tanto que estas determinaciones de la reflexión, por un lado, afirman su independencia y, por otro lado, se excluyen mutuamente. Cada uno es el no-ser del otro y cada uno presupone al mismo tiempo al otro, y con ello tiene en sí mismo lo opuesto. Así cada lado es la contraposición completa. En tanto que cada lado es la contraposición completa y cada lado rechaza al otro al mismo tiempo, cada lado se rechaza a sí mismo, y al mismo tiempo en ese rechazarse se repliega sobre sí mismo.

Lo que se supera ahí es la independencia de las determinaciones opuestas de la reflexión<sup>10</sup>. Estas se revelan como momentos de negatividad de la esencia. Resulta que los lados de la reflexión que se duplica, el positivo y el negativo, son sólo momentos de un movimiento de mediación que los engloba. Con ello se concibe y se disuelve la contradicción. Pues los opuestos son sólo momentos de este movimiento de mediación. Este es el descenso al fundamento. Pues este movimiento de mediación, que incluye los momentos opuestos, se explicita como fundamento. El fundamento, como unidad de los opuestos: de lo positivo, como de lo puesto (la consecuencia) y de lo negativo, como del poner (la relación fundamental misma). "Entonces la contradicción resuelta es el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y lo negativo" (HEGEL, 1986, 6, p. 69).

La determinación del fundamento como unidad de lo positivo y lo negativo es, pues, doble: el poner mismo (como relación (*Beziehung*) de lo negativo consigo mismo) y lo puesto. El movimiento de la reflexión es, después de todo, un rechazarse a sí mismo y, en esto, un relacionarse consigo mismo. El fundamento tematiza justamente lo que surgió del pensamiento a través de la contradicción, a saber, el movimiento de mediación de los opuestos mismos.

La categoría del fundamento expresa este movimiento como tal. En este movimiento se supera la independencia de esta oposición de lo positivo y lo negativo. Lo que inicialmente se ha superado es la interpretación de lo positivo y lo negativo como si fueran determinaciones *en algo*. Lo negativo no es una determinación *en algo*.

---

<sup>10</sup> Cf. ERDMANN, 1864, § 101, p. 79.

Ilustremos esto con un ejemplo. La virtud, en el sentido de la moralidad, no es un estado, una forma específica que se opone al vicio *qua στέρησις*, sino *que existe sólo como una actividad: como la negación del vicio*. En el sentido moral, el ser bueno no puede ser un estado. Más bien, lo realmente independiente es el movimiento mismo de la mediación en el sentido de negar el vicio.

Ahora debemos relacionar esto con el fundamento: la actividad del fundamento es la negatividad que se refiere a sí misma: es decir, la actividad que es idéntica a sí misma en la negación de sí misma. De esta negatividad surge recién el momento de la subsistencia (*Bestehen*), es decir, lo que propiamente recién da estabilidad y apoyo. Lo propiamente independiente no son los *relata* tomados aisladamente, es decir, lo negativo y lo positivo, sino que lo independiente es el movimiento mediador del fundamento. La independencia de los *relata* es sólo como independencia *puesta*. Algo sólo tiene subsistencia (*Bestand*) recién en este movimiento mediador del fundamento. *En el fundamento, entonces, la esencia aparece como hipóstasis*<sup>11</sup>.

La esencia se duplica: la esencia se rechaza a sí misma, hacia su hipóstasis, y en ella se relaciona consigo misma. He aquí, pues, el desdoblamiento que teníamos desde el principio en el concepto de reflexión, a saber, la unidad de la reflexión en sí y de la reflexión en otro, puesta como relación fundamental: como fundamento y consecuencia. El fundamento pone algo otro que él mismo no es, en lo cual él mismo se refleja al mismo tiempo. Sólo entonces es recién fundamento<sup>12</sup>. Por tanto, según Hegel, el fundamento completa la serie de las determinaciones de reflexión.

Al mismo tiempo, surge con ello algo nuevo. Resulta que la mediación de la esencia no se agota en el salón de los espejos<sup>13</sup> de la pura mediación. La pura mediación, las puras relaciones que han desarrollado las determinaciones reflexivas de identidad y diferencia se revelan no verdaderas en el paso por la contradicción. El fundamento es la mediación como "mediación real" al mismo tiempo.

<sup>11</sup> Cf. UNGLER, 2014, p. 66s.

<sup>12</sup> El fundamento es "la esencia, que, en su ser puesta, es idéntica a sí misma [*das Wesen, das in seinem Gesetzsein mit sich identisch ist*]" (HEGEL, 1986, 6, p. 95).

<sup>13</sup> Gerhard Gamm acuña esta expresión a propósito de la crítica de la filosofía de la reflexión en la posterior *Wissenschaftslehre* de Fichte: GAMM, 2015, p. 70.



## 2. Mediación real

Según Hegel, pensamos *la mediación real recién donde se soporta y se piensa la contradicción. Sólo entonces se demuestra que la reflexión no es sin fundamento.* Llega a ser recién con la naturaleza de la esencia que la esencia es auto-relación en el oponer. Pues ahora la esencia se rechaza a sí misma como negatividad (el relacionar) hacia una inmediatez, la hipóstasis. Al mismo tiempo, esta inmediatez tiene el carácter de totalidad, porque justamente es el ser puesto *de la esencia*. La mediación real es aquella mediación que da a la inmediatez —a los *relata* de la relación (de la relación fundamental)— su (relativa) subsistencia (*Bestehen*). De este modo, la mediación se desarrolla hacia la "*real mediación de la esencia consigo misma*" (HEGEL, 1986, 6, p. 81). Alcanzamos de manera lógico-interior un "ser restaurado" —un ser que sólo ahora ha alcanzado subsistencia a través de la esencia como fundamento, la cual no está sujeta al flujo heraclitiano, a la transición incesante. La esencia misma adquiere así el carácter de una mediación *que está siendo* al mismo tiempo. Esto se hará más claro en las siguientes secciones: Aparición y Realidad efectiva.

El contenido de la mediación real es, por lo tanto, el siguiente movimiento lógico: la esencia se rechaza a sí misma y se refiere a sí misma en lo rechazado, la hipóstasis. La esencia es, primero, la esencia idéntica consigo que se rechaza: el fundamento; en segundo lugar, la esencia es lo que es diferente de sí, lo repelido: el fundamento. La esencia como fundamento se rechaza a sí misma, hacia un ser puesto, algo devenido, mediado, fundado: la consecuencia. Y, en tercer lugar, la esencia es este relacionar mismo, que comprende fundamento y consecuencia. Pues sin el poner de la consecuencia, el fundamento no es fundamento. Entonces, el fundamento no es simplemente fundamento *al lado* de la consecuencia. Más bien, el fundamento es los dos lados del fundamento y de la consecuencia como desarrollos de lo positivo y lo negativo; los *relata* de la relación fundamental; pero el fundamento es al mismo tiempo la relación fundamental en cuanto que relacionar (*Relationieren*), *actu*, en cuanto negatividad. Por lo tanto, la mediación real también puede denominarse como "ser mediado en sí más allá de sí" (*Einheit von Insichvermitteltheit*

*und über sich hinaus Vermitteltsein*) (una expresión del filósofo vienés Erich Heintel<sup>14</sup>).

Esto quiere decir: la mediación real no es mera apariencia en lo opuesto, sino la verdad de la pura mediación. Pues la mediación pura, tomada aisladamente, no tiene fundamento. Consideremos simplemente: todo identificar, todo diferenciar, presupone la mediación real del fundamento, para que, así, el identificar, el diferenciar, no quede vacío, no sea una reflexión *sin fundamento*. También podemos relacionar esto con el tercer principio de la temprana *Doctrina de la ciencia* de Fichte, en la que resulta que lo concreto, la unión de ponerse y oponer, tiene que ver con el principio de razón (*Grund*).

Dos notas:

(1) El fundamento es una categoría que en sí misma expresa *la unidad de lo lógico y lo real*. La esencia resulta ser reflexividad "ontológica". Esta conciencia de la mediación real se expresa en el *principio de razón*. Esta frase concretiza el "todo está mediado" en: "todo está fundamentado". Todo tiene su fundamento por lo que es como es y no de otra manera. Todo tiene su subsistencia en la relación fundamental. Lo lógico se entiende como mediación real. Esa es la presuposición de toda científicidad, de todo cuestionamiento del por qué. Por lo tanto, en la tradición, este principio no solo se considera un principio lógico, sino al mismo tiempo ontológico. Por lo tanto, no debería sorprendernos si, al pensar a través de la reflexión, y por lo tanto también a través del punto de vista de la filosofía trascendental, alcanzamos con Hegel al mismo tiempo el comienzo de la filosofía como ontología. La filosofía comienza con la cuestión del fundamento en el sentido de ἀρχή (lat. *principium*). Heidegger habla de la "diferencia ontológica". El ἀρχή como fundamento produce la subsistencia, no está sujeto a la emergencia ni a la decadencia, sino que es el presupuesto de poder aferrarse a algo específico en absoluto. Y por cierto, tanto como fundamento del conocimiento como también del ser. La idea de Platón era fundamento, como fundamento del conocimiento y fundamento del ser. La distinción entre fundamento del conocimiento y fundamento real es, en el sentido de Hegel, sólo una oposición de la reflexión externa, que cae por detrás del nivel de la mediación

---

<sup>14</sup> Cf. HEINTEL, 1968, p. 127. Esto se explica allí en relación con el organismo.

real. El fundamento real sólo es tal si es al mismo tiempo un fundamento del conocimiento y viceversa. En la lógica de Hegel, las distinciones de la tradición filosófica se fundamentan primero en el concepto mismo de fundamento. Pues en la tradición, los significados del fundamento se enumeraron principalmente en la reflexión externa, sin mencionar el fundamento de la clasificación (piénsese en la doctrina de las cuatro causas de Aristóteles hasta la "raíz cuádruple del principio de razón (*Grund*)" de Schopenhauer).

(2) El fundamento como mediación real muestra con particular claridad que en Hegel la reflexión nunca se representa como una mediación situada en un sujeto psicológico. Entonces el problema del conocimiento —la cuestión de la concordancia entre lo lógico y lo real— sería irresoluble. Este problema es del todo irresoluble para la lógica formal y para el punto de vista de la reflexión externa. Bruno Liebrucks dice muy bien: "El pensamiento puro de la lógica formal no conduce a cosas, sino que conduce a ningún lugar" (LIEBRUCKS, 1968, p. 132). La lógica formal se mueve en relaciones puras y esquemas ordenadores, a los que presenta como esencialidades. Ella es una reflexión alienada<sup>15</sup>. La lógica formal presupone que las determinaciones de la reflexión pueden entenderse como mediación real y pueden utilizarse en modelos. Sin embargo, no puede justificar esta presuposición. ¿Con qué derecho asumimos la unidad de lo lógico y lo real? La respuesta de Kant en la lógica trascendental es: con el derecho de autoconservación de la apercepción trascendental. La lógica trascendental desarrolla las condiciones de posibilidad para que la reflexión externa pueda mantenerse como reflexión determinante. En otras palabras: sirve para asegurar la dignidad cognitiva de la lógica formal, del trato técnico-práctico con el mundo. Aquí se presupone una mediación real, pero sólo puede abordarse en términos del problema de la afinidad. Hegel resuelve este problema en la lógica. La unidad de lo lógico y lo real se presupone con el derecho de la categoría de fundamento y de la logicidad de la mediación expresada en ella. Vuelta al curso de las cosas.

El siguiente punto es que la contradicción superada en la categoría de fundamento surge en los momentos del fundamento. Podemos ilustrar esto con

---

<sup>15</sup> Cf. SCHMITT, 2018, pp. 170-202.

respecto al principio de razón de la siguiente manera: si tomamos en serio el principio de razón (*Grund*), puede aplicarse también sobre el fundamento (*Grund*) mismo<sup>16</sup>. Si es cierto que no hay algo inmediato, todo está puesto, entonces lo que es fundado en un aspecto, y por lo tanto inmediato, debe ser algo puesto en otro aspecto. Este fundamento resulta ser consecuencia o ser puesto por otro fundamento y éste a su vez (por otro), etc. Sigue una regresión infinita de fundamentaciones. Si, por tanto, es cierto que todo tiene su fundamento, se sigue que no hay un fundamento *absoluto*, sino una marcha infinita de fundamentaciones. Esta marcha infinita lleva al resultado opuesto: si todo tiene un fundamento, entonces nada tiene fundamento. No hay, pues, ningún incondicional o inmediato que se ponga *por sí mismo*, sino que todo está puesto. Es decir, si tomamos en serio la fundamentación en el sentido de principio de razón, no hay mediación de lo inmediato en absoluto, sino sólo un juego de fundamentar que va hasta el infinito, que se vuelve infundado (en el sentido de una sofistería). Eso sería una recaída en la mediación pura. En el sentido del fundamentar infinito, no hay fundamento suficiente (o razón suficiente), sino sólo "buenos" fundamentos. Hay buenos fundamentos para todo y nada<sup>17</sup>. *El principio de razón se contradice a sí mismo*.

### 3. La contradicción en el fundamento

El fundamento contiene la contradicción porque contiene momentos opuestos y debe extraerse primeramente en el curso posterior del desarrollo, que el fundamento realmente *incluye en sí mismo* estos momentos, lo que a su vez significa la superación de la contradicción. Los lados de la contradicción son:

1) El fundamento debe ser algo *inmediato*, de lo cual algo resulta. De lo contrario, el fundamento mismo estaría puesto, fundamentado por otro, éste a su vez

<sup>16</sup> Cf. la nota en: HEGEL, 1986, 6, p. 82ss.

<sup>17</sup> El sofismo y el probabilismo se sitúan en este punto de vista, precisamente allí, en donde no se trata meramente de lo útil, es decir, de una vinculación hipotética, sino de lo bueno, es decir, de una vinculación incondicional, esto es, de la razón suficiente. Este ámbito es el "ámbito de lo jurídico y lo moral". El argumento sofístico opera con tales meras razones. (Cf. HEGEL, 1986, 8, § 121, p. 251) Cf. también las observaciones sobre el probabilismo, que consiste en nombrar "buenas razones" para cualquier acción. En el sentido de la hipocresía, éstas establecen la mera apariencia de una buena disposición. Cf. HEGEL, 7, p. 268ss. y p. 282.

por otro, y así hasta el infinito. Entonces la mediación se superaría por completo. Nada estaría fundamentado.

2) Por otra parte, es necesario que el fundamento, como lo inmediato, no sea meramente inmediato, sino que se demuestre como mediado. El fundamento no puede ser el ser inmediato, sino que debe ponerse como fundamento, demostrarse como fundamento. Debe *mediarse* como fundamento, es decir, debe ser auto-fundamentado. Pero, ¿cómo se pueden distinguir fundamento y fundamentado?

Aquí nuevamente encontramos la contradicción de la esencia como unidad de independencia y dependencia o como unidad de inmediatez y mediación. Esta unidad no se alcanza totalmente en la lógica de la esencia<sup>18</sup>.

Por tanto, el principio (*Grundsatz*) "Todo tiene su fundamento [*Alles hat seinen Grund*]" debe distinguirse del principio: "Todo tiene su razón suficiente" [*Alles hat seinen zureichenden Grund*]. En el principio de razón suficiente formulado por Leibniz, se requiere un fundamento realmente absoluto (que debe distinguirse del "fundamento absoluto" al comienzo del capítulo del fundamento). Tal fundamento sólo puede ser aquel que es realmente inmediatez y mediación al mismo tiempo. Recién encontraremos tal fundamento en la lógica del concepto, a saber, como un fin. Según Hegel, Leibniz ya había aludido al fin con el principio de razón suficiente<sup>19</sup>. El fin (*Zweck*), *telos* (lat. *finis*) significa también *final* (*Ende*) en el sentido de que llega a su final la incesante mediación del fundamentar<sup>20</sup>. Eso no es ningún final arbitrario, sino un final en el que se refleja un comienzo fundamentado a partir de sí mismo.

El capítulo del fundamento de la lógica de la esencia, en cambio, ya muestra que no llegamos a este fundamento sobre el suelo de la esencia, sino sólo a la *condición*. Para ilustrar esto: pensemos en el *locus classicus* para distinguir entre fundamento y condición, a saber, la *Apología* de Platón y la distinción de αἰτία en el sentido de razón suficiente de συναίτια, la co-causa en el sentido de condición. ¿Por

<sup>18</sup> En el capítulo sobre el fundamento sólo llegamos a esa mediación que se expresa en el juicio hipotético: *si a es, entonces b es*. El fundamento es, por un lado, lo inmediato, el a que establece el b. Así pues, las relaciones de la relación de fundamento son opuestas entre sí. Pero, al mismo tiempo, el fundamento es esta relación básica misma, el movimiento mediador que se expresa en el juicio hipotético, es decir, la mediación a partir de la cual las relaciones son lo que son.

<sup>19</sup> HEGEL, 1986, 6, p. 83.

<sup>20</sup> Cf. UNGLER, 2017, especialmente las interpretaciones de la idea absoluta como comienzo verdadero (*wahrhafter Anfang*): p. 528ss.

qué Sócrates está en prisión? No son las *condiciones* fisiológicas, sociológicas o por lo demás *condiciones* descriptibles de poder sentarse, sino que el fundamento es la *decisión* de Sócrates de hacerse cargo de las consecuencias de su descubrimiento del principio de la subjetividad. Con esto ya se aborda la razón suficiente. Aquí, en el capítulo del fundamento, bien podríamos invertir el asunto: lo que Platón llama una condición se toma como un fundamento. La distinción entre razón (suficiente) y condición aún no se ha logrado intralógicamente.

## II. El fundamento absoluto

El capítulo del fundamento comienza con una designación que suena pomposa: "fundamento absoluto". Pero enseguida se pone de manifiesto lo que tampoco es sorprendente en el sentido del método: el fundamento absoluto no es todavía el fundamento determinado, en todo caso no es la razón suficiente, sino sólo el comienzo abstracto. ¿Cómo se debe entender este comienzo? Consideremos lo siguiente: ¿Cómo se revela el movimiento del fundamento? El fundamento se rechaza a sí mismo y se repliega hacia una inmediatez que es él mismo. Y al principio —este es el punto de vista de la inmediatez del "fundamento absoluto"— se *olvida* allí como negatividad. *El fundamento absoluto es el rechazo de sí misma de la esencia: la esencia que trata de distinguirse de su forma.* El comienzo abstracto consiste en que el fundamento se interpreta a sí mismo como una base sólida y persistente (ὑποκείμενον, *substratum*). "Absoluto" aquí significa: *absuelto* (lat. *absolvere*) *de uno mismo como negatividad, en consecuencia, de la forma, y por lo tanto de toda determinidad.* El fundamento absoluto es el fundamento *anterior* a toda determinidad. El fundamento como unidad de contrarios se interpreta ahora como una unidad indistinta que se opone a los lados opuestos, a las diferencias de la forma: como una tranquila identidad consigo misma, como un tercero respecto de los momentos opuestos.

Esto se puede relacionar con *el principio del tercero excluido*: algo es a o no a, *tertium non datur*. Hegel señala: el principio contiene el tercero excluido como este

algo.<sup>21</sup> El fundamento es ahora este tercero excluido, pero ¿en qué sentido? El fundamento —esa es su posición— es el tercero, el cual *une en sí* las determinaciones opuestas (la identidad, la diferencia, lo positivo y lo negativo). El fundamento no es una tercera adición a éstas, sino el lado de lo negativo *como negatividad*. El fundamento no es un tercero y es un tercero. Pero como esta unidad de contrarios, el fundamento debe manifestarse primero en el desarrollo de la categoría. El fundamento comienza por entenderse a sí mismo como el algo indeterminado que es a o no a, como πρώτη ὕλη. Este fundamento, por supuesto, no produce las diferencias, sino que sólo se comprende a sí mismo como portador indiferente de determinaciones diferenciadas. Visto históricamente, esto puede estar relacionado con la teoría de Aristóteles de la oposición más alta, a saber, de la forma y lo falto de forma (εἶδος - στέρησις), la cual presupone la ὕλη como sustrato. El hilemorfismo se mueve sobre este terreno.

El poner en el presuponer está ahí olvidado. Se produce una *recaída en la reflexión externa*: la reflexión se hipostasia en algo inmediato en el sentido de "base" (*Grundlage*) y la forma que debe existir en esta base se diferencia de sí como determinaciones opuestas.

¿De dónde viene esta recaída? Proviene de que el entendimiento abstracto se hace valer. La univocidad debe ser producida. La contradicción debe ser evitada. Hegel también describe el principio del tercero excluido como el principio del entendimiento determinante. Esta proposición implica ontológicamente el poner de un inmediato que puede entrar en oposición, pero que parece estar absuelto del oponer mismo. El oponer mismo cae en una reflexión externa.

Ahora bien, ¿de qué sirve considerar el fundamento como fundamento absoluto? Según Erdmann, podríamos ahorrarnos esto. También se podría decir: así como solo conocemos *determinados* fines, y no el fin en general, también conocemos solamente *determinados* fundamentos. ¿Puede esto entonces suprimirse? La respuesta es: consideremos el método de la lógica dialéctica: la autosuperación de lo abstracto en lo concreto. Lo concreto debe demostrarse como tal en el curso de la cosa misma. El sentido de la exposición del fundamento absoluto reside en el hecho

---

<sup>21</sup> Cf. HEGEL, 1986, 6, p. 74.

de que debe mostrarse cómo la falsedad del fundamento absoluto, como exposición que se *supera en ella misma*.

*El desarrollo del fundamento absoluto consiste en que la negatividad del fundamento se recuerda y se hace valer a partir de este olvido inmediato de sí misma.* Se muestra que, *precisamente en tanto que el fundamento trata de captarse sin contradicción, es decir, como sustrato, se contradice como fundamento. Porque fundamento significa relación fundamental, negatividad.* El fundamento, como mera base, tiene como forma la relación fundamental que está fuera de sí misma. La esencia, como relación consigo misma en la hipóstasis, no puede entenderse a sí misma como mera hipóstasis. El fundamento no es sólo la inmediatez, sino la unidad, que se produce a sí misma, de inmediatez y mediación.

En los subcapítulos del "fundamento absoluto" se deshace la apariencia de indiferencia de la base frente a la mediación o la forma. Se muestra que el carácter de la inmediatez es hacerse *ser puesto*. Toda la lógica del ser ya lo ha demostrado, porque el ser es el devenir de la esencia. También aquí la inmediatez debe mostrarse como *momento de la mediación del fundamento*. Y, por cierto, en tanto que se muestra que el fundamento no es mero sustrato, sino unidad de sustrato y fundamentar activo.

La explicación del fundamento como mediación de inmediatez y mediación se realiza paso a paso en tres pares de opuestos: como relación de forma y esencia, de forma y materia, y de forma y contenido. En estos tres subcapítulos se muestra que la esencia, como mediación real, no es sólo una base, sino unidad de base y de fundar activo. El fundamento es alcanzado gradualmente en su negatividad. El fundamento no es solo sustrato, sino forma activa. Este recordarse de la forma está indicado por los títulos de los capítulos, pues el término "forma" se mantiene. Pero el significado no es el mismo, sino que se enriquece sucesivamente.

Solo recién a través del llegar a ser explícita de la forma en el concepto de fundamento, el fundamento deviene fundamento de un contenido determinado: fundamento determinado. *Sólo allí donde el fundamento se ha distinguido lógicamente de sí mismo como mera base, es decir, únicamente allí donde se ha captado a sí mismo como una actividad de la forma (relación fundamental), puede pensarse algo así como un fundamento determinado.* Por supuesto, ningún



fundamento determinado puede derivarse de la mera πρώτη ὄλη. Sin embargo, esto primero tiene que mostrarse en el desarrollo de la categoría misma de fundamento. Esto no puede ser simplemente presupuesto. De ahí que Hegel no pueda comenzar inmediatamente con el fundamento determinado. Esto sería contrario a la objeción de Erdmann. El curso del capítulo del fundamento muestra en general que el fundamento determinado se supera en la mediación condicionante. Allí, en la condición, surge también la verdad del fundamento absoluto. *Aquello que el fundamento absoluto tematiza, la base (Grundlage), es mera condición*<sup>22</sup>.

¿Y qué debería responderse a la objeción de Schelling desde la perspectiva del capítulo del fundamento? En Hegel vemos que la esfera de la mediación del fundamento se expande a su vez en una inmediatez llamada existencia (*Existenz*). En el paso a través del fundamento, se capta de manera lógica-interior lo que la lógica hegeliana, según Schelling, deja fuera de sí misma. Por supuesto: la existencia de Hegel no es la inmediatez presupuesta de la reflexión externa que pretendía Schelling, sino la existencia (*Dasein*) fundamentada, la inmediatez fundamentada. Allí resulta que el fundamento, el cual es tematizado solo de manera abstracta en todo el capítulo del fundamento, es la aparición de la esencia como existencia.

## Bibliografía

ERDMANN, J. (1931), *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie. Vol. 3: Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*. Reimpresión facsímil en siete volúmenes, con una introducción a la vida y obra de Johann Eduard Erdmann por Hermann Glockner, Stuttgart: Frommann.

ERDMANN, J. (1864), *Grundriss der Logik und Metaphysik*, Halle: Schmidt.

FISCHER, K. (1865), *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre*, segunda edición completamente revisada, Heidelberg: Bassermann.

GAMM, G. (2015), *Der Deutsche Idealismus. Eine Einführung in die Philosophie von Fichte, Hegel und Schelling*, Stuttgart: Reclam.

---

<sup>22</sup> "No es la existencia de las condiciones lo que produce la consecuencia, sino su inexistencia lo que impide que se produzca. Estas condiciones no son las razones por las que se produce la consecuencia, sino aquellas sin las cuales no se produce." (FISCHER, 1865, p. 354ss.)

HEINTEL, E. (1968), *Die beiden Labyrinthe der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens*, Wien/München: Oldenbourg.

HEGEL, G.W.F. (1986), *Obras (Werke)* en 20 volúmenes, sobre la base de las obras de 1832-1845. Edición, a cargo de E. Moldenhauer & K. M. Michel, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

LIEBRUCKS, B. (1949), *Platons Entwicklung zur Dialektik*, Fráncfort del Meno: Klostermann.

LIEBRUCKS, B. (1968), *Sprache und Bewußtsein. Vol. 4: Die erste Revolution der Denkungsart. Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Fráncfort del Meno: Lang.

SHELLING, F. (1993), *Philosophie der Offenbarung. Kierkegaards Nachschrift der Schelling-Vorlesung von 1841*, en: Schelling, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, ed. e introducido por Manfred Frank, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

SCHMITT, Werner (2018), "Der Weg zum Begriff: Liebrucks' Logik zur Sprachlichkeit unseres Weltumgangs", en: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, vol. 44.

UNGLER, F. (2014), *Bruno Liebrucks' „Sprache und Bewußtsein“. Vorlesung vom WS 1988*, con prólogo de Josef Simon, editado, introducido, anotado e indexado por Max Gottschlich, Freiburg / München: Alber.

UNGLER, F. (2017), *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels „Wissenschaft der Logik“*, editado, con introducción e índices, por Max Gottschlich y Thomas Sören Hoffmann, Freiburg/München: Alber.

UNGLER, F. (1994), "Die Kategorie Widerspruch", en: Hoffmann, Thomas Sören & Ungler, Franz (eds.), *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zu Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*, Würzburg: Königshausen&Neumann.

# El nacimiento de la Antropología en el sistema filosófico de Hegel a la luz de la digresión entre Jena y Núremberg



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-21>

Andrés Ortigosa

Universidad de Sevilla

[aortigosa@us.es](mailto:aortigosa@us.es) / [ortigosaandres@gmail.com](mailto:ortigosaandres@gmail.com)

## Resumen

En el presente escrito se da explicación sobre el nacimiento de la Antropología en el sistema de la *Enciclopedia* de Hegel. Se argumenta que Hegel realizó dos propuestas de sistema diferentes entre sí, una en Jena y otra en Núremberg. La Antropología nace al abandonar el primer sistema por el segundo. Así, hay un primer atisbo sistemático de la Antropología en la *Protoenciclopedia*. Luego, esta se consolida en la *Ciencia de la lógica*, donde nació propiamente.

## I. Introducción

Este texto pretende exponer lo siguiente: la prueba contrastable del nacimiento de lo que en la *Enciclopedia* de 1830 es la Antropología, como parte del sistema de Hegel, está en la *Ciencia de la lógica* y no antes. Pudo haber barruntes, ideas no del todo precisas, pero no es hasta que Hegel redacte la *Ciencia de la lógica* que aparecerá verdaderamente la propuesta de la Antropología en el sistema.

El origen de la Antropología de Hegel es un tema quizá menos indagado. De ahí su importancia. Para situarla correctamente, atendamos a que sus *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo* son lo que nos queda de un proyecto inconcluso de Hegel. El proyecto como tal era la redacción de un libro sobre el espíritu subjetivo. Este propósito se expone en una carta escrita por Hegel a su benefactor, Niethammer, el 10 de noviembre de 1811 (HEGEL, 1887, pp. 325-331). En ella, tras exponer sus críticas a Jakob Friedrich Fries, el filósofo idealista prosigue afirmando que tras la publicación de su *Ciencia de la lógica* tiene intención de elaborar su libro

sobre psicología. Literalmente, Hegel comenta que “Espero sacar a la luz mi trabajo sobre la lógica en la próxima Semana Santa; —mi Psicología vendrá después” (HEGEL, 1887, p. 329). Esto era el origen de un proyecto que barruntaba ya desde el inicio, una obra dedicada solamente a la filosofía del espíritu subjetivo cuya última sección era su Psicología.

Sin embargo, esto no pasó. Ese libro nunca llegó. El proyecto que Hegel anunció a Niethammer no culminó jamás. Lo que nos queda de un posible libro dedicado al espíritu subjetivo son los párrafos dedicados a ello de la *Enciclopedia* y también los apuntes de clase de sus alumnos, o sea, sus *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo*. Esto produce una dificultad añadida a la hora de datar cuándo asentó Hegel la Antropología en su pensamiento, porque hay que ir rastreando a través de sus escritos el desarrollo de sus ideas acerca de esta materia.

Desde la óptica que quiero mostrar, hay otra dificultad más: Hegel no pensó en un sistema que lentamente fue desarrollando y reelaborando desde su juventud. Eso es un mito. Lo que propongo mostrar también es que Hegel pensó dos sistemas distintos. Uno en Jena, que era irreconciliable con su propuesta de Núremberg. De ahí que Hegel tuviese que optar por un sistema u otro. Se produjo una digresión. Y, para el caso que nos trae esta investigación, mostraré que solamente en el segundo sistema es donde puede aparecer la Antropología.

Así pues, la hipótesis que propongo en este escrito es que la prueba fehaciente del nacimiento de la Antropología de Hegel está en su *Ciencia de la lógica* y no antes. En buena medida, esto se debe a que con esa obra Hegel opta por un nuevo sistema, diferente del de Jena. Esto no quiere decir que en ocasiones no haya temáticas que se reiteran en el pensamiento de Hegel. Es cierto que “el interés de Hegel por la temática antropológica y psicológica es muy anterior a la de su encuentro con Fries. Todo el complejo periodo juvenil de Hegel está transido por la preocupación por la individualidad y el sujeto” (PADIAL, 2015, p. 11)<sup>1</sup>. La afirmación de Padial es cierta. Sin embargo, la prueba que muestra que Hegel pretendía desarrollar una sección dentro del espíritu subjetivo dedicada exclusivamente a la Antropología no aparece

---

<sup>1</sup> Juan José Padial ha tratado este asunto con detalle en su artículo “Hegel y los fundamentos antropológicos del republicanismo: entre la desnaturalización de la voluntad y el desencantamiento del mundo” (PADIAL, 2011).

hasta la *Ciencia de la lógica*<sup>2</sup>. De este modo, es necesario diferenciar entre el interés temático en la antropología, que como señala Padial se da desde su juventud, y la recta intención de elaborar una Antropología dentro de un sistema filosófico.

Para desarrollar esta idea, primero debemos diferenciar brevemente entre un primer sistema y un segundo sistema. El primero, naciente en Jena, lo denominaré el *Sistema de la ciencia* por motivos que más adelante veremos. El segundo es la *Enciclopedia*. Son dos proyectos diferentes e irreconciliables en gran parte. Tras esta diferenciación entre ambos proyectos filosóficos, explicaré por qué solo en el segundo sistema hay espacio para la Antropología verdaderamente. Luego, desarrollaré un primer acercamiento al segundo sistema, donde nace la Antropología. En este acercamiento trataré la *Enciclopedia para los últimos cursos de bachillerato*. Sin embargo, pese a ser un acercamiento a lo que después será su Antropología, en realidad solamente nos da una pista, que se completa con su *Ciencia de la lógica*. Por ello, finalmente expondré la parte de la *Ciencia de la lógica* en la que Hegel trata la Antropología —y ahora sí— de manera cercana a su desarrollo en la *Enciclopedia*. Es aquí donde nace con mayor plenitud la Antropología dentro del sistema.

## II. El *Sistema de la ciencia* en Jena

En la tercera edición de la *Enciclopedia*, la *Fenomenología* aparece como la segunda parte de su filosofía del espíritu subjetivo —aunque con notables reformulaciones respecto a su escrito de 1807, que prácticamente generan otra *Fenomenología*. Sin embargo, esto no había sido pensado así por Hegel al inicio. En el origen la *Fenomenología* no estaba prevista como una parte más, como cualquier otra, dentro del sistema, sino como una primera parte de todo el sistema. Esto es, que el proyecto sistemático de Hegel era diferente a como lo elaboró posteriormente. Para exponer esto, hay que atender a varios asuntos.

---

<sup>2</sup> Es cierto que, como apunta Sanguinetti (2010), Hegel comienza a asentar las bases de cierto pensamiento antropológico en Jena. Concretamente, aparece la búsqueda de la reconciliación entre espíritu y naturaleza. Sin embargo, defenderé que no hay que confundir las tesis en cada periodo. Una cosa es la coincidencia temática, que está desde la juventud y se mantiene en el resto de los periodos en tanto que temática, y otra cosa es la propuesta en cada periodo.

En primer lugar, el título *Fenomenología del espíritu* no es el de su obra publicada en 1807. Ese título no lo proporcionó Hegel en vida. El título original con el que Hegel concibió su *Fenomenología* era *Sistema de la ciencia. Primer tomo. La fenomenología del espíritu*. Durante su impresión, Hegel volvió a cambiar el título, siendo el resultado final *Ciencia de la experiencia de la conciencia*<sup>3</sup>. Si nos fijamos en el primer título, una cosa que se omite es "primer tomo" respecto a un sistema de la ciencia. Es decir, la *Fenomenología* iba a ser la primera parte del *Sistema de la ciencia*, que era su proyecto sistemático originario. El propio Hegel lo anunció así en el *Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung* el 28 de octubre de 1807 (LÓPEZ, 2015, p. 42).

Unos años más tarde, Hegel nos comenta sobre el proyecto de sistema que tuvo en mente en Jena. En la *Ciencia de la lógica*, en el tomo de 1812, Hegel vuelve a hacer notar que la *Fenomenología* estaba prevista como un primer tomo del *Sistema de la ciencia*:

En lo concerniente a la relación exterior, la primera parte del Sistema de la ciencia [...], que contiene la fenomenología, estaba destinada a ser seguida por una segunda parte que debía contener la Lógica y las dos ciencias reales de la filosofía: la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu, con lo que se habría concluido el Sistema de la ciencia. (HEGEL, 2011, p. 186)

No obstante, esa segunda parte que completaría el proyecto llamado el *Sistema de la ciencia* no llegó. Jamás se publicó una segunda parte o tomo. Al contrario, lo que pasó fue sencillamente que la *Fenomenología* perdió esta preferencia como primer tomo y el proyecto del *Sistema de la ciencia* se desvaneció.

Esto no quiere decir que Hegel abandonase su pretensión sistemática. Como es sabido, unos años más tarde publicó su *Enciclopedia*. Sin embargo, abandonó su primera propuesta de sistema en el que la *Fenomenología* era la primera parte de todo el sistema. Pero no solo es que perdiese su rol de primera parte, sino que la

---

<sup>3</sup> Atiéndase a que algunos tomos de la edición original llevan otro título, que es *Ciencia de la fenomenología del espíritu*. Es más, en algunos tomos se encuentran los dos títulos, uno en una página, y el otro en la página de atrás. En cualquier caso, en los tomos originales, bien llamado *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, o bien *Ciencia de la fenomenología del espíritu*, eran el mismo libro (GÓMEZ RAMOS, 2010, pp. 21-22).

*Fenomenología* queda extrañamente reubicada en la *Enciclopedia*. En la edición de 1830 —y también anteriormente, aunque no queremos detenernos en este punto ahora—, la sección perteneciente a la *Fenomenología* es resituada, apareciendo ahora entre la Antropología y la Psicología. No es una primera parte del sistema; ni tampoco una propedéutica al sistema; pero tampoco queda fuera del sistema. Lo que ocurre, resumiendo, son dos cosas: 1. Se abandona el proyecto de un *Sistema de la ciencia* que tenga dos partes; 2. Lo que en un origen iba a ser la primera parte del *Sistema de la ciencia* queda reubicado como una sección más entre el resto de las secciones. El porqué de esto lo explica Hegel en la nota del §25 de la *Enciclopedia*, cuando señala que en un inicio pensó en que la *Fenomenología* fuese la primera parte del *Sistema de la ciencia* y que, siendo así, entonces, el sistema debía comenzar directamente por la conciencia inmediata y llegar hasta la ciencia filosófica. No obstante, como él mismo señala, “para lograr tal cosa no era, sin embargo, posible detenerse en lo formal de la conciencia pura” (HEGEL, 2017, p. 132, §25N). Esto es, que Hegel desistió de sus ideas sobre su *Sistema de la ciencia* y dio paso a otro nuevo proyecto, que es el que conocemos como la *Enciclopedia*. Él mismo vislumbró las carencias de su proyecto del periodo jenense.

Pues bien, de todo esto se extraen varias consecuencias. La que nos interesa para esta investigación es la siguiente: si Hegel llega a optar por el *Sistema de la ciencia*, tal y como fue concebido en su origen, entonces no podría existir espacio para su Antropología. La Antropología, en el sistema, debe anteceder a la conciencia inmediata. Esto se debe a que en la Antropología se estudia el *alma*, y como explica Padiál “el alma para Hegel es anterior a la conciencia. Más aún, sin ella, no emerge ni la conciencia ni la autoconciencia” (PADIAL, 2019, p. 16). Por eso, si Hegel hubiera seguido el orden expositivo de su primer proyecto, el *Sistema de la ciencia*, tendría que haber comenzado por la conciencia inmediata, obviando al alma, la cual es previa a la conciencia. Es más, sin el alma no podría explicarse la emergencia del espíritu desde la naturaleza, pues el momento decisivo que vincula a la naturaleza con el alma y su sucesivo desarrollo como espíritu es el *voûç pasivo* de Aristóteles (PADIAL, 2022; LAURENTIIS, 2018).

En consecuencia, el *Sistema de la ciencia* es un proyecto que abandonó el propio Hegel y que no tiene cabida en el sistema de la *Enciclopedia* porque obviaría

varios puntos fundamentales. En nuestro caso, interesa subrayar que obviaría dos puntos fundamentales sobre la unidad del espíritu: 1. La teleología por la que queda clara que el alma antecede a la conciencia, no pudiendo darse conciencia sin el desarrollo anterior como alma, pues la conciencia es la superación del alma; 2. La vinculación existente entre naturaleza y espíritu en la que el espíritu se termina por liberar de la naturaleza al espiritualizarla. Es decir, en el *Sistema de la ciencia* no se respetaría el desarrollo como unidad en el espíritu, pues se comenzaría *in medias res*<sup>4</sup>.

Ahora que se han expuesto ambos proyectos sistemáticos que Hegel barruntó, conviene decir que tomó el segundo, dando lugar años más tarde a la Enciclopedia. Pero que el sistema esté en la *Enciclopedia* no quiere decir que no fuese pensado con anterioridad. A Hegel le llevó años la elaboración de su sistema. Por ello, en las publicaciones anteriores a la primera edición de la *Enciclopedia*, en 1817, podemos encontrar los primeros esbozos de este sistema. Y en ellos también se encuentran los primeros pasos hacia su Antropología. El primer lugar que se debe examinar es, como se mencionó en la introducción, la *Enciclopedia para los últimos cursos de bachillerato*.

### III. La antropología perdida de la *Protoenciclopedia*

En Núremberg Hegel consiguió el puesto de profesor en el Instituto de Bachillerato de esa ciudad, del que luego sería director. En este periodo, la *Ciencia de la lógica* se elaboró en paralelo a su *Enciclopedia para los últimos cursos de bachillerato*. Es cierto que, estrictamente, Hegel no redactó como tal la *Enciclopedia para los últimos cursos de bachillerato*. Como tal, la redactó Rosenkranz partiendo

---

<sup>4</sup> El espíritu es superación de la naturaleza. Esto no niega su carácter de unidad, sino que lo que se señala es que va más allá de esta. Del mismo modo, en el espíritu el alma al final será superada. Esto es debido a que, en la *Enciclopedia*, en tanto que sistema, cada sección supera a la anterior. Este es su avance metódico. Pero superar no es suprimir, o rechazar, sino que va conformándose una totalidad, un todo —*Ganzes*— que no pierde nunca la unidad —*Einheit*—. Esto es, que el sistema es un desarrollo —orgánico— en el que un estadio queda superado por otro y al superarlo se interioriza. Desde ambas nociones, todo y unidad, se articula el desarrollo sistemático de la *Enciclopedia* casi al completo. No obstante, no podemos detenernos en esta cuestión sobre el método del sistema en este escrito porque nos llevarían muy lejos. Sobre el papel del *Ganzes* véase: PADIAL, 2015, pp. 19-28; y sobre *Einheit* véase: SEPÚLVEDA, 2018.



de los apuntes recogidos por sus alumnos en aquellos años, concretamente, durante tres cursos: 1808/1809, 1809/1810 y 1810/1811. Como tal, Hegel dictó las clases y más tarde Rosenkranz se encargó de la laboriosa tarea de escribir y pulir los párrafos, editando esta obra. Por lo que el redactor de la pequeña enciclopedia de Núremberg es en realidad Rosenkranz, pero el pensador es Hegel (JIMÉNEZ REDONDO, 2007, p. 16). No obstante, debemos considerar que esto no hace que pierda valor, pues igual que todas las *Lecciones* de la época de Berlín están redactadas por los editores partiendo de las anotaciones de los alumnos de Hegel, así pues, la *Propedéutica filosófica* es, en ese mismo sentido, las primeras lecciones que se conservan de Hegel. Aunque estas fueron unas lecciones cuyo formato enciclopédico fue más bien obligado.

La *Enciclopedia para los últimos cursos de bachillerato*, conocida popularmente como *Protoenciclopedia* —o también llamada por Valls Plana como *Propedéutica filosófica*, o también conocida como *Pequeña enciclopedia de Núremberg*— se realizó con motivo de la legislación educativa de su época. Era necesaria una enciclopedia que recapitulase en los cursos superiores los conocimientos de las ciencias filosóficas expuestas hasta ese momento del curso (VALLS PLANA, 2017, p. 20). Por lo tanto, Hegel estuvo obligado a pensar esta obra para desarrollar su docencia al mismo tiempo que en casa trabajaba en su *Ciencia de la lógica*.

Pues bien, es en esta obra donde encontramos en cierto modo el nacimiento de la *Antropología*. Es cierto que aún no le va a dar el rigor posterior cuando termine de madurar su pensamiento. Pero ya está presente de alguna manera. Esto se debe a que en la *Protoenciclopedia* Hegel adelanta una parte de sus ideas posteriores en buena medida. Por ejemplo, la *Lógica* está dividida en Ser, Esencia (lógica objetiva) y Concepto (lógica subjetiva). Como señalamos, pese a que no sean exactamente las mismas ideas, sino que después son pulidas y perfeccionadas por Hegel, muchas de ellas están ya presentes en cierto modo en la *Protoenciclopedia*. Y lo mismo que con la *Lógica*, ocurre con las secciones de la filosofía del espíritu.

Hegel expondrá en esta obra la *ciencia del espíritu* que introduce en los §§127 y 128, que es análoga a lo que después será su *filosofía del espíritu*. Pues bien, como

es común en Hegel, en el §128 adelanta la división de la filosofía del espíritu. Ora del siguiente modo:

La filosofía del espíritu contiene tres secciones. Considera (1) el espíritu en su concepto, es la psicología en general; (2) el volverse real el espíritu; y (3) la consumación del espíritu en el arte, la religión y la ciencia [o la consumación del espíritu en arte, religión y ciencia]. (HEGEL, 2007, §128)

Hegel está adelantando el espíritu subjetivo, objetivo y absoluto respetivamente. Es un primer acercamiento que luego le llevará años desarrollar. "El espíritu en su concepto" es psicología en general, en el sentido en que es la parte más elevada, o sea, a la que tiene que tender. Esto mismo se mantiene posteriormente en la *Enciclopedia* de 1830 (HEGEL, 2017, §§440-482).

Pues bien, el espíritu en su concepto (*Protoenciclopedia*), o espíritu subjetivo (*Enciclopedia*), vuelve a coincidir en ambos casos en la división ya desde este escrito. En el §129 Hegel expone la siguiente división del espíritu en su concepto como primera parte:

El espíritu considerado de por sí, (1) hay que entenderlo en su *existencia natural* y en su conexión inmediata con el cuerpo orgánico y en su dependencia de las afecciones y estados del cuerpo orgánico, que de tal conexión inmediata dimana; es la *antropología*. (2) Como apareciente, es decir, en cuanto el espíritu se refiere a algo otro como objeto de él, el espíritu es *conciencia* y objeto de la *fenomenología*. (3) Y como espíritu conforme a las determinaciones de su actividad dentro de sí mismo, el espíritu es objeto de la *psicología* (HEGEL, 2007, §129).

Esta división tríadica entre Antropología, Fenomenología y Psicología es la misma que reproducirá tiempo más tarde en la filosofía del espíritu subjetivo de la *Enciclopedia*. Por tanto, en la *Protoenciclopedia* aparece ya la tematización. Todavía no es el desarrollo que tendrá más tarde, pero sí es el orden de los temas. Así, parece que desde que Hegel se propuso su proyecto enciclopédico-sistemático, la Antropología tenía que aparecer. Había visto la luz, aunque aún no estuviese madura.

Lamentablemente, en la *Protoenciclopedia* no hay más información sobre la Antropología. Aunque sí aparece una anotación muy valiosa. Rosenkranz, que fue el primer editor de esta obra, señala lo siguiente en una anotación al §129: "como las determinaciones puestas bajo (1) y (2) se habían tratado ya en otra parte en la docencia, aquí se pasa a hablar de la psicología" (HEGEL, 2007, p. 68). Esta nota, aunque nos deja con ganas de conocer qué pensó Hegel sobre la Antropología, es también reveladora. Efectivamente, en la *Protoenciclopedia* no hay un desarrollo de la Antropología ni de la Fenomenología por los motivos que Rosenkranz alude: esto ya había sido expuesto en la docencia prevista. Por eso, en este último curso de bachillerato Hegel expone directamente la Psicología. De ahí que no se pueda analizar el material con el que Hegel comenzó a exponer la Antropología. Pero nos deja ver que, efectivamente, ya existía la Antropología en esta propedéutica del sistema. Esto quiere decir que, en este periodo, Hegel ya había abandonado el proyecto del *Sistema de la ciencia*, y que, además, ya había pensamiento sobre su Antropología.

Para poder llegar a más información sobre la Antropología, y tener pruebas fehacientes de su nacimiento, debemos movernos a la obra que escribía en paralelo. Esta es la *Ciencia de la lógica*, donde Hegel brinda unas coordenadas bastante exactas de qué sea la Antropología y el lugar que debe ocupar en el sistema.

#### IV. La Antropología en su *Ciencia de la lógica*

La *Ciencia de la lógica* es una de las obras más valiosas de toda la metafísica occidental. Además, un libro que no está exento de polémica<sup>5</sup>. Para el caso que

---

<sup>5</sup> Es verdad que algunos discípulos de Hegel, como Rosenkranz, consideraron que la *Fenomenología* es la obra clave en la filosofía de Hegel (VALLS PLANA, 1994, p. 396). Sin embargo, esta no fue la única interpretación. Otros primaron a la *Ciencia de la lógica*, o la *Enciclopedia*, e incluso hubo quienes dieron el primado a la filosofía de la historia de Hegel. Desde la muerte de Hegel esto siempre ha sido objeto de discusión. Desde mis coordenadas, voy a considerar que la *Ciencia de la lógica* prima sobre el resto del sistema. Esta posición no es inusual. El primado de la Lógica sobre el sistema es la tesis que defendió el profesor Leonardo POLO (2018). A su vez, siguiendo esta misma estela, Juan A. García ha defendido el primado de la *Ciencia de la lógica* sobre el resto de la producción científica de Hegel (GARCÍA, 2022) Este tema también ha sido discutido por Juan José Padial (2015), aunque sin perder de vista la necesidad de la realización de la Idea a través de las filosofías reales. Es en esta última posición desde la que tomo a la *Ciencia de la lógica* respecto al sistema como he expuesto con mayor detalle en otro lugar (ORTIGOSA, 2022). Que la *Ciencia de la lógica* ejerza el primado sobre el resto del sistema es algo que se aplica también al nacimiento de la Antropología. Esto se debe a que, si el

examinamos, conviene saber que en la *Ciencia de la lógica* aparece una nueva propuesta de sistema radicalmente diferente de la de Jena.

Efectivamente, la presentación de las líneas maestras de su segundo sistema filosófico está en la obra a la que nos referimos. Y, como no puede ser de otro modo, también la presentación de la Antropología. Si avanzamos hacia la doctrina del Concepto, encontramos la tercera sección, que es la sección sobre la Idea. En dicha sección, en el segundo capítulo, "La idea del conocer", en sus últimas páginas Hegel considera qué es el espíritu respecto a la lógica. Pero marca la distancia con otras figuras *concretas* del espíritu, como el alma, la conciencia, o el propio espíritu:

Cabe hacer notar aún al respecto, que el espíritu viene aquí considerado en la forma que conviene a esta idea en cuanto lógica. Ella tiene, en efecto, otras figuras aún que pueden ser aducidas aquí de pasada, y en las cuales hay que considerarlas en las ciencias concretas del espíritu, a saber: como alma, conciencia y espíritu en cuanto tal. (HEGEL, 2015, p. 339)

Por tanto, una cosa es la consideración del espíritu en la lógica, y otra es observar su realización real como espíritu concreto. Ambas van a coincidir, pero eso no quita que una sea la Idea y la otra la realización de la Idea. Si atendemos a sus concreciones, Hegel ha marcado el programa del espíritu subjetivo (*Enciclopedia*), o lo que es lo mismo, del espíritu en su concepto (*Protoenciclopedia*). Y aquí es donde ya está dibujado el horizonte de la Antropología.

Hegel expone qué es el alma. Comienza por cómo ha sido expuesta generalmente, pero luego matiza a qué se quiere referir él con *alma*. Así, Hegel señala que la doctrina racional y la empírica consideraron que el alma era una cosa. Que sea una cosa quiere decir que "es una cosa como las otras" (HEGEL, 2015, p. 339). Esto es, que ocupa un espacio. Es más, si ocupa un espacio, la cuestión que se abría antaño era, a juicio de Hegel, sobre si también ocupaba un tiempo. Las condiciones problemáticas de la temporalidad respecto al alma, esto es, sobre cómo es que esta

---

sistema que luego conforma la *Enciclopedia* está presentado en la *Ciencia de la lógica*, lo obvio es que la *Enciclopedia* sigue lo escrito en la *Ciencia de la lógica*, y por lo tanto la inauguración de la Antropología de Hegel, como cualquier otra sección del espíritu subjetivo, no está tanto en la *Enciclopedia* —aunque sí su desarrollo—, sino en la *Ciencia de la lógica*.

era imperecedera, provenían de pensarla como una cosa. O sea, cómo pensar una cosa que es como las otras, pero que tiene de especial que perdura *en* el tiempo, y, a su vez, es inmune al cambio.

Prosigue Hegel marcando cierta distancia con la mónada leibniziana. El idealista se refiere a que, en la monadología, "el sistema de las mónadas asume la materia hasta levantarla al nivel de participación en lo anímico" (HEGEL, 2015, p. 339). Así, el alma es solamente otra cosa entre las cosas, y aparece como parte del desarrollo monádico. Hegel lo compara con los átomos, y apunta con cierto colmillo que "en esta representación el alma es un átomo, igual que los átomos de materia en general; el átomo, que ascendería como vapor de la taza de café sería, en virtud de afortunadas circunstancias, capaz de desarrollarse hasta hacerse alma" (HEGEL, 2015, p. 339). Es decir, desde el pensamiento metafísico el alma no se diferencia del átomo en tanto que ambos son cosas. Al ser tratados de la misma manera, todos ellos emergen igual, desde la mónada. Así, el alma aparece porque está contenida en la mónada, la cual se va desarrollando. Es en este desarrollo donde aparece la participación en lo anímico.

Es en esta disputa intelectual con Leibniz sobre qué es el alma que Hegel formula de manera clara cuáles son los dominios de la Antropología. A esta debe serle ajena la metafísica, refiriéndose a aquella metafísica donde "esta forma de inmediatez viene a equipararse con una cosa anímica, con un átomo, igual que los átomos de la materia" (HEGEL, 2015, p. 339). Concebir al alma como material no es del todo correcto para Hegel. Pero el problema especialmente es el concebirla únicamente como cosa igual que el resto de las cosas. El alma debe estar abierta al espíritu.

Pues bien, ¿hasta dónde llega el alma y comienza el espíritu? Si el alma no es solamente una cosa igual que las demás —esto es su diferencia con Leibniz—, porque está abierta al espíritu, entonces, ¿dónde está la delimitación entre cada uno? Hegel expresa que "es preciso dejar a la antropología solo la región sombría" (HEGEL, 2015, p. 339). La región sombría a la que alude Hegel es aquella que no está situada bajo la luz de la conciencia. Esto es, las condiciones preconscientes e inconscientes del ser humano. En buena medida, aquí reside la propia constitución del organismo humano, es decir, el cómo está dispuesto su cuerpo orgánico. Por lo tanto, es muy

cercano a la naturaleza. Así lo recoge el propio Hegel al referirse a que la región sombría es donde “el espíritu se halla sometido a influjos sidéreos y terrestres – según se decía antaño–, como un espíritu natural que vive en simpatía con la naturaleza” (HEGEL, 2015, p. 339). Esto son los cambios naturales que mantiene un influjo en el ser humano, en tanto que está próximo a la naturaleza –que engarza con la propuesta dada en la *Protoenciclopedia*. Y se aclara que vivía en “simpatía con la naturaleza” en el sentido de que aún no haya salido de la naturaleza, sino que sigue sumergido en ella. Es más tarde cuando el espíritu se liberará de la naturaleza, pues es una liberación en ella y de ella (PADIAL, 2019, p. 54).

Hegel prosigue señalando que, en esta región sombría, que es la Antropología, también se vislumbran los sueños, los presentimientos, y que estos están, no en la conciencia, sino “morando dentro del cerebro, del corazón, de los ganglios, del hígado y demás” (HEGEL, 2015, p. 339). Esto es, que se sitúan en todo lo que es la disposición humana, en su propio organismo. Aquí se presenta el “lado irracional” del ser humano –cogiendo la propia expresión de Hegel–, en la medida en que la actividad superior del espíritu se encuentra “sometida dentro del sujeto singular al juego, enteramente contingente, de la disposición corporal, de influjos exteriores y de circunstancias singulares” (HEGEL, 2015, p. 340). Esto quiere decir que, aunque el espíritu sea capaz de una actividad superior, la base sobre la que se constituye es, en parte, irracional y contingente, o sea, fuera de la racionalidad. Y esta misma base está influida por elementos externos a este mismo.

Por esto mismo, Hegel declara que el alma es “la más baja de las figuras concretas” (HEGEL, 2015, p. 340). Pero no más baja por ser la más degradante, sino en el sentido de ser un asidero, el suelo sobre el que se alzan el resto. Es el espíritu todavía sumido dentro de su materia. Cuando la supere, entonces su figura inmediatamente superior será la conciencia. Ahí cuando el espíritu no está ya es solamente alma (HEGEL, 2015, p. 340). Pero tampoco será aún el espíritu plenamente. Por eso señala Hegel que, lo que sigue tras el alma es un estadio que “es objeto de la *fenomenología del espíritu*: una ciencia que se halla entre la ciencia del espíritu natural y la del espíritu en cuanto tal” (HEGEL, 2015, p. 340).

Como es esperable, el texto de la *Ciencia de la lógica* proseguirá con la explicación de qué es la Fenomenología, y más tarde, con qué es la Psicología. Para nuestro interés, baste por quedarnos aquí.

De este apartado acerca de la Antropología en la *Ciencia de la lógica* obtenemos varias ideas concluyentes. La primera es que la *Ciencia de la lógica* se redactó después de los cursos que dictó y que dieron lugar a la *Protoenciclopedia*. Esto lleva a que, si bien la *Protoenciclopedia* presentó a la Antropología en su §128 como lo previo a la Fenomenología, lo cierto es que parece verdad lo que señalaba Rosenkranz: la Antropología había sido explicada anteriormente, de ahí que no se recogiese en la *Protoenciclopedia* más que como una presentación. De hecho, lo que se propone como Antropología en la *Ciencia de la lógica*, esa región sombría, es congruente con la presentación sucinta que Hegel había dado de ella en la *Protoenciclopedia*. Y lo es tanto sistemáticamente —pues se mantiene que después de la Antropología venga la Fenomenología— y también en cuanto a contenido —dado que se ocupa del espíritu natural.

Sin embargo, hay un breve cambio. Los sueños y los presentimientos habían aparecido en la *Protoenciclopedia* en la Psicología —con un tratamiento más exhaustivo, que disculpamos de Hegel pues no son el tema central de su obra. En la *Ciencia de la lógica*, en contraste, podemos observar que los sueños y los presentimientos están ubicados en la Antropología. Precisamente, esta reubicación se mantiene en la *Enciclopedia*. Probablemente esto se deba a que Hegel estuviera en aquellos años refinando su pensamiento. Seguía reflexionando sobre los temas que había enseñado en bachillerato. Ahora los había imbricado en el sistema de manera definitiva. Por consiguiente, parece que mientras Hegel redactaba la *Ciencia de la lógica* tenía muy presente su proyecto sistemático. Esto es aún más plausible si observamos que el tercer tomo de la *Ciencia de la lógica* apareció en 1816, y que la primera edición de la *Enciclopedia* apareció en 1817. Solamente hubo un año de diferencia. Por esto, no parece extraño que haya temas de la *Enciclopedia* que, como es el caso de la Antropología, aparezcan en la *Ciencia de la lógica*, ni que los lugares que ocupan en la *Enciclopedia* de 1817 aparezcan ya sugeridos en la *Ciencia de la lógica*. Es en ella donde nacen y, por consiguiente, donde nace la Antropología. Esto se debe a que los lugares sistemáticos de la *Enciclopedia* ya están pensados en la

*Ciencia de la lógica*, y que el nuevo sistema había comenzado a desarrollarse en el pensamiento de Hegel.

En conclusión, Hegel ya ha señalado uno de los temas que va a desarrollar con mayor detalle en un futuro. Se trata del alma, o Antropología. El alma ha sido considerada históricamente como *cosa*. Y si bien esto no es falso, no termina de adecuarse a la visión de Hegel: no es solo cosa, sino que es una muy especial. Es la única que está abierta al espíritu. Por eso su realidad es como basamento del espíritu, el primer peldaño —y como esta es su realidad, de ahí su lugar sistemático posteriormente en la *Enciclopedia*. Por tanto, no hay espacio para un sistema que comience por la conciencia inmediata, pues en este nuevo proyecto de sistema, la conciencia no es el lugar desde el que se parte pues hay toda una Antropología que la constituye y que debe darse previamente respecto a la conciencia.

## V. Conclusión breve

De resultas, lo que vislumbramos es que cuando Hegel redactó la *Fenomenología del espíritu*, su proyecto *Sistema de la ciencia* distaba mucho de su posterior propuesta sistemática. En el *Sistema de la ciencia* la Antropología debía darse por presupuesta. Por ende, cuando Hegel abandonó ese proyecto, es entonces cuando pudo nacer la Antropología propiamente. En ella, desde su inicio en la *Ciencia de la lógica*, se daba lugar al desarrollo biopsicológico del individuo. Esto es todo su desarrollo hasta alcanzar a la conciencia.

De este modo, volvamos a interrogar: ¿cuándo nació la antropología en el sistema de Hegel? Cuando abandonó el proyecto de sistema de Jena y comenzó con el de Núremberg. Solo ahí podía nacer esta sección de la filosofía del espíritu subjetivo dentro del sistema, sin que se confundan las tesis de cada periodo.

## Bibliografía

DE LAURENTIIS, A. (2018), "The Aristotelian Metaphysics of Hegel's 'Soul'", en G. A. Magee (ed.), *Hegel and Ancient Philosophy. A Re-Examination*, New York: Routledge, pp. 115-131.



GARCÍA, J.A. (2022), "Libertad y saber. En torno al párrafo 244 de la *Enciclopedia*. Una discusión acerca del intelecto personal", en: J. A. García. y R. Reyna, *Estudios sobre idealismo alemán*, Madrid: Ápeiron, pp. 87-112.

GINZO FERNÁNDEZ, A. (2021), "Estudio introductorio", en: A. Ginzo Fernández (ed.), *Hegel y los jóvenes hegelianos*, Madrid: Editorial CSIC, pp. 11-135.

GÓMEZ RAMOS, A. (2010), "Presentación", en: G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada Editores, pp. 7-44.

HEGEL, G.W.F. (1887), *Briefe von und an Hegel*, Bd. I, Leipzig: Verlag von Duncker & Humboldt.

HEGEL, G.W.F. (2011), *Ciencia de la lógica. I. La Lógica objetiva*, Madrid: Abada.

HEGEL, G.W.F. (2015), *Ciencia de la lógica. II. La Lógica subjetiva*, Madrid: Abada.

HEGEL, G.W.F. (2017), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid: Abada.

JIMÉNEZ REDONDO, M. (2007), "Prefacio", en: G. W. F. Hegel, *Enciclopedia para los últimos cursos de Bachillerato*, Valencia: Museu Valencià de la Il·lustració i de la Modernitat, pp. 15-19.

LÓPEZ, D.M. (2015), "La construcción lógica de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel", en: *Tópicos*, 30, pp. 40-63.

ORTIGOSA, A. (2022), "Reflexión extrínseca y reflexión absoluta como respuesta al debate sobre las lecturas metafísicas o no metafísicas de Hegel", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39(2), pp. 381-389.

PADIAL, J. J. (2011), "Hegel y los fundamentos antropológicos del republicanismo: entre la desnaturalización de la voluntad y el desencantamiento del mundo", en: M. Herrero (ed.), *G. W. F. Hegel: Contemporary Readings. The Presence of Hegel's Philosophy in the Current Philosophical Debates*, Hildeshaim-Zürich: OLMS Verlag, pp. 139-152.

PADIAL, J.J. (2015a), "Estudio preliminar", en: G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo I. Introducciones*, Sevilla: Thémata, pp. 9-35.

PADIAL, J.J. (2015b), "La ciencia de la lógica, 1812/1832, 1813, 1816", en: G. Amengual (ed.), *Guía Comares de Hegel*, Granada: Comares, pp. 111-132.

PADIAL, J.J. (2019), "Estudio preliminar", en: G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo II. Antropología*, Sevilla: Thémata, pp. 11-89.

PADIAL, J.J. (2022), "El Sueño del espíritu. Hegel y su interpretación del *voûç* pasivo", en: *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 17, pp. 137-161.

POLO, L. (2018), *Hegel y el posthegelianismo*, Navarra: EUNSA.

SANGUINETTI, F. (2010), "Buscando las raíces de la Antropología: Contribución para una reconstrucción de la génesis de la Antropología en el período jenense de Hegel", en: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, supl. XV/1, pp. 235-242.

SEPÚLVEDA, P. (2018), "Die Einheit bei Hegel: Eine Phänomenologie des Begriffs in der spekulativen Phase", en: *Hegel-Jahrbuch*, 11 (1), pp. 187-191.

VALLS PLANA, R. (1994), *Del yo al nosotros*, Barcelona: PPU.

VALLS PLANA, R. (2017), "Presentación", en: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid: Abada, pp. 9-51.

# La Antropología de Hegel.

## *Naturgeist* como concepto biológico de la condición humana



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-22>

Fernando Huesca Ramón<sup>1</sup>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

[fernando.huesca@correo.buap.mx](mailto:fernando.huesca@correo.buap.mx)

### Resumen

El interés de Hegel por los temas de la sensación, la percepción y la cognición se puede rastrear hasta la etapa de juventud en Berna. Un manuscrito sobre psicología de 1794 da cuenta de un intento sui generis de vincular la perspectiva trascendental de Kant alrededor de la experiencia, con motivos que podrían ser aristotélicos, alrededor de lo encarnado de la intuición, la imaginación y el uso del lenguaje. La síntesis hegeliana de juventud entre determinaciones de la corporeidad y determinaciones de la consciencia tiene continuidad en las obras de Jena, Nürnberg, Heidelberg y Berlín, donde la lógica especulativa sustituye al enfoque kantiano sobre el entendimiento y la razón, dando origen a un pionero sistema de filosofía que tiene continuidad en la obra epistemológica y psicológica de Lenin, Vigotsky, Luria y Shukareva en la neuropsicología soviética.

“Hegel distinguió, de nuevo, a la concepción de la mente subjetiva (*subjective mind*) en tres momentos especiales: 1) el del alma; 2) el de la consciencia; 3) el de la mente. Como ciencias especiales, las llamó, respectivamente, antropología, fenomenología, y psicología. Creo que podría haber omitido esta última designación, puesto que el nombre ‘psicología’ ya había entrado en uso para todo lo que comprendía en la doctrina de la mente subjetiva. Ha de permanecer como el nombre general, y Hegel podría bien haber llamado a la tercera parte, pneumatología, un nombre que había empleado la metafísica anterior.”

Karl Rosencranz, *Hegel's Psychology*, 1873.

---

<sup>1</sup> FILORED rinde homenaje al colega mexicano Fernando Huesca Ramón y expresa su pesar por su reciente fallecimiento.

Herman Nohl a inicios del siglo XX sacó a la luz nuevos materiales hegelianos que denominó como *Escritos teológicos de juventud*. Textos como *El espíritu del cristianismo y su destino* y el *Fragmento de sistema* de Frankfurt daban cuenta del intensivo interés del joven Hegel en la historia del cristianismo, desde una perspectiva republicana y que integraba una relectura de los griegos para el presente y donde la vanguardia del idealismo alemán de Kant a Schelling daba una pauta teórica para criticar la pérdida de margen de acción para la subjetividad humana, en el seno de sociedades gobernadas por el interés económico, por un eros patriarcal, y por una reducción de la Naturaleza a mero material para la técnica. Tradiciones posteriores que bebieron del pensamiento del viejo Hegel como el marxismo y la teoría crítica construyeron conceptos como comunismo y razón instrumental, para responder a los hechos innegables del deterioro ambiental y de la brutalidad generalizada que acompaña a la evolución del capitalismo hasta nuestros días.

Lukács en *El joven Hegel* ya había defendido la tesis de que el joven Hegel no fue un romántico, en el sentido en que no rehuyó de tratar de entender el presente con conceptos, en que no renunció a la tradición clásica en su búsqueda de una crítica del presente, y en que no dio la espalda a la Ilustración como proyecto, para responder a las maneras en que el ser humano de carne y hueso es maltratado en el mundo moderno y para criticar fetichismos y convencionalismos que se instauran invisiblemente en la vida cotidiana. Un documento de la época escolar de Stuttgart publicado en 1989 en el tomo uno de los *Gesammelte Werke* (obras completas en clave crítica e histórica del Hegel-Archiv) titulado *Sobre las ventajas que nos ofrece la lectura de los antiguos clásicos griegos y romanos* manifiesta lo siguiente:

A partir del estudio de la constitución estatal y del sistema de educación [de los griegos] aprendemos, todavía, que los conocimientos de cada uno estaban lejos de la fría erudición libresca, misma que con signos muertos solamente se nos imprime en el cerebro —como llama Lessing en su *Natán* a la suma de las palabras sin concepto—, con las cuales nuestras cabezas desde la juventud fueron llenadas, y las que, en gran medida, constituyen nuestro sistema de pensamiento. (HEGEL, 1989a, p. 51)

En la historia intelectual de Hegel, el entusiasmo por los griegos se fue matizando, pasando por el propio *Fragmento de sistema*, donde se declara que "los pueblos cuya infelicidad es mayor no pueden alcanzar este grado de unificación" (HEGEL, 1978, p. 404), lo que clausura la posibilidad tanto de un regreso a Grecia, como de un acceso integral a la totalidad, a una relación no-positiva sujeto-objeto a partir de la religión. Se podría decir, con Lukács, que en el lugar de Grecia y el Cristianismo, aparece la economía política clásica como un centro de estudios intensivos de parte de Hegel, para tratar de entender al presente y responder críticamente hacia él; y junto con esta nueva ciencia, ciencias naturales, la historia del arte y la historia universal en su conjunto, acaban conformando un sistema de filosofía, expuesto con un novedoso método filosófico, la lógica especulativa desarrollada en sus versiones iniciales en la época de Jena.

Los esfuerzos de Nohl alrededor de los textos "teológicos" de juventud de Hegel a inicios del siglo XX, dieron a conocer por primera vez materiales antes desconocidos de Hegel, como *El espíritu del cristianismo y su destino* y el *Fragmento de sistema* de Frankfurt, donde se empiezan a formular desarrollos dialécticos en el concepto como los que se dan alrededor de la tesis de la vida como "unión de la unión y de la no-unión" (HEGEL, 1978, p. 401).

En el mismo volumen de la *Gesammelte Werke* se encuentra un manuscrito sobre psicología, de la época de Berna, donde aparecen los temas fundamentales de la filosofía del espíritu subjetivo del sistema enciclopédico, como la sensación, el sueño, la locura, la consciencia, el lenguaje y el signo; interesantemente aparecen también temas de la filosofía de la naturaleza enciclopédica como el sistema nervioso, el cerebro, y los órganos de los sentidos. El planteamiento de la sensación, desde la filosofía de la naturaleza, antes de la filosofía del espíritu, se refleja hasta el *Esbozo de sistema* de Jena de 1804/05<sup>2</sup> y se mantiene hasta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830; se conservan ecos de la inclusión de temas estéticos como la imaginación poética hasta la enciclopedia gimnasial de Nürnberg (HEGEL, 1986a, p. 50). Después el tema formará parte más bien de la filosofía del arte, como se refleja en la *Enciclopedia* de 1827 y 1830). Finalmente, se evidencia una manera

---

<sup>2</sup> Véase: HEGEL, 1975.

sui generis de articular la psicología empírica, la psicología racional y el criticismo kantiano<sup>3</sup>. La biblioteca Steiger contenía tratados de Boyle y textos de Hume y Locke, como evidencia Norbert Waszek en su fundamental estudio sobre Hegel y la Ilustración escocesa<sup>4</sup>, marcando tal vez un primer entronque de Hegel con la vanguardia intelectual de la Ilustración escocesa y sus intereses económicos y empiristas. Se podría decir que los motivos enciclopédicos y materialistas de la antropología del viejo Hegel pueden apreciarse desde este horizonte histórico. Me atrevo a adelantar que en estas fuentes no se encuentra todavía la concepción sobre la familia monogámica de la *Filosofía del derecho* y la concomitante exposición sobre los roles de género en las sociedades patriarcales. Se podría adelantar, igualmente, que aquí todavía no se presentan los motivos problemáticos en torno al entendido del viejo Hegel sobre el Nuevo Mundo<sup>5</sup>. En el joven Hegel abundan los fragmentos elogiosos hacia el eros multimórfico de la Antigua Grecia<sup>6</sup> y hacia el horizonte, de lo que los viejos Marx y Engels, siguiendo el uso de Morgan, denominarán barbarismo o sociedades bárbaras como los griegos homéricos, pero también, los iroqueses, los aztecas, los incas<sup>7</sup> y otros pueblos.

<sup>3</sup> Se puede considerar que Hegel reformuló su filosofía del espíritu subjetivo incesantemente hasta la tercera edición de la *Enciclopedia*. Véase: STEDEROTH, 2001.

<sup>4</sup> Véase: WASZEK, 1988.

<sup>5</sup> Véase: BOTURINI, 2007, para un detalle histórico sobre las *eticidades* de la América Septentrional antes y alrededor de la Conquista.

<sup>6</sup> "La imaginación desenfadada de las mujeres del Medioevo hervía en las monstruosidades de la brujería, en la manía de descargar sobre otros los sentimientos de venganza y las pequeñas envidias; y estas venganzas y desenfrenos les llevaron a la hoguera. A las mujeres griegas se les proporcionó, en las bacanales, un campo libre para desahogarse. Después del agotamiento del cuerpo y de la imaginación venía una vuelta tranquila al círculo de los sentimientos comunes de la vida tradicional. La ménade salvaje era, en el resto del tiempo, una mujer razonable. Allá brujas, aquí ménades; allí el objeto de las fantasías consistía en visiones diabólicas, aquí en un Dios bello coronado con las hojas de la vid; allí, en unión social con lo anterior, la satisfacción de envidias, de odios, de sentimientos de venganza, aquí nada más que un goce aumentando hasta el frenesí; allí, una progresión de ataques de locura hasta el desarreglo total y definitivo del espíritu, aquí una vuelta a la vida común; allí, la época no veía este frenesí disfrazado como una enfermedad, sino como un ultraje sacrílego que sólo podía expiarse en la hoguera, aquí la necesidad de tantas fantasías femeninas era algo sagrado, y a sus erupciones se dedicaban fiestas sancionadas por el Estado, dándoles así la posibilidad de perder su nocividad" (HEGEL, 1978, p. 174). "Todo un grupo de locrios se ahorcó por amor a muchachos esquivos. Todavía se ha estudiado poco la *efebofilia griega*. Se encuentra ahí un noble desdén por la mujer y apunta al hecho de que un dios debe nacer de nuevo" (HEGEL, 1986b, p. 540).

<sup>7</sup> "No hay ejemplo más conmovedor, más reconfortante que esta simplicidad de costumbres, cuando aún es general en un pueblo, cuando todo es igual de santo para soberanos y sacerdotes como para todo el pueblo; es lo que hace feliz a la gente de los mares del sur, quizá también lo que hizo felices a los peruanos antes del conflicto entre Atahualpa y Huáscar. Pero cuando un estamento —el gobernante o el sacerdotal, o ambos a la vez— pierde este espíritu de simplicidad que, habiendo fundado sus leyes y ordenamientos, los animaba hasta entonces, no solo está irremisiblemente

En lo que sigue los trazos y fragmentos del joven Hegel tendrán que ser necesariamente complementados en retrospectiva con las fuentes posteriores y su historia de recepción; sobre el origen y posibilidad del conocimiento la orientación del manuscrito es decididamente kantiana: "La experiencia es siempre algo reunido. Lo que nos da propiamente el objeto, lo que es agregado de nuestra autoactividad – en parte en la experiencia, en parte en conceptos cuyo objeto está más allá de toda experiencia" (HEGEL, 1989a, p. 168). La arquitectónica de las facultades de conocimiento establece las inferiores de sensación y fantasía, y las superiores de entendimiento y razón; un aporte interesante de esta posición es el arranque del proceso de conocimiento en lo físico de la sensación, y su continuidad orgánica hasta llegar a la voluntad orientada por la razón o la orientación por leyes de la libertad:

La capacidad de obtener representaciones por medio del tipo, como somos afectados por objetos (*Gegenständen*) – es la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) – Intuiciones (*Anschauungen*) – distintas de los conceptos– este efecto es la sensación (*Empfindung*) –un concepto que se remite solamente de manera mediata a los objetos (*Objekte*), por medio de rasgos universales. (HEGEL, 1989a, p. 169)

En adelante a construcciones hegelianas posteriores, se establece una diferenciación entre el sentido exterior y el sentido interior, implicando el primero determinaciones de los órganos de los sentidos, como tacto, olor, tono y color, y el segundo el sentido del sí mismo o aquí, "autoconsciencia" (HEGEL, 1989a, p. 170) y "representaciones del alma sin ser trabajadas por la consciencia" (HEGEL, 1989a, p. 172), es decir, contenidos del inconsciente como sueños y recuerdos aparentemente perdidos; es interesante aquí que se articule una base física para el proceso de la sensación:

I. Leyes, condiciones exteriores bajo las cuales en el alma, una intuición llega a la consciencia – a) presente b) a un tipo determinado de nervios c) suficiente fuerza

---

perdido, sino que con toda seguridad el pueblo queda condenado a la opresión, la deshonra, el envilecimiento (por eso ya la separación en estamentos es peligrosa para la libertad, pues puede generar un 'esprit de corps' que enseguida se opondrá al espíritu del todo)" (HEGEL, 2014, p. 45).

y duración d) se implantan por medio de los nervios hasta el cerebro; aa) Nervios que están interrumpidos o no están en conexión con el cerebro bb) Nervios en el cerebro o cc) La médula espinal, nervios de la sensación dd) El cerebro mismo, sin daño ee) Gente que todavía siente dolor en un miembro que ya no tienen ff) Escuchar voces sin impresiones exteriores, fanáticos. (HEGEL, 1989a, p. 170)

Los detalles arquitectónicos del sistema nervioso y de los órganos de los sentidos van ganando en detalle en las fuentes hegelianas hasta trazar las especificaciones del telencéfalo, el sistema nervioso entérico, el cerebelo, la materia gris, la materia blanca, y los nervios de la sensación y del movimiento<sup>8</sup>; que el alma, como proceso natural, a la manera de Aristóteles, no tiene un único sitio o un lugar atomístico de ubicación espacial, y que la sensación es un proceso continuo vinculado con movimientos corporales y con la consciencia diferenciante entre el yo y los objetos del mundo y con el espíritu teórico y práctico que denomina y realiza fines de la voluntad, es el desarrollo hegeliano en las fuentes enciclopédicas. Es un paso decisivo en la construcción de la antropología hegeliana, el abandono de la filosofía trascendental de Kant, para la exposición del alma, la consciencia y la inteligencia, y la adopción progresiva de una argumentación decididamente aristotélica<sup>9</sup> y vinculada a hechos históricos y económicos concretos. La tesis de la formación histórica de estas facultades de conocimiento aquí apuntadas es un gran aporte de Hegel al presente, pasando por la neuropsicología de Vigotsky, Luria y Shukareva. Las hipótesis consideradas en el manuscrito de 1794 en torno a la constitución y funcionamiento de los nervios de “fluido”, “membranas” o “vibraciones” (HEGEL, 1989a, p. 170), son esclarecidas en esta tradición con precisiones alrededor de la neurona y sus sistemas de transmisión de potenciales eléctricos, y en la teoría actual sobre la neurotransmisión y la plasticidad neuronal.

Al igual que en las fuentes enciclopédicas<sup>10</sup> se establece que “no hay nada más preciso –sólo hipótesis”, en torno a la relación entre “disposiciones en el

---

<sup>8</sup> Véase: HUESCA, 2021.

<sup>9</sup> “Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo desde luego, no es, pero sí algo del cuerpo, de ahí que se dé en un determinado tipo de cuerpo [...]” (ARISTÓTELES, 1983, 174).

<sup>10</sup> “Más allá [de la consideración de que el sistema nervioso es condición de posibilidad de la sensación y la voluntad] se entiende muy poco de la organización del cerebro” (HEGEL, 1986c, p. 444).



cerebro" y "representaciones del alma" que surgen en situaciones como la "fiebre" (HEGEL, 1989a, p. 174) o el fenómeno mentado sobre el miembro fantasma: "¿Se borran los rastros enteramente en el alma o en el cerebro? No se puede demostrar. Observación llamativa: representaciones que no se han repetido durante mucho tiempo, parecen haber sido olvidadas; por medio de situaciones extraordinarias son provocadas de nuevo" (HEGEL, 1989a, p. 174). Alrededor de estados especiales relacionados con la fantasía, misma que aquí se divide en memoria –conservación de representaciones–, recuperación de las representaciones, reconocimiento, recordación y facultad poética, se incluye ya el "estado magnético" (HEGEL, 1989a, p. 174), en fuentes posteriores expuesto a partir de la figura de Mesmer y detallado en comentarios y críticas. Cabe apuntar que Carl Schelling, hermano del filósofo, es mencionado en el curso de filosofía del espíritu subjetivo de 1822 en torno al estudio del magnetismo animal y su inclusión en una perspectiva holística sobre la salud humana<sup>11</sup>. Se podría decir que la continuidad del interés en estos fenómenos lleva al psicoanálisis y a perspectivas holísticas actuales, que tematizan fenómenos como los sueños, los estados visionarios y las transferencias o estados mentales compartidos. Finalmente, el sonambulismo y la locura complementan los estados atípicos de la fantasía (en el sistema enciclopédico el abordaje se da en el segundo momento del alma natural<sup>12</sup> –*Naturgeist*) anotados en el manuscrito; se mientan "causas físicas, sin participación del alma" como "disposición heredada", "tiempo de embarazo", "efectos de cuerpos exteriores", "plantas venenosas", "perros rabiosos", "causas dentro de nuestros cuerpos", "materia enferma en el cerebro" e "infección con sarna"; sobre las causas en el alma, se habla de sensaciones y pasiones muy "vivas", como "celos" y "satisfacción desmedida del apetito sexual" (HEGEL, 1989a, p. 182). En las fuentes enciclopédicas de Berlín se establece que en el tratamiento de

---

<sup>11</sup> "En Francia, hombres del carácter más noble y de la formación cultural más elevada se han ocupado con tales curas. Mesmer todavía no hablaba de clarividencia. Los alemanes se burlan ciertamente de la falta de teoría, pero esta ingenuidad de los franceses es más pura, más sencilla y más concienzuda que el menjarje de la filosofía alemana. Por ejemplo, Kluge hizo hace muchos años una exposición concorde al fin, en relación a fenómenos exteriores. Carl Schelling, hermano del filósofo, también ha hecho sus ensayos, y también en la revista del magnetismo hay muchos casos, aunque ya no sale a la luz nada nuevo. Por medio del magnetismo animal se muestra el punto, en muchas historias desechadas, con el cual se vinculan con algo racional" (HEGEL, 2008, p. 78).

<sup>12</sup>En la *Enciclopedia* de 1817 la sección se denomina "oposición del alma con su sustancialidad", en la edición de 1827 "el alma que sueña", en 1830, "el alma que siente". Véase: HEGEL, 1817, 1989b, 1991.

la locura es importante la consideración de un sello de racionalidad y una posibilidad de recuperación de la salud, para lo cual en 1830 se agrega el "más alto reconocimiento" a Pinel por sus aportaciones terapéuticas, en el parágrafo §408 (HEGEL, 1991, p. 338). La línea de la neuropsicología soviética que siguió con las ideas de Marx y de la teoría del reflejo de Lenin llegó a desarrollar, no solo diferenciaciones fundamentales en las etapas del desarrollo cognitivo y lingüístico infantil, sino también instituciones alrededor del manejo de niños con "retraso mental" (LURIA, 2007) que implicaban una atención especial a los tiempos de desarrollo particulares, implicando en su momento espacios para la formación artística, el cuidado de granjas y huertos y diversas actividades físicas. Además del concepto de plasticidad (en Hegel parte del concepto general de formación cultural –*Bildung*), trabajado en la lectura de Malabou (2016), se podría agregar el concepto de signo, habla y de atención racional y social de la salud mental, como parte del aporte conceptual de la concepción neurológica y antropológica de Hegel<sup>13</sup>. Una formación y educación infantil y juvenil con atención a la ahora llamada "neurodiversidad"<sup>14</sup> es una continuación concreta de la filosofía del espíritu subjetivo de Hegel, así como la formación cultural en general, como fin en sí mismo, y no solo como medio para la inserción en los mercados de trabajo capitalistas<sup>15</sup>.

El que se tematice una "facultad poética" que produce "representaciones distintas de las originales", en magnitud, cualidad u orden, puede acusar una interpretación particular de la arquitectónica kantiana; en lugar de la exposición sobre los juicios de gusto aparecen unos trazos sobre el proceso artístico: "Partes constitutivas de una sensación, separarlas o unir las – Pintores", "[l]a facultad de la imaginación, ya sea arbitrariamente o bajo la dirección del entendimiento y la razón" (HEGEL, 1989a, p. 179); ecos de este trabajo alrededor de la imaginación poética, a

---

<sup>13</sup>Acostumbrar o regresar al "loco" o enfermo mental a la vida social y su círculo de representaciones compartidas es parte fundamental de la concepción hegeliana sobre la locura y su reconocimiento a los aportes de Pinel a la psicopatología: "Este tratamiento humano, esto es, un tratamiento tanto benevolente como racional (Pinel merece el mayor reconocimiento por los méritos que ha contraído a este respecto) supone que el enfermo es racional y tiene ahí el asidero firme por el cual el tratamiento prende en el enfermo, del mismo modo que en lo corporal el asidero es la vitalidad que en cuanto tal contiene salud todavía" (HEGEL, 2008, p. 463).

<sup>14</sup> Véase: SHER y GIBSON, 2023, para un repaso histórico de la figura de Sukhareva y su contribución al estudio de la cognición infantil y la pedagogía del autismo.

<sup>15</sup> Véase: FERREIRO, 2020.

partir de los primeros pasos de la sensibilidad se encuentran todavía en la enciclopedia gimnasial de Nürnberg en la sección sobre la psicología:

El poetizar no es una imitación de la naturaleza. La poesía es en su sentido superior verdadera como la realidad universal. El poeta es un espíritu profundo, que ve a través de la sustancia, que también tiene a otro en sí, pero esta sustancia no viene a su consciencia [...]. Por ello es el poeta un visionario. (HEGEL, 1986a, p. 51)

En general, los trabajos posteriores en Jena apuntan a la generación de una teoría sobre el arte como actividad colectiva e histórica, como en la *Fenomenología*, donde la consciencia del artista se entrelaza con procesos históricos y sociales. Se podría decir que el tema de la conducción de la imaginación artística por el entendimiento y la razón de estas notas, se convierte en la teoría general de la cognición humana y de la génesis histórica de los medios de producción y las formas del arte de la filosofía del espíritu de la *Enciclopedia*.

La confianza o desconfianza en la razón, y la continuación o rechazo del concepto en guiño a Kant es un sello en el idealismo alemán en Fichte, los primeros y segundos Schelling y Hegel, los románticos, etc. Igualmente en el siglo XX y hasta nuestros días se presentan frentes de crítica o defensa de un concepto de razón, ya sea como conducción moral ante el mundo, como orientación consciente de acuerdo a fines colectivos, o como salvaguarda mínima de la vida; las notas psicológico-antropológicas de Berna concluyen con una interesante y curiosa defensa del proyecto kantiano y un posible atisbo de la tesis de habilitación de Jena sobre la contradicción como signo de lo verdadero<sup>16</sup>: "Qué concepto no tiene algo contradictorio para la razón especulativa, no obstante es solamente problemático para ella, no se puede probar; pero igualmente son nulas las objeciones contra la libertad y la existencia (*Dasein*) de un ser necesario" (HEGEL, 1989a, p. 192). La dialéctica de la libertad y la necesidad lleva en el viejo Hegel al desarrollo de la lógica especulativa en Nürnberg, a la exposición crítica de la sociedad capitalista de la

---

<sup>16</sup> "La contradicción es la regla de lo verdadero, la no contradicción, de lo falso" (HEGEL, 2009, p. 140).

filosofía del derecho, y al estudio de la historia del arte como parte de la formación del ser humano a partir de su propia actividad.

En Jena, los esbozos de sistema<sup>17</sup> manifiestan ya un argumento completo alrededor del proceso de conocimiento, e igualmente mayor cercanía con las maneras y contenidos de la *Fenomenología* y de la *Enciclopedia*. La reflexión sobre el sistema nervioso se conserva en la filosofía de la naturaleza y se dejan los detalles de la sensación humana para la antropología; en el curso de 1804/05 se lee:

En este proceso de la sensación o del proceso *teorético* se vuelve el nervio lo dominante, así como en el organismo interior, mismo que está diferenciado del exterior; el lado de la diferencia es la sangre, y el concepto absoluto obtiene su formación plena, así es el nervio como lo comunicante universal, lo que subsume debajo de sí al concepto absoluto. El nervio reúne su expansión en el sistema diferenciado del cerebro y une ahí su totalidad como sintiente así como a la sensación como tal, igualmente el movimiento arbitrario, y se diversifica para la sensación diferenciada que se refleja en sí misma, en nervios sensoriales particulares, frente a los nervios universales del movimiento (HEGEL, 1971, p. 235).

Finalmente, en la enciclopedia gimnasial de Nürnberg se aprecia en el párrafo §129 la prehistoria del párrafo §307 de la *Enciclopedia* de Heidelberg y el §387 de las ediciones de Berlín:

El espíritu considerado para sí es considerado 1. en su *existencia natural* (*natürlichem Dasein*) y su unificación inmediata con el cuerpo orgánico y su concomitante dependencia por ello entrelazada con sus afecciones y circunstancias: antropología 2. Como apareciente, en la medida en que es como sujeto que se remite a algo otro como objeto, es el espíritu como consciencia y objeto de la *fenomenología del espíritu*, 3. como espíritu de acuerdo a las determinaciones de su actividad dentro de sí mismo, así es objeto de la *psicología*. (HEGEL, 1986a, p. 42)

---

<sup>17</sup> *Systementwürfe I, II, III*, que contienen materiales de clase de Hegel sobre lógica y metafísica y filosofía real (filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu) de los semestres 1803/04, 1804/05 y 1805/06.

Subjetivo puede ser llamado el espíritu, en la medida en que está en su *concepto*. Puesto que el concepto es la reflexión en su universalidad desde su particularización en sí, así es el espíritu subjetivo a) El espíritu inmediato, el *espíritu natural (Naturgeist)* – el objeto de la así llamada *antropología del alma* b) el espíritu como reflexión idéntica hacia sí y hacia otro, relación o particularización; - *consciencia*, el objeto de la *Fenomenología del espíritu*; c) el *espíritu que es para sí*, o el espíritu como *sujeto*; – el objeto de la de otro modo llamada *psicología*. – En el *alma* despierta la *consciencia*; el ser-consciente se coloca como *razón*; y la razón subjetiva se libera por medio de su actividad hacia la objetividad. (HEGEL, 1817, p. 309)

Las formulaciones siguientes del párrafo en la *Enciclopedia* arrancan con: “El espíritu en su idealidad, desarrollándose a sí mismo, es el espíritu como *cognoscente*” (HEGEL, 1989b, p. 292; HEGEL, 1991, p. 317). Con el comentario que se agrega al párrafo desde la segunda edición, queda resaltado el elemento “formación” y “educación” que implica la liberación de esta razón subjetiva, así como el aporte del enfoque filosófico al psicológico por considerar las expresiones del espíritu subjetivo como momentos de su “producción-de-sí-mismo-desde-sí” con lo que se vuelve “espíritu real” (HEGEL, 1989b, p. 292; HEGEL, 1991, p. 317). A final de cuentas, la consciencia, la autoconsciencia, la inteligencia y la voluntad del espíritu subjetivo llevan a las formas sociales e intersubjetivas del derecho, la moralidad y la eticidad. Un gran aporte de la concepción hegeliana sobre el alma y lo específico de la cognición humana en relación a la cognición animal, es la base materialista no atomística para la conexión del ser humano con la Naturaleza no humana, la consideración de que esta Naturaleza y los sentidos humanos son formados a lo largo de la historia por la técnica, y la tesis de lo abierto de la realidad a la actividad humana colectiva; lo que está implícito en desarrollos posteriores del pensamiento hegeliano como la ontología del ser social y la estética del realismo del viejo Lukács, la concepción de la vida y la emancipación del eros y de la sensibilidad de Marcuse y la interpretación comunista de la idea absoluta de Hegel de Lenin y Raya Dunayevskaya.

## Bibliografía

ARISTÓTELES. (1983), *Acerca del alma*, Madrid: Gredos.

BOTURINI, L. (2007), *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional*, Porrúa.

FERREIRO, R. F. (2020), *Vigotsky en el aula, Enseñanza para el desarrollo*, Miami: Alexandria Library Publishing House.

HEGEL, G.W.F. (1817), *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, zum Gebrauch seiner Vorlesungen, D. Georg Wilhelm Friedrich hegel, Professor der Philosophie an der Universität zu heidelberg*, Heidelberg: August Oswald's Universitätsbuchhandlung.

HEGEL, G.W.F. (1971), *Jenaer Systementwürfe II. Gesammelte Werke Band 7, herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann und Johann Heinrich Trede*, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1975), *Jenaer Systementwürfe I, Gesammelte Werke Band 6, herausgegeben von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle*, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1978), *Escritos de juventud*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G.W.F. (1986a), *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986b), *Jenaer Schriften 1801-1807. Werke 2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986c), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II, Werke 9*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1989a), *Frühe Schriften I. Gesammelte Werke Band 1, herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler*, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1989b), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827), Gesammelte Werke Band 19*. Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas (Hrsg.), Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1991), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2008), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza.

HEGEL, G.W.F. (2008), *Vorlesungen über die Philosophie des Subjektiven Geistes, Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825*, GW 25, 1, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (2009), *Dissertatio Philosophica De Orbitis Planetarum (Las órbitas de los planetas)*, ed. crít., trad. y notas de Gotzon Arrizabalaga, Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

HEGEL, G.W.F. (2014), *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

HUESCA, F. (2021), "Sistema nervioso y especulación: filosofía de la mente en Hegel", en: J. Balladares, Y. Elguera, F. Huesca y Z. Olvera (coords.), *Hegel, Actualidad de su Lógica y su Sistema*, Lima: Ande.

LURIA, A. (2007), "El papel del lenguaje en la formación de conexiones temporales y la regulación del comportamiento en niños normales y oligofrénicos" en: A. Luria, A. Leontiev y L. Vigotsky, *Psicología y Pedagogía*, Madrid: Akal.

MALABOU, C. (2016), "Por el reencuentro entre filosofía y neurociencias. Entrevista a Catherine Malabou", en: *Revista GPU, Psiquiatría Universitaria*, 10: 4, pp. 384-389.

SEHR, D.A., GIBSON, J.L., (2003), "Pioneering, prodigious ad perspicacious: Grunya Efimovna Sukhareva's life and contribution to conceptualising autism and schizophrenia", en: *European Child and Adolescent Psychiatry*, 2023, 32: pp. 475-490.

STEDEROTH, D. (2001), *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes*, Berlin: Akademie Verlag.

WASZEK, N. (1988), *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Netherlands: Kluwer.





# Hegel y la ecología



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-23>

Antonio Pérez Valerga

Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

[antonio.perez@uarm.pe](mailto:antonio.perez@uarm.pe)

## Resumen

En este texto abordaremos la filosofía de la naturaleza de Hegel en tres momentos. En primer lugar, expondremos su crítica a la concepción kantiana de la vida y de la teleología. Luego veremos el desarrollo de los conceptos efectivamente desplegados en "La filosofía de la naturaleza" para mostrar cómo intenta Hegel superar efectivamente la posición de Kant y las contrapuestas concepciones mecanicistas y vitalistas que estaban en conflicto en su tiempo. Tercero y por último probaremos la efectividad de esta progresión categorial frente a tres posiciones contemporáneas: la ecología profunda, la hipótesis Gaia y la autopoiesis.

Hablar de Hegel y la ecología parece problemático, en dos sentidos principales. El primero, porque es un anacronismo: la ecología como tal no existe sino hasta bastante después que él y la grave crisis ecológica que vivimos actualmente no podía ser prevista en el siglo XIX ni por las mentes más críticas de la modernidad, entre las que por cierto se encuentra la de nuestro autor.

Una segunda dificultad, esta vez más de fondo, consiste en que el texto en el que Hegel trata el tema de la naturaleza en general, "La filosofía de la naturaleza", segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1986b) está entre sus escritos más polémicos y de hecho criticados por los filósofos posteriores, aunque, como argumentaremos, debido a una mala comprensión de sus objetivos. Se lo ha interpretado, en efecto, como una propuesta alternativa a la física de Newton lo que, a la vista de los logros de esta última, no puede ser nada menos que absurdo.

Sin embargo, estudios más recientes de "La filosofía de la naturaleza" permiten un acercamiento más matizado y, nos parece, más correcto, empezando por la

monumental traducción al inglés de *Hegel's Philosophy of Nature*, de M. J. Petry (1970) y sus trabajos de interpretación en los años 1970, así como en los más recientes estudios, como el importante trabajo de Wendell Kisner, *Ecological ethics and living subjectivity in Hegel's logic* (2014). En estos y otros textos se destaca el carácter sistemático, es decir, dialéctico de la filosofía de la naturaleza de Hegel y su valor crítico para medir inclusive posiciones contemporáneas como la ecología profunda de Arne Naess (1989), la hipótesis Gaia de James Lovelock (1985) y la autopoiesis de Humberto Maturana y Francisco Varela (2003).

Así, convencidos de la pertinencia de las reflexiones hegelianas para nuestro tiempo de crisis, abordaremos su filosofía de la naturaleza en tres momentos.

En primer lugar, expondremos la crítica de Hegel a la concepción kantiana de la vida y de la teleología. Luego veremos el desarrollo de los conceptos efectivamente desplegados en "La filosofía de la naturaleza", concentrándonos en su tercera división, "Física orgánica" (1986b), para mostrar cómo intenta Hegel superar efectivamente la posición de Kant y las contrapuestas concepciones mecanicistas y vitalistas que estaban en conflicto en su tiempo. Tercero y, por último, probaremos la efectividad de esta progresión categorial frente a las posiciones contemporáneas antes citadas: la ecología profunda, la hipótesis Gaia y la autopoiesis.

## 1. Hegel contra Kant

Kant es, sin duda, el punto de partida obligatorio para entender la concepción biológica de Hegel, quien reconoce el valor de la introducción, por parte de Kant, de la metodología de las nacientes ciencias biológicas para el estudio de las ciencias humanas en varios aspectos, de los cuales citamos los siguientes: a nivel metodológico o como principio de explicación; epistemológicamente según el tipo de conocimiento que produce; a nivel metafísico por la relación entre naturaleza y libertad; antropológicamente por su concepción de la naturaleza humana; y, finalmente, porque posibilita una nueva comprensión de la evolución histórica de la especie humana y de la naturaleza en general (COHEN, 2009, p. 14).

Pero esta valoración positiva queda matizada por tres observaciones críticas: primero, que los importantes desarrollos que realiza Kant sobre todo en la tercera

crítica —la *Crítica del juicio* (1791)— son efectuados desde el juicio reflexionante y valen solo heurísticamente, es decir, como una guía para la investigación y no tienen un sentido ontológico. Segundo, que la progresión conceptual en Kant está hecha, según Hegel, de manera arbitraria y no permite, por consiguiente, diferenciar entre los niveles de complejidad que, de hecho, encontramos en la naturaleza. En tercer lugar —algo especialmente relevante para la investigación contemporánea de la biología—, Hegel, a diferencia de Kant, desliga la subjetividad de la conciencia y la relaciona más bien con un poder de discriminación que no es puramente mecánico, sino diferenciado para cada ser vivo, empezando por la célula misma.

Respecto al primer punto (los otros dos los abordaremos en la siguiente parte), encontramos en Kant una explicación de la vida a partir de tres características de los seres vivos. Si bien Kant toma como ejemplo un árbol, lo que dice vale para vegetales y animales en general: los seres vivos se producen a sí mismos, por lo menos en cierto sentido, al nivel del individuo, de sus partes y de la especie (generación, conservación y reproducción, respectivamente). Además, esta autoproducción determina una organización mutua entre las partes y el todo en la que ambos pueden ser juzgados recíproca y simultáneamente como causa y efecto. En este respecto, Kant habla de un “propósito interno” o de una causalidad inmanente, a diferenciar de una explicación de la naturaleza a partir de propósitos externos, rechazada por el nuevo tipo de explicación mecánica a partir del siglo XVI, rechazo concisamente expuesto por Spinoza en el apéndice del libro I de su *Ética* (2000, pp. 67-73). En Kant esta explicación científica de la naturaleza se resume en la (re)introducción de la teleología en la explicación de los seres vivos, que no podrían ser explicados por causas puramente mecánicas, es decir, según el modelo de la ciencia física moderna.

Hegel lo dice de esta manera: “Uno de los más grandes servicios de Kant a la filosofía consiste en la distinción que ha establecido entre propósito *externo* e *interno*; con el último ha introducido el concepto de *vida*, la *Idea*” (1986a, p. 440)<sup>1</sup>. De esta manera, continúa Hegel, Kant se acerca, sin desarrollarlo del todo, al concepto de lo “universal concreto” (1986a, p. 443), concepto que podemos considerar como uno de los principales aportes de Hegel a la filosofía.

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones son del autor, APV. Cursivas de Hegel.

Sin embargo, si bien Hegel está de acuerdo básicamente con las reflexiones kantianas, critica desde muy temprano su acercamiento por ser puramente metodológico y no propiamente ontológico. Para Kant, como dijimos al comienzo de este capítulo, la teleología sólo tendría un valor metodológico, heurístico o regulativo para nuestro entendimiento, que no tendría más remedio que suponer un propósito o intención en la producción de los seres vivos cuando quiere explicarlos, sin tener, sin embargo, una confirmación en los datos sensibles de los que disponemos. Kant nos dice, en efecto, que el concepto de un fin natural no es un concepto constitutivo (u ontológico), sino puramente reflexivo o regulativo necesario para “que, según una lejana analogía con nuestra causalidad por fines en general, conduzca la investigación sobre objetos de esa especie” (1977, p. 330)<sup>2</sup>.

Por consiguiente, nos explica Kant, en la antinomia del juicio reflexionante de la tercera crítica (1977, pp. 342-345)<sup>3</sup>, la contradicción que encontramos entre una explicación mecánica y otra teleológica se debe a que nuestro entendimiento es solamente discursivo, como dice Kant, o finito, como diría Hegel, y no podemos descartar que un entendimiento intuitivo (o infinito) pudiera comprender todo el universo de manera puramente mecánica, sin recurrir a causas finales —sin recurrir a la teleología—. Es decir, la antinomia sería puramente psicológica, humana.

Un entendimiento infinito o divino, en efecto, nos dice Kant, poseería una intuición intelectual, es decir, produciría el objeto mismo o tendría la intuición directa del todo y, por eso, poseería el conocimiento de sus partes integrantes sin intermediación de ningún concepto. Nuestro entendimiento, en cambio, es discursivo y procede desde un concepto universal bajo el cual subsume las características particulares e individuales de lo que recibe a través de la sensación, recorriéndolas una por una y luego sintetizándolas en un único concepto, como indica Kant en la deducción de las categorías de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

Pero eso no nos obliga a pensar que la explicación teleológica es la única posible y, de hecho, Kant insiste en que además de la explicación de los organismos

---

<sup>2</sup> *Akademie Ausgabe* (en adelante AA; 5:375; # 65); a esta “lejana analogía” pertenece también la anteriormente citada entre subjetividad y conciencia.

<sup>3</sup> AA (5:387; # 70).

como producto de una intención o propósito queda abierta una explicación puramente mecánica.

## 2. Hegel y la teleología

Como indica Dahlstrom (1998, pp. 167-188), Hegel, tanto en su temprana correspondencia con Hölderlin y Schelling como en su ensayo sobre la Diferencia (1801), pero sobre todo en *Creer y saber* (1802), aprueba el hecho de que Kant haya sabido dar cuenta de la vida orgánica al interior de la crítica del juicio teleológico, pues de esa manera articula la identidad especulativa del universal y del particular, de lo actual y lo posible, del sujeto y el objeto (DAHLSTROM, 1998, p. 173). Pero lo critica por no haber querido reconocer que esto implica la posibilidad de un entendimiento intuitivo o, lo que es lo mismo, que el organismo mismo es la "razón real" y el "supremo principio de la naturaleza" (DAHLSTROM, 1998, p. 173).

En la *Enciclopedia*, en efecto, Hegel afirma que su propia filosofía puede explicarse como la comprensión del propósito interno en tanto este último es el correlato del entendimiento intuitivo, que supera las oposiciones del entendimiento finito y no procede por subsunción sintética sino a través del desarrollo, o mejor, de la concretización del singular según una lógica o necesidad inmanente (1986b, pp. 139-142)<sup>4</sup>.

Esto le permite a Hegel concebir a la naturaleza, en tanto avanza desde la pura materia inerte hasta los organismos vivos, como un proceso dirigido desde dentro, por decirlo así, por la Idea o el Concepto, que no sería puramente espiritual sino algo real y existente, incorporado literalmente en el mundo natural. Como dice Alison Stone, "a medida que la naturaleza avanza hacia formas de la materia cada vez más sistemáticamente organizadas e integradas, esa materia está cada vez más dominada por el concepto" (2015, p. 100).

Así, para volver sobre la aparente contradicción entre una explicación mecanicista y otra vitalista de los seres vivos, el acercamiento dialéctico de Hegel le permite mostrar que la categoría "vida" no es algo simplemente añadido a un

---

<sup>4</sup> *Enzyklopädie* (§§ 55-58).

mecanismo previamente existente, sino que surge de sus mismas contradicciones inmanentes; al mismo tiempo, la vida no representa un estadio nuevo e independiente del mecanismo, sino que el mecanismo permanece en el ser vivo como una subdeterminación suya, que acompaña necesariamente a la vida pero no la define.

Un texto del comienzo de la "Filosofía de la naturaleza" subraya ese proceso, que empieza con la geometría, continúa con los sistemas estelares y concluye en los cuerpos orgánicos:

Debido a que cada punto parece ser completamente independiente de cualquier otro, la ausencia de concepto reina en la naturaleza [...] Sol, planetas, cometas, elementos, plantas, animales existen para sí mismos, aislados. El sol es otro individuo respecto a la Tierra, unidos solo por la gravedad común a ambos. Recién con la vida llega la subjetividad, como contraria al ser exterior uno al otro; corazón, hígado, ojos no son individuos independientes y extraída del cuerpo se pudre la mano. El cuerpo orgánico es todavía lo múltiple, exterior cada parte a la otra; pero cada unidad se conserva solo en el sujeto y el concepto existe como el poder de cada miembro. (HEGEL, 1986b, p. 29)<sup>5</sup>

Siguiendo esta idea, en "Filosofía de la naturaleza" Hegel muestra, en su primera parte, llamada "Mecánica", la progresión de las formas naturales desde el espacio, el tiempo y la materia hasta el movimiento; luego, en "Física", estudia los cuerpos desde la luz y el aire y sus propiedades como el peso, el sonido, el magnetismo y la electricidad hasta llegar a los procesos químicos; y concluye en su tercera parte con lo que él llama "física orgánica", donde estudia finalmente los cuerpos orgánicos y nos deja en el umbral de la filosofía del espíritu, que empieza en el momento en el que las determinaciones mecánicas, químicas y orgánicas se hacen explícitas como un universal para el ser vivo mismo, en el ser humano.

Ahora bien, aunque es indudable el carácter especulativo de esta filosofía de la naturaleza, eso no quiere decir que Hegel la desarrolle independientemente de los datos empíricos. Es por eso que no debemos entender la filosofía de la naturaleza de Hegel como una mera continuación de la *Lógica*, desarrollando sus conceptos

---

<sup>5</sup> *Enzyklopädie* § 248, Zusatz.

directamente a partir de las contradicciones que ellos mismos contienen. De hecho, Hegel afirma explícitamente que la filosofía de la naturaleza no solamente debe "estar de acuerdo con nuestro conocimiento empírico de la naturaleza, sino que el origen y la formación de la filosofía de la naturaleza presupone y está condicionada por la física empírica" (1986b, p. 15)<sup>6</sup>. Hegel, en efecto, se mantiene a igual distancia de un puro empirismo que se limita a observar los hechos (si esto fuera posible) y de la pura deducción *a priori* desde los conceptos puros del entendimiento, pues, en este último caso, es la naturaleza misma la que desmiente los conceptos bajo los cuales se la quiere reducir.

La naturaleza está más bien caracterizada por Hegel como pura exterioridad y su comprensión está claramente diferenciada de la progresión autogenerada del pensamiento conceptual que Hegel describe en la *Lógica*. Es por eso mismo que produce lo inesperado, la novedad radical que desafía constantemente las expectativas de claridad y sistematicidad del pensamiento. Pero, por otro lado, al mismo tiempo que es la condición del desarrollo de formas cada vez más complejas e independientes de lo físico, esa exterioridad amenaza sin cesar un retroceso a formas anteriores y, en último término, inertes de la materia, destruyendo la misma libertad que ha hecho posible (FURLOTTE, 2018, p. 34).

La vida, en cambio, es definida por Hegel precisamente como el universal (concreto) que remodela continuamente sus partes materiales para revelarse en ellas:

La totalidad real del cuerpo, en tanto que el proceso infinito que determina la individualidad hacia la particularidad o finitud y también la niega y regresa a sí misma, en tanto que al final del proceso vuelve al comienzo, es por ello una elevación en la primera idealidad de la naturaleza [...]. La idea ha llegado con esto a la existencia, primero a lo inmediato, a la vida. (HEGEL, 1986b, p. 337)<sup>7</sup>

Con esto aparece también por primera vez el sujeto, afirma Hegel, pues en la vida, en tanto unión de los opuestos, miembros particulares u órganos aparecen

---

<sup>6</sup> *Enzyklopädie* § 246, Zusatz.

<sup>7</sup> *Enzyklopädie* (§ 337).

como "momentos transitorios de un único sujeto" (1986b, p. 337)<sup>8</sup>. Es necesario observar, sin embargo, que Hegel no entiende la subjetividad como una propiedad exclusiva de los seres racionales. Gambarotto e Illeteratti, al mismo tiempo que destacan la continuidad entre Kant y Hegel respecto a la necesidad de una explicación teleológica de los seres vivos, subrayan que "Hegel separa la noción de propósito de la idea de 'intención consciente', considerándola en cambio como una propiedad intrínseca a la organización biológica misma" (2020, p. 6).

De esta manera, esos autores destacan la actualidad de las concepciones teleológicas de Kant y Hegel para los estudios de biología. Especialmente llamativa, por otro lado, es la crítica a posiciones como la de Richard Dawkins (1976) para quien los genes determinan completamente el desarrollo de los seres vivos, reduciendo así al organismo a un simple medio que se limita a permitir la interacción entre los genes y el medio ambiente. En contra de esto se apoyan en los desarrollos realizados por autores como S. J. Gould y R. Lewontin (1979), a los que habría que añadir los grandes y pioneros aportes de Hans Jonas (1966). Lejos de un determinismo genético, en efecto, los citados autores consideran imprescindible considerar a los seres vivos como "inteligentes", es decir, capaces de discriminar entre los elementos de su medio ambiente que sirven para su desarrollo y los que lo impiden. Es en ese sentido que todos los seres vivos, desde la célula más simple, tienen una capacidad cognitiva que no tiene, sin embargo, ninguna relación con la autoconciencia propia de los seres humanos.

### 3. Hegel contemporáneo

Así como en el siglo XVIII kantiano la naciente biología se enfrentaba a dos posiciones extremas: la generación aleatoria de la vida a partir de relaciones puramente mecánicas, por un lado, contra el llamado preformismo, por el otro, en el siglo XIX en el que vive Hegel la discusión enfrenta al mecanicismo contra el vitalismo.

---

<sup>8</sup> *Enzyklopädie* (§ 337).



Ambas posiciones resultan insatisfactorias para Hegel, como había sucedido antes con Kant. El mecanicismo corresponde a lo que Kant había llamado "generación equívoca", pero el preformismo desapareció como teoría científica y fue reemplazado por el vitalismo, que añade al puro mecanismo físico, aunque sin explicar cómo, una "fuerza vital" que organizaría, desde fuera, los elementos de por sí inertes del organismo, incorporándolos en una unidad viva. En este contexto, W. Kisner expone con acierto los peligros que quiere evitar la posición hegeliana: por un lado, se debe evitar concebir los diferentes miembros de un organismo como absolutamente independientes uno del otro, pues esto impediría entender cómo terminan estando juntos en una unidad. Pero, por otro lado, debe evitarse también diluir las partes en el todo, pues entonces no serían sino una apariencia o ilusión (2014, p. 113).

No podemos entrar aquí en el detalle de la propuesta de Kisner, que se remonta a la concepción medieval de la hipóstasis y, antes todavía, a la voz media griega, ya en desuso en la época de Platón. Dice Kisner: "Todo el desarrollo de la *Lógica* puede ser visto como un movimiento medial en el cual ninguna substancia, sujeto o ser se asume antes que se desarrolle el movimiento mismo" (2014, p. 32). Y más adelante, resumiendo el contenido de la *Lógica*, nos explica:

En la *Ciencia de la lógica* Hegel lleva a cabo un examen crítico de la categoría de mecanismo [...]. Este desarrollo nos lleva a través de la caída del mecanismo [al] "quimismo" [...]. El quimismo a su vez revela sus propias contradicciones que hacen necesario un concepto de propósito [*purposiveness*] o "teleología". Finalmente, en la medida en que esta última es concebida como "propósito externo" [...] mantiene todavía un residuo de determinación mecánica y, por consiguiente, no expresa adecuadamente el propósito. Cuando un propósito tal es completamente expresado, es vida. (2014, p. 56)

Esto es importante, pues una explicación de este tipo, no sólo metodológica como en Kant, sino propiamente ontológica nos permite evaluar diferentes posiciones ecológicas contemporáneas que, aunque sugerentes y muchas veces

hasta fascinantes, carecen de una base teórica sólida y pueden, por consiguiente, ser víctimas de críticas que las debilitan.

Empezando por la ecología profunda de Arne Naess y sus seguidores, si bien permiten una muy necesaria crítica del antropocentrismo, al poner como principio valorativo la vida en general y no la vida humana, puede caer en el extremo opuesto, el biocentrismo, que nos dejaría sin armas intelectuales para oponernos, por ejemplo, al llamado terrorismo ecológico o, menos extremista, a la desorientación respecto al valor de una vida humana frente a cualquier otra forma de vida, desde microbios hasta plagas que nos amenazan. Además, se ven obligados a defender su posición desde la adjudicación de un "valor intrínseco" a la vida en general, enfrentándose así a posiciones como la de G. E. Moore (2009), que niegan tal posibilidad. Por último, en búsqueda de un apoyo teórico para sus teorías, los partidarios de la ecología profunda acuden a pensadores de muy diversa envergadura, desde un Spinoza, como hace el mismo Arne Naess, pasando por las teorías de científicos como Fritjof Capra (2014) o como Humberto Maturana y Francisco Varela (2003), pero también con el budismo y otras filosofías orientales —y hasta con los movimientos *new age*—.

En lo que respecta, en segundo lugar, a la fascinante hipótesis Gaia de James Lovelock (1985), sus problemas son de otro tipo, pues es una teoría científica que, en base a datos, recogidos con rigor, de la manera como el planeta Tierra ha mantenido condiciones favorables a la vida desde hace milenios, concluye, tal vez apresuradamente, que Gaia es un ser vivo y que, por eso, debemos respetar la naturaleza en general que tan trabajosamente permite que nosotros mismos encontremos un medio ambiente en el que podemos vivir. Desde Hegel (1986b, p. 342ss.), sin embargo, basta prestar atención a la primera parte de su "Filosofía de la naturaleza", "La organización terrestre [La naturaleza geológica]", para darse cuenta de que no podemos adjudicar vida a la Tierra, que sería solamente el "esqueleto" y el medio en el que, por procesos físicos y químicos, se mantienen las condiciones para la aparición y conservación de la vida. Además, la derivación categorial realizada en la filosofía de la naturaleza de Hegel no necesita combatir el antropocentrismo con un igualmente peligroso biocentrismo o ecocentrismo, pues es capaz de adjudicar valor intrínseco a la naturaleza sin por eso desconocer el ámbito irreductible de los derechos y deberes propiamente humanos.

En la teoría de la autopoiesis, por último, son sobre todo la identidad y la explicación mecanicista los dos problemas que no quedan del todo claros y que desde Hegel pueden ser superados siguiendo una explicación ontológica más que solamente epistemológica o fenomenológica.

A ese respecto dicen los autores Maturana y Varela:

Pensamos que la conservación de la identidad y la invariancia de las relaciones definitorias de las unidades vivientes están en la base de toda posible transformación ontogenética y evolutiva de los sistemas biológicos, y nos proponemos explorar esto en detalle. De modo que nuestro propósito es: comprender la organización de los sistemas vivos en relación con su carácter de unidades [...]. Nuestro enfoque será mecanicista: no se aducirán fuerzas ni principios que no se encuentren en el universo físico. (MATURANA & VARELA, 2003, p. 65)

Y un poco más adelante aclaran:

Nosotros sostenemos que los sistemas vivos son máquinas; al hacerlo, estamos apuntando a varias nociones que debieran ponerse en claro. Primero, implicamos un criterio no-animista que debería ser innecesario comentar mayormente. Segundo, estamos subrayando que a un sistema vivo lo define su organización y, por lo tanto, que es posible explicarlo como se explica cualquiera organización, vale decir, en términos de relaciones, no de propiedades de los componentes. Por último, señalamos el dinamismo ostensible en los sistemas vivos connotado por la palabra *máquina*. (MATURANA & VARELA, 2003, p. 66)

Respecto a estas afirmaciones, la concepción hegeliana permite diferenciar entre la unidad, la relación y el maquinismo como determinaciones previas a la vida que, sin desaparecer, no la definen.

Además, especialmente pertinente aquí es la distinción que hace Hegel en su *Lógica* entre la lógica de la esencia y la lógica del concepto. Maturana y Varela (2002), en efecto, como señala Kisner (2014, p. 225), parecen no haber pensado a fondo su propia derivación conceptual y, por consiguiente, han asumido las determinaciones

esencialistas que privilegian la relación sobre los componentes singulares por lo que, de esa manera, pierden de vista que los seres vivos no vuelven idénticos a sí mismos luego de su relación con el exterior sino que, de acuerdo con la automediación propia del concepto, se mantienen a sí mismos convirtiéndose en otro: el sí mismo al que retornan no es ya la misma determinación y su movimiento se asemeja más a una espiral que a un círculo.

En resumen, entonces, la estricta derivación de las categorías que Hegel realiza tanto en su *Lógica* como en su "Filosofía de la naturaleza" nos permite un acercamiento filosófico a la naturaleza que está al mismo tiempo bien fundamentado biológicamente. Con ello, hace posible una relación ética con ella que no está, sin embargo, subordinada a una totalidad que desconozca la especificidad del mundo humano y evita, al mismo tiempo, el peligro opuesto, un indeseable antropocentrismo: reconoce, en efecto, un valor intrínseco a la naturaleza, pero también el valor irreductible de la vida y de las instituciones propiamente humanas.

Una explicación más completa de todo esto, sin embargo, sobrepasa los límites de este ensayo y debemos dejarla para otra ocasión.

## Bibliografía

CAPRA, F. y LUISI, P. (2014), *The system view of life*, Cambridge: Cambridge University Press.

COHEN, A. (2009), *Kant and the human sciences. Biology, anthropology and history*, London: Palgrave Macmillan.

DAHLSTROM, D. O. (1998), "Hegel's appropriation of Kant's account of teleology in nature", en: S. Houlgate, *Hegel and the philosophy of nature*, New York: New York University, pp. 167-188.

DAWKINS, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press.

FURLOTTE, W. (2018), *The problem of nature in Hegel's final system*, Edinburgh: University of Edinburgh.

GAMBAROTTO, A. e ILLETERATTI, L. (2020), "Hegel's philosophy of biology", en: *Hegel Bulletin*, doi:10.1017/hgl.2020.21.

GOULD S. J. y LEWONTIN, R. (1979), "The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm", en: *Proceedings of the Royal Society of London*, 205, pp. 581-598.

HEGEL, G.W.F. (1986a [1816]), *Werke 5. Wissenschaft der Logik, Die subjektive Logik*, Frankfurt: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1986b [1830]), *Werke 9. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Frankfurt: Suhrkamp.

JONAS, H. (1966), *The Phenomenon of Life*, New York: Harper & Row.

KANT, I. (1977), *Crítica del juicio*, Madrid: Espasa Calpe.

KISNER, W. (2014), *Ecological ethics and living subjectivity in Hegel's logic*, London: Palgrave Macmillan.

LOVELOCK, J. (1985), *Gaia, Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Barcelona: Orbis.

MATURANA, H. y VARELA, F. (2003), *De máquinas y seres vivos*, Lumen.

MOORE, G. E. (2009), *El concepto de valor intrínseco*, Madrid: Universidad Complutense.

NAESS, A. (1989) [1976], *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge: Cambridge University Press.

PETRY, M. J. (1970), *Hegel's philosophy of nature*, London: Routledge.

SPINOZA, B. (2000), *Ética*, Madrid: Trotta.

STONE, A. (2015), "Philosophy of nature", en: M. Baur, *G. W. F. Hegel. Key concepts*, London: Routledge, pp. 91-102.



# Formation (*Bildung*), Philosophy and Ethics at School, from the Perspective of Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-24>

Mijail Mendoza Escalante

Independent scholar

[mijailmendozaescalante@gmail.com](mailto:mijailmendozaescalante@gmail.com)

## Abstract

The concept of *Bildung* (Formation) in Hegel denotes a process of self-elevation of the human being from his primary condition as well as a specific kind of knowledge in the educational system that should make this process possible. This knowledge covers the classics of Greek and Latin thought. However, the tool that must carry it out is philosophy, and especially ethics. This is a consistent development of the very concept of *Bildung*. Therefore, the teaching of ethics should begin from early childhood, at the preschool and school stage. This requirement becomes a *conditio sine qua non* for the achievement of the state of full freedom<sup>1</sup>.

## 1. Introduction

The concept of *Bildung* (Formation) has been an outstanding contribution of Hegel in relation to education and projects consequences of great magnitude on it, which, examined in their totality, can lead to a substantial rethinking of what is usually focused on education today, that is, the very *content* of education. Not only of education at the high school, but, and perhaps in a more urgent way because it is essential, of the *content* of education in schools and, even, in kindergartens.

Even when delineated in a general way, typical of the approach on a philosophical level, the concept of *Bildung* in Hegel's systematics suggests fruitful ideas that can lead to further concrete developments. The approximation to its specific identification, its contents and the consequences that this originates in

---

<sup>1</sup> The author is very grateful to Mr. Frank Douglas for his language corrections of this text.

current standard study programs, are questions that are tried to be resolved in an approximate way from the systematic work of Hegel.

A salient contribution of Hegel in this regard is his approach to the teaching of philosophy in the *Gymnasium*, that is, in the higher phase of school education in Germany, such as the high school, between the ages of 12 and 18, before starting the university. Formulation highly suggestive insofar as philosophy does not consist only in the apprehension of a certain body of knowledge, but also and at the same time, in a "peculiar way of thinking", of reasoning and, finally, of acting. A way of thinking that should become a daily *habit* of the way of being of the individual.

Thus, in a more comprehensive way, it would be said that philosophy constitutes a *way of life*. However, habits as such and, in particular, those that concern the *way of being* of the individual take root from childhood. Therefore, the question arises as to whether that interesting proposal by Hegel can now provide the foundations to formulate the teaching of *philosophy to children* and specially, *ethics to children*.

The thesis that I will put forward is the following: the consequent development of Hegel's idea about "*Bildung*", *formation*, leads to a radicalization of the place that philosophical education occupies and, in particular, ethics in the child's education, in the educational system in general. This radicalization entails that the start of this formation must take place much earlier, that is, at school and preschool. But it also leads to a substantial modification of the magnitude or presence that philosophy, especially ethics, should have in the general framework of the subjects that make part of those educational levels.

## **2. Formation (*Bildung*) as a process**

Formation is the process of conformation, development, elevation of the human being, from his primary natural condition, going through a station of *estrangement* or denial of that primary condition, until reaching a state of identification with the objective, with the universal, with the rational. This last state is that of full realization



of freedom. Of the conformation of life according to universal postulates, rationally determined<sup>2</sup>.

Therefore, according to Hegel, there are two *states of human beings*. The first is where human beings hold a primary original natural condition. The second is where, on the contrary, he gets the objective, the universal. Only in order to clarify the ideas put forward, the first will be here named as *the original or natural state*, whereas the second as *the state of full freedom*.

*Original state* is described as the realm “no free of feelings and impulses”, of “instinctive” “reaction”, of “immediate feelings” (HEGEL, 1998, p. 105), of “immediacy of desire”, sensualism, “arbitrarily of pleasure” (HEGEL, 1820, p. 333), the state of “*natural being*”, “*natural self*”, of “*originally determined nature*” (HEGEL, 1807, p. 143). All these treats can be redirected to concepts as *sensations, emotions and feelings*. The human being *reacts* before external stimuli, demonstrating some of those, without thinking about the *ground* and the *consequences* of his action. Between stimulus and reaction, *reason* has no place.

*State of full freedom* is the realm of the objective, the universal, which is achieved by him through *reason*. We can link this state to the existence of these components at least: *normative orders, reason, reasonableness, critical thinking*. *Normative orders* include values, principles and rules derived from *human or fundamental rights, Rule of Law and democracy*, as well as, among others, norms about social conventions and guidelines on healthy food or health care. It means that a *cultivated (gebildete) person* that has achieved the *state of full freedom* behaves assuming these norms as his own *ethical norms* for each action. Each behavior departs from a determination based on *reason*, the choices and behaviors are *reasonableness*, not originated on mere demands of sensuality, pleasure and desire. Finally, the exercise of freedom is deeply full precisely because the “cultivated” bases each choice and decision on a *critical and self-critical thinking*.

---

<sup>2</sup> The material of Hegel I used here is: HEGEL, 1807; HEGEL, 1820, pp. 289-386; and HEGEL, 1998. For understanding the concept of Bildung, its extent and implications, I took into account these contributions: SANDKAULEN, 2014, pp. 430-438; SANDKAULEN, 2015, pp. 11-27; SANDKAULEN, 2022, pp. 135-156; NORDENBO, 2002, pp. 341-352; STOJANOV, 2018, pp. 593-607; GUTIÉRREZ, 1967, pp. 21-34; COLÓN, 2003, pp. 111-129.

Therefore, *Formation* is a process by which the individual accomplishes the conditions (emotionals, cognitives) that enable him to exercise freedom completely and authentically. It's about a process of *maturity* and *wisdom*.

It does not necessarily mean that an adult has reached that state while the child or youth has not yet. Adulthood does not mean maturity or "cultivated" human being ("*gebildeter Mensch*", in German). It should be like this, but it usually isn't. In fact, most adults do not even reach this condition. Otherwise, there would not be as many problems between human beings as history and the present dramatically reports us.

The condition of maturity or of "cultivated" human being, as outcome of his *formation*, is probably a state that only *few people* completely reach. Even those few don't always keep this condition in daily life because of the weakness of the very *human condition*. On the other hand, within the group of people who mostly do not reach the state of maturity or full freedom, probably only a few exemplary behaviors of full freedom, "wisdom" and "maturity" are observed, as surely as history and the present fortunately inform us about them.

Thereby, just a *minority* achieves the *state of full freedom*, whereas that the *majority* belongs to and stays in the *original state* of human condition. This statement is grounded on an intuitive approach to the present and to history itself. The state of full freedom entails the people behave according to the universal and the objective, to normative standards (principles and rules) derived from and based on *reason*. Therefore the behaviors that embody respect to human rights, *Rule of Law* norms, democracy, wisdom, reasonableness, moral integrity, within human interactions, would be the *rule*. But it is not the case, on the contrary these behaviors are the *exception*. Otherwise, there would not be so many problems caused by the mere lack of reason and maturity such as military invasions, wars, pollution, corruption, thefts, crimes in general, violence against women and children, discrimination, interpersonal conflicts, family conflicts and so on.

### 3. Formation (*Bildung*) and "way of being" of the individual

Hegel's formation can be divided into two aspects: the *formation of the way of being* and the *formation outside the way of being*. The first concerns constitutive

aspects of the very way of being of the individual, which identify substantial traits of his character and, according to which, he develops his vital itinerary, his journey through life and, finally, are those that determine his own *way of life (Lebensform)*.

The *non-constitutive formation of the way of being* is defined by exclusion and denotes a stage of cognitive development that, if reached, *contributes* to the full realization, to the expansion of the individual, but that *does not constitute* him as such, does not define him in the traits that make up their nature, their way of being.

In order to understand the formation of the way of being, it is necessary to describe what is meant by this concept. The *way of being* denotes the set of those attributes, essential, radical, profound characteristics that each human being presents and that give them their own and different configuration. These are the traits that define him in his most radical identity. Such are the following: *psychological condition, moral condition, spiritual condition* and *condition of judgment*.

Now, each of these conditions can represent two opposite states in the vital process of the human being. A *positive* one, where the formation of the individual was successful. Another *negative*, where this did not take place. The first is the one that corresponds to that of the individual who reached the *state of full freedom, of complete emancipation*, located at the level of the objective and universal. The second belongs to those who did not reach that state and stagnated in the *original state of the human condition*, and remains at the level of the subjective and particular.

Taking into account these two *states*, we would have two possibilities of human being in each condition with deeply opposite attributes: psychological condition: *emotional maturity* and *emotional childishness*; moral condition: *moral integrity* and *moral misery*; spiritual condition: *spiritual fullness* and *sensualism*; and, finally, condition of judgment: *autonomy* and *alienation*.

According to the above, the individual who reaches his state of full freedom, of emancipation, has the following attributes: he is emotionally mature, morally right, spiritually complete and has an autonomous critical judgment. In the antipodal of this, there is the individual who presents, on the contrary, a condition of emotional childishness, moral misery, sensualism and a state of alienation.

Certainly, these are abstractions with a strictly analytical purpose, since we could find in reality people who hold both conditions of the state of emancipation as

well as conditions of the original state. And even, moments of the same person in one or another condition in the course of their lives, since the table presented does not necessarily represent a linearly ascending course of life, but, rather, a course of ascents and descents.

The *non-constitutive formation of the way of being* is made up of features alien to the way of being and denotes the cognitive development of certain areas of knowledge that contributes to full realization. It would seem that its development is not necessary for the determination of the way of being. The fact that the individual develops, is informed or has competence in this area, does not mean that he has reached a state of full freedom. It might be a erudite person, ostentatious with encyclopedic information, with refined aesthetic education, but who presents some deficient human condition such as emotional childishness, moral misery or sensualism, typical of the original state of the individual.

Now, the dichotomy of the Hegelian concept of formation in *constitutive formation of the way of being* and *non-constitutive formation of the way of being* leads to the following thesis: the state of full emancipation is reached if and only if the aforementioned conditions of being have been developed. The constitutive formation of the way of being. The Hegelian formation must be understood in this specific sense. This understanding of formation (*Bildung*) makes it possible to identify the concrete, specific features that make up this process and, at the same time, is useful to determine whether or not such a process has taken place in a person or to assess an educational system or a society. In this sense, its usefulness is identification and assessment.

#### **4. Formation as a *content*, as part of educational system**

The formation, the *Bildung* for Hegel, this process of emancipation of the human being from his original condition, is not spontaneous or natural, rather it requires a preparedness. Human preparation has to be carried out through his formation, his

*Bildung, by the educational system.* Education is the tool by which the human being must achieve the state of full freedom<sup>3</sup>.

The concept of *Bildung* is here related to a *specific set of knowledge*, with a part of that whole that represents the set covered by the educational system. This set will now be integrated into the totality or total set of subjects that must be taught in the educational system. Here are the *formation subjects*, the *formation* content of the educational system as opposed to the merely *instructive subjects*. As a set of knowledge here, *formation* denotes a *content*, rather than a *process* as the concept described above. Therefore *formation* means both a *process* and a *content*, a set of knowledge.

Now, Hegel has his own approach to *Bildung*; however, it would be wrong to decontextualize the meaning of that term in the timeframe and in the circumstances that make use of it. This framework is closely linked to the great educational reform proposals (Schelling, Humboldt, Herder, etc.) of that time and to a characteristic that defines them *par excellence* and that, regardless of the nuances of each one, gives them their own imprint: humanism as an indispensable compendium for the best form of development of the human being through education. In order to achieve a model of human being, a *Menschenbild*, which guides that task<sup>4</sup>.

In Hegel's conception, this humanism constitutes the *paideia* on which the formation, the *Bildung*, of the human being must be undertaken. The content or material through which this task must be carried out is precisely the Greco-Latin heritage. This heritage is the central material of study for the formation of the student in the educational system.

## 5. The teaching of philosophy in *Gymnasium* according to Hegel

Philosophy in Hegel's formulation consists of a broad system comprising various philosophical disciplines, namely: metaphysics, including ontology, logic,

---

<sup>3</sup> This idea goes across the writings of his book dedicated to pedagogy: HEGEL, 1998, specially, pp. 102-105, 127-130, 160. Also: HEGEL, 1820, § 187, p. 333. Explaining the idea: SORENSEN, pp. 73-78; BERNAL, D., 2016, pp. 1-9.

<sup>4</sup> About the relation between Hegel's idea and other philosophers of neo-humanism: NIPKOW, 1977, pp. 207-219.

morals, religion, legal philosophy, psychology, and aesthetics. Consequently, when he describes the teaching of philosophy in the *Gymnasium*, he is including all these disciplines, although distributed progressively according to their complexity<sup>5</sup>.

One aspect to be taken into account is that the recipients of philosophical formation are pubertal and adolescents over 12 years of age. Hegel does not think of teaching philosophy to school children, the *Grundschule*, much less to kindergarten children at all.

The Hegelian model is fundamentally oriented towards the teaching of specific contents in the field of philosophy, but it seems to me that the emphasis is centered on the knowledge of the classics, not so much on philosophical reasoning, or specifically, on ethical reasoning. That of the good life (*life's form*), or the development of critical thinking. There is, of course, an indirect effect through the proposal of the study of the Greek and Latin classics, but not an emphasis on philosophical and ethical reasoning. He emphasizes in his approach in general that the characteristic of philosophical knowledge is speculative knowledge. In summary, the Hegelian idea of teaching philosophy is linked to a fundamentally theoretical subject or, if preferred, to a predominantly theoretical approach.

Faced with this finding, we have that, on the contrary, a good part of philosophical disciplines have a manifest and central object in the daily course of life itself. Obviously, the understanding of the problems, issues and dilemmas that it raises are understood, in their exact dimension, when the theoretical instruments that these disciplines provide are available. But, this does not exclude the fact that they are real problems, which arise in the daily life of the individual in general and, of the child, in particular.

This perception changes, alters, the relationship between philosophy and education, both in terms of thematic and methodological aspects. The themes of the subjects or courses that are part of philosophy and that must be taught at School should focus on problems related to the usual, daily life of children or problems that occur in their social environment. The theoretical elements of the philosophical

---

<sup>5</sup> It is exposed in: HEGEL, 1998, pp. 101-109, 133-154. See also GINZO, 1998, pp. 59-68; PINEDA, 2012, pp. 142-158.

disciplines, for their part, provide the conceptual instruments to understand the problem and, in particular, to reach a solution or take a position on it.

The interest in the object of study that can cause a problem, a topic, is a determining factor to arouse the child's attention. Philosophical formation should be oriented towards the provision of theoretical resources, concepts, rules that are useful in the child's daily life and, thus, that are relevant to him. The opposite, a theoretical approach of the child to philosophy, will fail because here there is no link between it and the reality of the child's environment, ultimately between philosophy and the child's life.

In the methodological aspect, the maieutics must displace the magisterial method. The teacher has here the Socratic role of motivating and directing the debate carried out by the students in class. The magisterial "moments" are reserved for the provision of the theoretical resources necessary to address the issue under discussion.

## **6. Teaching philosophy to children, *formation* and *way of being***

Formation is linked to the concept of humanization, perfection, achievement, construction, elevation of our originally human condition. Certainly, it is not arithmetic, geography or the natural sciences, which makes this progressive process of cultivation possible; but rather the knowledge of philosophy, in particular, of ethics and the development of critical autonomous judgment regarding the project of life and self-care, the development of the spiritual dimension of the human being.

Formation in its strictest sense consists of the development of character, personality, and finally, the way of being a human being. The consequence of the way of being is the way of thinking and, even more importantly, the behavior of the individual in his interrelation with others. From such a perspective, not every component of the philosophy that Hegel understands as part of the formation is useful to achieve this purpose. It is therefore necessary to identify what these components are.

For this purpose, the concept described above of *constitutive formation of the way of being* is useful. Formation demands preparation in *matters* or *courses* that

enable the cultivation or development of *emotional, moral, spiritual conditions* and *conditions of judgment*, with the purpose of enabling the evolution from the person's *original state* towards the *state of full emancipation*.

Accordingly, I consider that the subjects that would make this task possible would be the following: *emotional formation, ethical formation, spiritual formation* and, finally, *formation of critical autonomous judgment*. It is these four areas that would constitute the subjects that would make formation possible and that must be integrated as the golden components of the study programs of the educational system. Behold, in these matters, the integration between *Formation, Bildung*, and the educational system.

Note that with the sole exception of *emotional formation*, linked rather to psychology, the last three consist in very philosophical disciplines. The course of formation of the autonomous and critical judgment includes, among other aspects, logic, a propaedeutic to this matter, without whose knowledge, the formation in the rest of the constitutive conditions of being would be impossible.

Here is the convergence between philosophy and *Bildung*, between philosophy and formation, in the educational system. In other words, philosophy is the discipline that the educational system must provide to reach the state of full emancipation, of the objective and universal.

The subjects or courses that have been listed as part of the formation constitute a unit, so I consider that all of them, together, should be taught from early childhood, that is, from 3 or 4 years old in kindergarten and in school. The unit that I mention designates the close link between each of them, with the consequence that the exclusion of some would end up affecting the formation system itself.

The ground or fundamental pillar of formation is the emotional formation. Graphically formulated, I would say that without this, there is not any real possibility for the formation in the rest of the child's *conditions*. Cultivating the emotional condition is the one that makes possible *emotional maturity*, that is, a state where emotional self-control or regulation as a whole has already achieved and therefore will be free from the primitive, primary instinctive reactions of a human being like that one who has not still been cultivated in this realm. An appropriate emotional development is *conditio sine qua non* for the proper state of the rest of the individual



way of being's constitutive conditions. Only an equable, calm, emotional well-balanced, person is able to develop those conditions.

Just to mention an example. An emotionally mature person doesn't react angrily in a situation that stimulates, but rather acts, behaves calmly and without aggressiveness. It means that he has regulated, controlled, his primitive instinct. On the other hand, under these circumstances the person has behaved by completely keeping the moral principle of respecting the person's integrity from which the difficult situation arose. This shows us his moral condition, his *moral integrity* or *moral soundness*.

According to the aforementioned, the teaching of philosophy to children must include three subjects: ethical formation, spiritual formation and formation in autonomous and critical judgment. I have to focus on ethical formation.

## 7. Teaching ethics to children

According to Hegel, "direct instruction about moral concepts and principles" is an essential part of teaching (HEGEL, 1998, p. 102). Only through "ethical formation" or learning of "moral concepts and principles" can the full emancipation be achieved, the full development of human freedom, the self-elevation of the person *from* spontaneous individuality to the realm of the universal, the liberation of the individual from his pristine and sensually conditioned condition, towards the level of normatively conceptualized or justified behavior (HEGEL, 1998, pp. 104-105), of morally anchored determinations, the realm of the "ethicality" (*Sittlichkeit*) of society.

From this perspective, the moment of beginning or percussion of this process is the child's experience of *estrangement*, so that later, through ethical formation at school, the "second birth of the child" takes place, its transformation into an "independent person", autonomous (HEGEL, 1827, p. 428).

Thereby, the teaching of ethics make possible the *Formation*, the *Bildung* of human beings. Without ethics there is no *Bildung*. Hegel's proposal thus provides the foundation, the philosophical reason why "ethical formation", should be taught to children. Ethics for children is *conditio sine qua non* of *Bildung*.

Hegel considers that moral formation must begin early in the life of the human being, in childhood. Indeed, he asserts that, in the face of the prejudice of the modern illustration of not introducing the person early in the “concepts and moral principles”, the “ethical concepts can be understood, in accordance with their age, *by the child* [emphasis added], by the boy and by the young” (HEGEL, 1998, pp. 103-104). He considers that if the person were to be expected to be older and, thus, be able to understand ethical concepts, few would reach this goal, because “it would be the very lack of *ethical reflection* that would delay the formation of this perceptive capacity as well as that of *ethical sentiment*” (HEGEL, 1998, p. 104).

The premise that moral education should begin early in the life of the human being, in childhood, certainly goes against the current of what people usually understand and what is presupposed in the educational system: ethics as a subject reserved for teenagers who are in the higher levels of High School or the *Gymnasium* (in Germany) or, even, in College or in the general studies already at university, that is, from the age of 13 or more, to put an approximate average term.

However, this assertion can seem as contradictory to Hegel's idea of teaching philosophy in the *Gymnasium*, that is to say, to pubescent and teenagers older than 12 years old. Even more so when he asserted later in his life that the hours for philosophy should be reduced in the *Gymnasium* and that the appropriate place for teaching this subject should be the university because of its speculative nature.

Therefore, there are two possibilities for understanding Hegel's thought: Either there is a contradiction in Hegel's own thought or there is not, if one assumes the thesis according to which philosophy should be taught only to young people over 12 years of age with the exception of ethics. That is, that moral concepts and principles should be taught to the youngest children. Both interpretations of Hegel's thought are possible.

Despite this ambiguity, the idea of teaching philosophy from early childhood derives from the Hegelian concept of *Bildung* itself, as its *coherent development*. Indeed, the formation, the education of moral condition, spiritual condition and condition of judgment should start early in the course of human life. The regulation and the control of sensations, emotions and feelings depends essentially on the development of *habits*, which become later *customs*. That is especially important

when it is about development of *skills* that concern daily behavior, to a quotidian way of being (emotional maturity, moral integrity, spiritual fulfillment and critical thinking). According to developmental psychology, in general, habits that deeply *take root* in human beings are those which are practiced from early childhood until puberty.

A further argument that leads us in the same direction is another idea of Hegel. He affirms that the school becomes an "ethical state" in the life of children, since their *moral education* takes place in this space of interaction between students and between students and teachers (HEGEL, 1998, p. 105). A *moral community* where students learn to behave *morally* through daily trial and error learning. And this experience takes place both in school and in preschool.

On the other hand, the *internalization* of values, principles and rules, the *normative standards* as a whole, should also begin early because they are the set that regulates and constraints pure and instinctive behavior. However, these "regulations" and "restrictions" here are not *external factors of behavior*, but postulates assumed or *internalized as their own*, since those knowledge and skills were internalized through their learning and cultivation from childhood. This happens precisely because normative standards have become a constitutive part of children's *way of being*, of their *way of life*. This would be different if the "internalization" of normative standards took place after this age.

The normative standards' internalization by children is more feasible than by pubescents and teenagers because their character *development* starts *from early age*, across different steps. Children's capacity of *making their own* patterns of behavior –good or bad– around them is highly sensible and perceptible. It is about a condition that no longer exists after this age to the same extent at least.

Due to this reason, developmental psychology has formulated several contributions for the sake of *moral education of children*, which should begin from early childhood and not belatedly from puberty or adolescence, that is, just after 10 or 11 years old. Therefore, if children are *cultivated* through moral education in preschool centers and schools, then they are totally able to achieve the *state of full freedom* in their lives. On the contrary, if moral education begins later, then surely children will not be able to do it to the same extent or never even will be able to do it.

Thereby, the *Bildung*, the *Formation* concerning the moral condition, to the moral self of human beings, should start early.

An important aspect of moral behavior is very present in early childhood: *moral sensitivity* or, also called, *ethical sensitivity*. Moral sensitivity is the capacity to identify a certain situation as morally relevant, which awakes the perception as a convergence of duties or norms and requires from her/him a reaction. The situation affects, touches and impacts on her/him emotionally<sup>6</sup>.

This dimension of the child's personality is present early in life. Although moral behavior entails other components, I consider that moral sensitivity plays the leading role in it. But this capacity for perception must be fostered at preschool and school. The more *cultivated* the moral sensitivity of the child, the greater the probability that he will perform moral actions. If children's moral sensitivity is *cultivated* in kindergarten and schools, then the soundness, consistency and coherence of *moral action* will be ensured.

This will not occur to the same extent if this education is carried out late after puberty, since the feasibility of shaping and encouraging moral sensitivity is less likely, given that pubescents and teenagers have already been "formed" or "deformed" in its main traits by the influence of behavior patterns and the cultural environment that surrounds them.

Childhood actually includes the life period before the age of 11 or 12, where puberty already takes place in transit to adolescence. Consequently, when, in line with Hegel, I formulate the idea of teaching philosophy, especially ethics, to children, it is about infants included in this age range, from 3 or 4 years of age, in the nursery school, up to 10 or 11 years.

From this perspective, although moral formation should begin in childhood, this does not mean at all that this process ends at school, high school or university. On the contrary, the vital course becomes a process whereby the exact meaning of the concepts, principles and moral rules, in all their complexity, is gradually understood in greater depth, by seeing them "reflected through continuously renewed examples", "through experience". These concepts, "consolidated in youth", represent a "treasure"

---

<sup>6</sup> I based this assertion on different researches: NARVAEZ & REST, 1995, pp. 385-391. NARVAEZ & BOCK, 2014, pp. 142-143.

that “continues to take root and grow” (HEGEL, 1998, pp. 104). In short, ethical formation begins in childhood but develops throughout life, as a constant process of moral condition, in ascending or progressive direction<sup>7</sup>.

In Hegel’s proposal we can recognize three components of ethical education: *ethical judgment*, *moral sensitivity* and *moral action*. He did not put forward this analytic separation at all in the teaching of ethics, but it seems to show us the elements that are very present in his thinking on the matter<sup>8</sup>.

Indeed. As to the first one, Hegel’s proposal highlights the substantive function of theoretical formation in ethics. He considers that for this purpose moral development should not be left solely to the student’s good will, to his good will, to his good disposition, to his “natural development of good from the heart” and from example (HEGEL, 1998, pp. 103). On the contrary, this implies the realization of an active intervention on the part of the student, of work, of configuration by himself, through the school and the Kindergarten. Through this theoretical formative process in ethics. According to Hegel for an “ethical action” a “formal formation” is definitively needed (HEGEL, 1998, p. 104).

All this considered, it is not clear the exact content of this aspect of ethical education in Hegel’s view. However, he asserts that the study material to be used for ethical formation is the “study of the Ancients” (HEGEL, 1998, p. 148). Hegel claims the essential function of the Greeks and Latins for the cultivation of children and teenagers who attend educational centers. This assertion is very interesting and very worthy even more in the present. All this Greco-Latin baggage certainly has a narrative and poetic form, but its content is essentially philosophical and specially ethical. These are the great human dilemmas concerning ethics, the pursuit of happiness and the care of the soul. On the other hand, this background includes the most successful contributions of Western civilization in philosophical matters: from the pre-Socratics, through Socrates, Plato, Aristotle, Epicurus, among others, to the outstanding presence of Stoics already in the Latin era.

---

<sup>7</sup> On the teaching of ethics from the concept of Hegel’s *Bildung*, see also: SAEVEROT, 2010, pp. 9-13.

<sup>8</sup> I take here the suggestion of four components theory proposed by James Rest. See: NARVAEZ & REST, 1995, pp. 385-391. NARVAEZ & BOCK, 2014, pp. 142-143.

It does not mean at all that the sources of the ethical study should be only the aforementioned philosophical literature. We should also take into account the best contemporary children's literature as well as movies, theater, picture books, and storyteller sessions.

On the other hand, whether the approach to ethical education should embrace moral reasoning or not, according to the explanation above, Hegel seems to prefer a theoretical approach. However it's necessary to highlight that an opposite approach would be more appropriate for children. According to this, *moral reasoning* is at the foreground in teaching philosophy or ethics to children. In fact, this subject is currently taught in accordance with this perspective<sup>9</sup>.

As to *moral sensitivity*, it is another component that also appears important in Hegel's thought. He takes into account the purpose of ethical formation is not only the theoretical knowledge, but also to achieve "solidity in the *representation of the spirit* (emphasis added)", that is, the consolidation in a consistent and unbreakable *disposition of character*, of the way of being of the child, of his moral condition, of his "moral feeling". In short, it is about the achievement of his moral integrity. For this reason, in order to reach this goal, Hegel asserts, moral concepts "must be inculcated early" (HEGEL, 1998, p. 104).

Finally, the *moral action* must take place precisely in the school, since the children must behave according to the norms, so that they carry out the "practice of the social virtues". That is why Hegel considers the school as the "ethical stage" (HEGEL, 1998, pp. 105-106), the school community, the space where children *interact* with each other, where they interact with teachers. Therefore, the space where they should learn to behave well, to perform *moral actions*. Thus, *ethical education* does not end only in cultivating moral sensitivity and moral reasoning, but embraces also the *moral action*. The final reason for teaching ethics.

Hegel requires an atmosphere of freedom in the teaching of ethics. At school, students must obey and observe the normative disciplinary order. But, beyond this, they have freedom. In this sense, the student community should not be considered as "an assembly of servants, nor should they have the physiognomy and the way of

---

<sup>9</sup> This is the important movement lead by Mathew Lipmann. See: LIPMAN, 1988, pp. 29-43, 73-84.

proceeding of these" (HEGEL, 1998, p. 107). It is about an "education for autonomy" for the child, where he may decide at his own discretion.

## Bibliography

- BERNAL, D. (2016), "El concepto de Bildung en Hegel y su incidencia en la educación", pp. 3-9. Retrieved October, 2022, from: <https://fh.mdp.edu.ar/encuentros/index.php/jie/3jie/paper/download/1360/692>
- COLÓN LEÓN, V. (2003), "Formación (Bildung) e ilustración (Aufklärung) en la 'Introducción' a la Fenomenología del Espíritu de Hegel", en: *Diálogos*, 81, p. 111-129. Retrieved October, 2022, from: [https://www.academia.edu/17562256/Formaci%C3%B3n\\_Bildung\\_e\\_Ilustraci%C3%B3n\\_Aufkl%C3%A4rung\\_en\\_la\\_Introducci%C3%B3n\\_a\\_la\\_Fenomenolog%C3%ADa\\_de\\_L\\_esp%C3%ADritu\\_de\\_Hegel](https://www.academia.edu/17562256/Formaci%C3%B3n_Bildung_e_Ilustraci%C3%B3n_Aufkl%C3%A4rung_en_la_Introducci%C3%B3n_a_la_Fenomenolog%C3%ADa_de_L_esp%C3%ADritu_de_Hegel)
- GINZO, A. (1998), "Hegel y el problema de la educación", en: Hegel, G.W.F., *Escritos pedagógicos*, México D.F.: FCE, pp. 7-69.
- GUTIÉRREZ ZULOAGA, I. (1967), "El concepto de 'Bildung' en el proceso ideológico de los escritos hegelianos", in: *Revista Española de Pedagogía*, XXV, N.º 97, pp. 21-34. Retrieved October, 2022, from: <https://revistadepedagogia.org/wp-content/uploads/2018/05/2-El-Concepto-de-%C2%ABildung%C2%BB-en-el-Proceso-Ideologico.pdf>
- HEGEL, G.W.F. (1807), *Fenomenología del Espíritu*, Madrid: Gredos, 2010.
- HEGEL, G.W.F. (1820), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart: Reclam, 2002.
- HEGEL, G.W.F. (1827), *Enciklopedie der philosophischen Wissenschaften*. Berlin: Verlag von L. Heimann, 1870.
- HEGEL, G.W.F. (1998), *Escritos pedagógicos*, México D.F.: FCE.
- HURTADO BLANDÓN, A.F. (2017), "El imperativo ético de la formación (*Bildung*) en los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel", in: *Ratio Iuris*, Vol. 12, N.º 24, pp. 319-342. Retrieved October, 2022, from: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6748988.pdf>
- LIPMAN, M. (1988), *Philosophy goes to school*, Philadelphia: Temple University Press.
- MOYA, A. (2019), "*Bildung* y formación de lo universal en el pensamiento hegeliano", en: *Temps d'Educació*, 56, pp. 79-94. Visited in October, 2022. Retrieved October,

2022, from:

<https://www.raco.cat/index.php/TempsEducacio/article/download/360523/452511>

NARVAEZ, D. & REST, J. (1995), "Four components in acting morally", en: *Moral Development: An Introduction*, Allyn & Bacon, pp. 385-400. Retrieved October, 2022, from:

[https://www.researchgate.net/publication/313099978\\_The\\_four\\_components\\_of\\_acting\\_morally\\_Moral\\_behavior\\_and\\_moral\\_development\\_An\\_introduction/link/6075c2b8299bf1f56d55e854/download](https://www.researchgate.net/publication/313099978_The_four_components_of_acting_morally_Moral_behavior_and_moral_development_An_introduction/link/6075c2b8299bf1f56d55e854/download)

NARVAEZ, D. & BOCK, T. (2014), "Developing ethical expertise and moral personalities", en: Nucci, L., Narvaez, D. and Krettenauer, T. (eds.), *Handbook of moral and character education*, New York and London: Routledge, pp. 140-158.

NIPKOW, K. E. (1977), "Bildung und Entfremdung. Überlegungen zur Rekonstruktion der Bildungstheorie", in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 14. Beiheft, pp. 205-229.

Retrieved October, 2022, from:

[https://www.pedocs.de/volltexte/2021/23188/pdf/Nipkow\\_1977\\_Bildung\\_und\\_Entfremdung.pdf](https://www.pedocs.de/volltexte/2021/23188/pdf/Nipkow_1977_Bildung_und_Entfremdung.pdf)

NORDENBO, S. E. (2002), "*Bildung* and the Thinking of *Bildung*", in: *Journal of Philosophy of Education*, Vol. 36, N.º 3, pp. 341-352. Retrieved October, 2022, from: [http://armytage.net/updata/Nordenbo%20Bildung%20and%20the%20Thinking%20f%20Bildung\\_1.pdf](http://armytage.net/updata/Nordenbo%20Bildung%20and%20the%20Thinking%20f%20Bildung_1.pdf)

PEÑA-ZERPA, C. A. (2012), "De Alemania a Latinoamérica: revisiones respecto a la *Bildung* y *Bildungsroman*", en: *Revista de Educación y Desarrollo*, 20, pp. 53-59.

Retrieved October, 2022, from:

[https://www.cucs.udg.mx/revistas/edu\\_desarrollo/anteriores/20/020\\_Pena.pdf](https://www.cucs.udg.mx/revistas/edu_desarrollo/anteriores/20/020_Pena.pdf)

PINEDA RIVERA, D.A. (2012), "Hegel: sobre la enseñanza de la filosofía", en: *Universitas Philosophica*, 59, Año 29, pp. 139-159. Retrieved October, 2022, from: <http://www.scielo.org.co/pdf/unph/v29n59/v29n59a09.pdf>

SAEVEROT, H. (2010), "*Bildung*, God and the Ethical School", pp. 1-15. Retrieved October, 2022, from: <https://pesa.org.au/images/papers/2010-papers/pesa-2010-paper-17.pdf>

SANDKAULEN, B. (2014), "Bildung bei Hegel - Entfremdung oder Versöhnung?", en: *Hegel gegen Hegel, Hegel-Jahrbuch*, pp. 430-438.

SANDKAULEN, B. (2015), "Hegels Konzept(e) der Bildung", en: Hoffmann, T. S. (Ed.), *Grundbegriffe des Praktischen*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2. Edition, pp. 11-27.



SANDKAULEN, B. (2022), "Actualidad de la concepción hegeliana de 'cultura' (Bildung)", en: Giusti, M. (Ed.) *Actualidad del Pensamiento de Hegel*. Barcelona, Herder Editorial, pp. 135-156.

SORENSEN, A. (2015), "*Bildung* in Hegel's *Phenomenology*. Acute Alienation and Education", en: *Actas I Congreso Internacional de la Red española de Filosofía*, Vol. IX, pp. 63-30. Retrieved October, 2022, from: [https://redfilosofia.es/congreso/wp-content/uploads/sites/4/2015/06/7.OK\\_.aso@edu.au\\_.dk\\_.pdf](https://redfilosofia.es/congreso/wp-content/uploads/sites/4/2015/06/7.OK_.aso@edu.au_.dk_.pdf)

SOPÓ, A. M. (2007), "El concepto hegeliano de formación. Una aproximación", en: *Revista Logos*, N.º 12, pp. 39-47. Retrieved October, 2022, from: <https://www.redalyc.org/pdf/954/95401204.pdf>

STOJANOV, K. (2018), "*Bildung* as Formation of Mindedness in Hegel's Philosophy", en: *Philosophy of Education*, pp. 593-607. Retrieved October, 2022, from: <https://educationjournal.web.illinois.edu/ojs/index.php/pes/article/download/218/157/>



# La gran *Lógica* de Hegel y la filosofía del lenguaje



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-25>

*Heinrich Helberg Chávez*

*Universidad Nacional de la Amazonía Peruana*

[hhelberg@hotmail.com](mailto:hhelberg@hotmail.com)

## **Abstract**

El presente texto propone algunas reflexiones sobre la relación de la filosofía del lenguaje que se encuentra en el sistema de Hegel, particularmente en la *Ciencia de la Lógica*, con la naturaleza del lenguaje tal como es entendida en la tradición filosófica moderna y contemporánea.

Cuando se habla de la lógica de Hegel en relación con la filosofía de lenguaje se espera que se toque alguno de los temas de fricción que han dominado la discusión académica desde los años 70' en infinitud de congresos y coloquios. En primer lugar, la imposibilidad del diálogo privado, del pensamiento que se piensa a sí mismo, del *cogito me cogitare*, porque como demuestra Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas* (2001) un lenguaje requiere de un cuerpo social que lo sostenga, dado que las reglas para ser reglas, tienen que ser consensuadas, públicas y controlables. Y este es un problema lógico, porque reglas que son privadas, en las que una consciencia juzga sus experiencias por sí misma, pues es juez y parte y lo que identifica como lo mismo, como todo es privado, no tiene control ni garantía, y sin eso no hay diferencia entre "con control" y "sin control" y reglas incontrolables no son reglas.

Luego el hecho que Erich Heller (1959) considera que el conjunto de la obra de Wittgenstein es la prueba que los *conceptos puros* no existen. Yo pienso que Wittgenstein, especialmente en *Sobre la certeza*, logra meter las reglas del lenguaje, es decir los patrones lógicos dentro del mismo lenguaje cotidiano, haciendo depender solo del uso qué aspecto sale a relucir, si el uso cotidiano o el uso como patrón lógico, sin perder la distinción. Podemos usar "los gatos tienen cola", que es un juicio

práctico para describir la experiencia o como norma para definir cómo son los gatos. Solo el juicio común puede ser verdadero o falso, la norma no.

Y el tercer tema es la gran metáfora de la interiorización de todo lo mental, por lo que todas las explicaciones que funcionan como criterio público de lo que percibimos, sentimos, pensamos o imaginamos se transportan a un lugar llamado la mente, en el que se guardan como actividades de una vida interior, accesible solo a la consciencia, que se convierte en el problema más duro de resolver para las ciencias (HELBERG, 2007).

Y esta metáfora juega un rol principal en la filosofía de Hegel. Así E. Coseriu (1962) descubre en la "pequeña Lógica", la de la *Enciclopedia*, cómo Hegel introduce "el signo" con la función de interiorizar el mundo. Y eso hace parecer que los significados son algo interno, mental, y no una jugada del lenguaje que nos permite encontrar equivalentes de unas palabras con otras, un recurso gramatical que funciona, pero solo cuando los significados se dejan explicar con palabras. Explicar el significado es un recurso válido, pero circular y de uso limitado.

Sin embargo, hay casos en que explicar significados no aplica: el dolor no se deja explicar con palabras, sino que hay que hacer la experiencia, y lo mismo sucede con los colores, olores, sabores y muchas otras nociones, incluyendo el espacio y el tiempo y la causalidad, que parecen ser las más fundamentales, en las que la misma experiencia es aquello de lo que hablamos. Y que, por eso, nos introducen de niños de manera práctica a su uso haciendo experiencias o usando de experiencias-modelo, no con explicaciones ni definiciones. Se trata de introducciones prácticas.

Y eso nos lleva al tema de que la lógica del lenguaje cotidiano es práctica. Porque como dice Wittgenstein: "seguir una regla es una práctica" (WITTGENSTEIN, 2001, §202), y ese es el primer centro gravitacional de su filosofía. El otro es que la confianza está puesta en el lenguaje cotidiano, no en la ciencia y tampoco en la lógica o en las matemáticas. No porque no podamos equivocarnos, sino porque es lo único que tenemos, en el que nos introducen desde que nacemos, y las aspiraciones de la filosofía, las religiones, la magia y las ciencias de constituir formas de vida propias, como la del lenguaje cotidiano, parecen insensatas y fuera de lugar.

Que tales discursos pueden ser influyentes es cierto, pero de allí a que haya una forma de vida filosófica, de sabio o de santo, hay una larga distancia. Y esta es

una decisión filosófica, que yo aprecio como revolucionaria, más revolucionaria que cualquier otra, porque devuelve las decisiones a dónde deben estar: al lenguaje cotidiano y a la persona común —con su lógica práctica.

Cuando por el 2011 tuve el primer atisbo de la lógica práctica que aquí presento, supe de inmediato que tenía como prueba todo lo que había adelantado la filosofía de lenguaje, con la descripción del conocimiento y las habilidades que tienen los hablantes del lenguaje cotidiano para hablar, que siguen una lógica práctica, con un rango de aplicaciones inmenso y que depende de una infinitud de motivos, a diferencia del uso de la razón, como se la entiende en el pensamiento occidental, que supone un interés cognitivo y que se actúe en base al conocimiento y con raciocinios explícitos, que sí son parte de nuestras habilidades y nuestro lenguaje, pero que no aplican siempre, puesto que hay muchísimas más ocasiones en las que simplemente reaccionamos o actuamos por lo establecido en la cultura sin dar o tener razones para lo que hacemos o actuamos. Lo que no quiere decir que en esos casos seamos irracionales, porque las razones, tanto prácticas como teóricas están implícitas en lo que hacemos.

Caí en cuenta de la existencia de *la lógica práctica* porque un dirigente indígena del pueblo amazónico kandozi de la Amazonía norte del Perú, me increpó una vez en público que se les enseñara con su lógica de aprendizaje, porque estaban "hartos de que se les explique con teorías", y él mismo calificó su modo de aprendizaje como "práctico" y que yo en ese momento asocié a enseñar con ejemplos y no con teorías y explicaciones. Y solo después me di cuenta de todo lo que abarcaba esa lógica práctica.

Y lo que me llamó la atención es que alguien rechazara el conocimiento explícito y prefiriera una introducción práctica con conocimientos implícitos, porque la decisión por los conocimientos generales y explícitos es antigua en la cultura occidental, viene desde Aristóteles y nos parece espontánea y necesaria, pero como se ve no tiene necesidad, sino que es una decisión que delata una preferencia cultural y que otros pueblos tomaron la decisión en el sentido inverso y obviamente eso afecta su pensamiento y su forma de vida.

Con Wittgenstein cuando hablamos de una *práctica*, hablamos de un modelo social, de la socio-habilidad humana y cómo funciona, no de la praxis como

aplicación de la teoría, que es como se la entiende en la tradición de pensamiento occidental. Y este modelo de interacciones lo encontramos en otros campos de la experiencia.

Porque esta es la lógica por la que unos particulares interactúan e influyen en otros particulares y que claro puede tratarse de seres humanos que tienen libre albedrío, actúan por fines y son creativos, pero también pueden ser simplemente seres vivos o cuerpos inertes, y en todos estos casos la interacción es práctica, sin conceptualización ni reglas explícitas, aunque varía según el tipo de interacción: la comunicación humana, el sistema de vida o la mecánica.

Y es esta lógica práctica la que nos sustenta la vida, porque las más de las veces actuamos sin explicación (racional) y la vida del sistema de Vida tiene este *modus operandi* y así opera también la lógica práctica en los cuerpos celestiales, que decimos que se mueven de acuerdo a las fórmulas matemáticas que hemos calculado, pero que, en realidad, no sabemos cómo actúan, porque no entendemos cómo funciona la fuerza de gravedad. Ni siquiera sabemos, si es una fuerza, y las fórmulas describen el comportamiento, mas no nos explican cómo es que es así, *el modus operandi* de la Naturaleza. Y entonces resulta que las fórmulas están allí como un límite al conocimiento. Sucede que si tenemos la fórmula ya no preguntamos más, como si la fórmula fuera la explicación, igual como en la antigüedad, que las divinidades explicaban la realidad, y ya no se preguntaba el porqué de las divinidades. Una comparación inquietante que persigue Wittgenstein desde el *Tractatus* 6.371 y 6.272.

Pero lo cierto es que las fórmulas están allí en el papel, y allí son letra muerta y la Tierra se ralentiza o acelera, porque a la humanidad se le dio en gana producir un efecto invernadero, que incrementó el volumen de agua de los océanos, y ahora el efecto de la luna sobre las mareas es mayor, y entonces el planeta ajusta su velocidad a este fenómeno y así unos eventos particulares influyen en otros, de manera que así funciona el universo. No de acuerdo a las generalizaciones sin excepciones que llamamos leyes naturales o simplemente conceptos y normas generales en las ciencias sociales.

Y si los científicos tuvieran una mayor exigencia en cuanto a la veracidad de lo que dicen, y fuéramos menos cómodos y científicistas, pues debíamos haber

ajustado nuestra descripción a cómo unos particulares influyen en otros particulares, porque esa es la lógica de la Naturaleza y ese sería un conocimiento que reflejaría el suceder de las cosas, tal como se dan.

Porque la otra manera de ver las cosas, que ve que los particulares actúan *como si* hubiera esas reglas, es simbólica. Y de eso, claro, se dio cuenta Wittgenstein, quién delató, que ese era un procedimiento simbólico, impropio para un tratamiento científico (WITTGENSTEIN, 2001, §193).

Y esta, la razón práctica cotidiana tiene una dimensión ética, puesto que responde a intereses, pero esos intereses no la convierten en "interesada" y no la descalifican, porque hay que distinguir entre buenos y malos intereses y sopesar los fines e intereses. Y además esa razón práctica trabaja para el bien público, y en los pueblos originarios por la sostenibilidad socio-ambiental, que se mide por los intercambios de energía que son parte de una gestión práctica, con cuerpos de normas éticas y rituales, que sirven al propósito de la conservación. De modo que también hay un tipo de gestión práctica, que trabaja de manera holista, sin aislar variables, lo que le permite hacer predicciones bastante acertadas si se adquiere formas de percepción fina que manejan claves. Y que además desarrolla una forma de gestión con el tanteo basado en la experiencia anterior, sin aplicar reglas generales, ni recurrir a experimentos artificiales y midiendo el éxito no solo por el conocimiento de las causas, sino y sobre todo por los efectos —ya que se está midiendo la influencia de particulares sobre particulares, con todos los detalles y la complejidad que ello supone. Sobre todo, cuando se trata de organismos y del sistema de Vida. Porque en estos casos la relación causa-efecto está intermediada por la auto organización de la vida y ésta tiene un nivel de organización individual.

En el caso del lenguaje humano ese cuerpo de reglas, la llamada "máquina de reglas" que para Chomsky produce las oraciones gramaticalmente correctas es inubicable, no está en la memoria de los hablantes, ni en el cerebro ni en los genes. Todas esas son explicaciones mistificadas, porque suponen que las reglas producen el habla *de alguna manera*, pero falta esa pieza en la explicación, el cómo lo hacen, y por eso resulta que las fórmulas matemáticas en su uso científico representan el símbolo de su aplicación, están mistificadas (WITTGENSTEIN, 2001, §201, §194).

Y a esto debe haberse referido Niels Bohr cuando le dice a Albert Einstein, que todo lo que sabemos de los astros, trata solo del intelecto humano, no de la manera cómo opera la naturaleza. Pero la verdad es que hay una diferencia entre la manera cómo los humanos captamos una realidad y decimos: es esta —“y aquí está la fórmula: así la entiendo”— y el *modus operandi* de la Naturaleza, que pasa por autoajustarse usando modos mecánicos, sistémicos o prácticos, pero no por reconocer generalidades y aplicarlas. Si tuviéramos que escoger, tendríamos que decir que las fórmulas y nociones son parte del aparato cognitivo humano, no de cómo la naturaleza actúa. Y esa es la limitación de ese tipo de conocimiento teórico, que lo convierte en lo que Horkheimer y Adorno llamaron un conocimiento instrumental. Que domina la naturaleza, somete lo particular a lo general y hace que la Naturaleza esté disponible para la aplicación tecnológica, porque las fórmulas funcionan, pero eso no oculta que no entendamos cómo funcionan.

Y claro, en esto pisamos piso seguro, pues la misma física ya descubrió cómo funcionan tres de las cuatro fuerzas fundamentales, y resultó que son partículas, pero para la gravedad este tipo de explicación de cómo funciona la Naturaleza no funciona: por los resultados actuales no existe el gravitón y aun no se comprende el fenómeno de la gravedad en su integridad.

Para entender a la Naturaleza necesitamos de una hermenéutica de la Naturaleza, pero no una como hacen Gadamer y sus seguidores, que convierta a la realidad en texto, y las interpretaciones en lecturas, que esa es otra metáfora y otra trampa, sino que en su lugar descubramos cuál es la lógica de la Naturaleza, que nos describa *el modus operandi*. Por ejemplo, que nos diga cuál es el lenguaje de la fitoquímica.

En el campo de las ciencias sociales el mérito de Wittgenstein es haber descubierto que el conocimiento que tienen los hablantes es el que *produce* el uso del lenguaje, se basta a sí mismo. Y el mérito es haberse ceñido a esos conocimientos prácticos, para desde allí, hacerle una crítica al razonamiento teórico, invirtiendo la dirección de la crítica de Sócrates al lenguaje cotidiano, al sentido común y a la cultura.

Pero adentrémonos algo en cómo funciona esa lógica práctica. Lo cierto es que los hablantes hablan con las habilidades que adquirieron en su niñez cuando



entraron en interacciones sociales, y lo hicieron de forma práctica, ejercitándose en juegos e intercambios sociales, que generaron regularidades consensuadas, pero que son coincidencias prácticas: coincidimos en el uso, público y controlable, no en las reglas. Y por eso dijimos que el centro gravitacional de las anotaciones gramaticales de Wittgenstein sobre el lenguaje es ese: "seguir una regla es una praxis". Hay pues un conocimiento que se aprende haciendo, distinto del conocimiento que representa la realidad.

La complementariedad con la *Ciencia de la lógica* de G.W.F. Hegel salta a la vista, en la medida en que ambas son lógicas de contenido, que tratan de nociones, pero obviamente también es clara la diferencia, porque si bien Hegel quiere incluir al hablante cotidiano como el primer formulador de las categorías de la lógica, —eso nos dice en la Introducción— a su *Ciencia de la Lógica*, y con eso también al conocimiento práctico, el que se aprende haciendo, la forma que le da finalmente a su lógica está mucho más en deuda con el conocimiento teórico-contemplativo, y Hegel pone el inicio de su lógica en el inicio de los tiempos, siguiendo la tradición del libro del Tao, y los primeros pasos nacen de la fricción de las categorías puras del ser y la nada, de allí pasa por el suceder, que supone las categorías de la experiencia, del tiempo y el espacio para llegar a la medida y todo el ciclo de categorías que justifica la experiencia.

Pero Hegel lo hace sin rememorar nunca las unidades de sentido y las interacciones significativas pre-conceptuales. Porque si se planteara una lógica práctica pues tendría que iniciarse por el inicio real, el inicio que es parte de la experiencia humana, de cómo nos insertamos en el universo de sentido humano y construimos unidades de sentido y el mundo cotidiano en que vivimos con el proceso de socialización, de manera que nos insertamos en los usos del lenguaje sabiendo para qué y cómo se usan las palabras, pero sin tener un conocimiento objetivo de lo que hablamos. Por ejemplo, usamos las palabras para los colores, pero sin referencia alguna a las ondas electromagnéticas y distinguimos calor de frío, sin saber nada del movimiento de moléculas y nuestra noción de dolor se refiere a ciertas experiencias, pero no tiene nada que ver nervios y el cerebro.

Y en cierto momento del desarrollo del lenguaje el niño sentirá curiosidad por los mecanismos ocultos y empezará a averiguar por sí mismo qué hay detrás de la

muñeca que habla y entonces sí se convertirá en un investigador en búsqueda de conocimiento y de un conocimiento que puede validar, un conocimiento empírico. Mientras que hasta ese momento solo ha aprendido su lenguaje, y lo que ha adquirido es un conocimiento lógico-gramatical. Que justamente se basa en hacer experiencias, como la del dolor y no en la conceptualización, en las definiciones y los conocimientos que usan de un modelo para explicar de la teoría, etc.

También las nociones del tiempo y el espacio, las que nos proporciona el lenguaje, se adquieren como experiencia cotidianas entreteljadas o supuestas por otras, como esconderse detrás de la puerta o apurarse para que no nos coja la lluvia. Se adquieren sin introducir medidas y eso ocurrirá mucho más tarde y con medidas que son producto social, que se introducen por asuntos prácticos. Y como el espacio y el tiempo son medios a través de los cuales se introduce un orden en la experiencia, no son objetos, sobre los que se pueda teorizar, sino instrumentos del lenguaje.

Si en el pensamiento de Hegel están presentes estas nociones prácticas del lenguaje se diluyen o están implícitas en los conceptos que formula y el filósofo se apodera de sus temas de forma explícita, *literal*, prevalece *el trabajo del concepto*. Su pensamiento es básicamente un pensamiento escrito, lleno de auto referencias, que superan las posibilidades del lenguaje y la memoria oral; mucho menos todavía es un pensamiento interactivo de cómo hacer las cosas; mientras que ese aspecto interactivo es primordial para el pensamiento práctico: siempre hay que tener en cuenta el cómo se hace. Porque eso es lo específico del lenguaje social.

No nos dice Hegel cómo se aprende haciendo y cómo se organiza ese universo de sentidos, que es la primera semantización del mundo, y en qué se diferencia de los procesos propiamente cognitivos y no dispone de un nivel de análisis y comprensión de esos procesos de semantización, tanto de los individuales como de los de la especie, de cómo logramos incorporar ciertos contenidos al lenguaje para poder hablar de ellos y que eso requiere de habilidades, que son distintas para distintos contenidos. Que no es lo mismo reconocer colores que sonidos, por ejemplo. Y que esa incorporación puede seguir varios pasos, como distinguir el color de otras cualidades de las superficies, dar nombres a los colores básicos, distinguir objetos por el color, y luego siguen mezclar pigmentos, introducir la diferencia entre colores básicos y colores-objeto que no conforman una serie finita, incluir los colores

metálicos y las luces, que siguen reglas algo distintas y muchas otras variantes más de los usos. Y estos son los pasos que ha tenido que seguir la humanidad en su historia para apropiarse de estos contenidos, como que tiene que apropiárselos quien está aprendiendo a hablar, y esta es obviamente una tarea práctica.

Y estos procedimientos que preparan el uso práctico de las palabras hacen que este tipo de conocimiento lógico-gramatical no tenga nada de hipotético, como señala repetidas veces Wittgenstein, pero sí contribuye a la organización de la experiencia humana. Y esta forma de organizarla es autónoma, es decir, no depende básicamente de los avances de las ciencias.

Y esta apropiación de los procedimientos prácticos como se genera sentidos deja atrás a la teoría del signo, que relaciona un contenido con una expresión sonora, pero de manera simbólico-genérica, o como afirma Saussure "arbitraria", sin acertar a encontrar dónde y cómo se hace el nexo, y eso tiene que ver con los procesos de significación concretos. Pero eso solo se puede reconocer cuando se abandona la visión teórico-contemplativa.

## Bibliografía

BOHR, N. (1996), Discussion With Einstein On Epistemological Problems in Atomic Physics [1949], en: Collected Works, Volume 7.

HEGEL, G.W.F., *Die Wissenschaft der Logik*:  
<https://www.gutenberg.org/files/6729/6729-0.txt>

HEGEL, G. W. F., (1971), *Lógica*. Traducción Antonio Zozaya, Madrid: Ricardo Aguilera.

HEGEL, G. W. F. (Moldenhauer, E. y Markus Michel, K.M. editores) (1986) *Gesamte Werkausgabe mit Registerband*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

HELBERG CHÁVEZ, H. (2014), *Interkulturelle Epistemologie*, en: *CONCORDIA - International Review of Philosophy, University of Aachen*, 64.

HELBERG CHÁVEZ, H. (2017), *Conocimiento intercultural – Indicaciones metodológicas*, Lima: SUR.

HELBERG CHÁVEZ, H. (2019), *Filosofía de la experiencia*, Lima: SUR.

NEWTON, I. (1993), *Principios matemáticos de la Filosofía natural* [*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*], Barcelona: Altaya.

WITTGENSTEIN, L. (1970), *Über Gewißheit*. Editado por G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

WITTGENSTEIN, L. (2001), *Philosophische Untersuchungen. Kritisch-genetische Edition*. Herausgegeben von Joachim Schulte in Zusammenarbeit mit Heikki Nyman, Eike von Savigny und Georg Henrik von Wright, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

# Una interpretación no metafísica de la metafísica hegeliana



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-26>

Chong-Fuk Lau

The Chinese University of Hong Kong

[cflau@cuhk.edu.hk](mailto:cflau@cuhk.edu.hk)

## Resumen

El artículo esboza una interpretación no metafísica de la metafísica hegeliana, tal como se presenta en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas. En primer lugar, se centra en la Ciencia de la lógica como una teoría de categorías, que explora el movimiento del Concepto. La idea principal es interpretar la identificación de Hegel de la lógica y la metafísica como una tesis sobre la desinflación de la metafísica en lógica y semántica. La metafísica de Hegel, que podría ser mejor llamada logico-metafísica, no describe el mundo objetivo directamente. Más bien, como una teoría de segundo orden, despliega y hace transparentes los conceptos fundamentales que son necesarios para nuestra comprensión del mundo y nuestra orientación en él. Luego, el artículo aplica el enfoque no metafísico a la filosofía real de Hegel. Si la lógica pasa a ocupar el lugar de la ontología o de la *metaphysica generalis*, la filosofía real de Hegel representa un sistema comprensivo de la *metaphysica specialis*, estableciendo fundamentos conceptuales para la comprensión de varias dimensiones de la realidad, desde la naturaleza hasta el mundo ético-político, pasando por diferentes dominios culturales.

## Introducción

El sistema de Hegel, tal como se presenta en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, es, como un todo, un sistema de metafísica, pero metafísica en el particular sentido hegeliano del término. Hegel es considerado con frecuencia un metafísico dogmático que habría intentado reconstruir la metafísica tradicional supuestamente derribada por Kant. Esta visión es engañosa, cuando no simplemente

falsa. La metafísica de Hegel no es, en verdad, metafísica tradicional, sino aquello que él denomina “filosofía especulativa” (HEGEL, *Werke*, 3, p. 39). De acuerdo con Hegel, el pensamiento especulativo es el modo de pensar propio de la filosofía, la cual no se ocupa inmediatamente del mundo objetivo, sino que contempla el movimiento del concepto sobre el cual se apoya, sin embargo, el pensamiento acerca del mundo. En tanto “pensamiento del pensamiento”, la filosofía especulativa de Hegel se desarrolla como una teoría de segundo orden o una teoría metateórica que tiene como objeto los conceptos filosóficos que resultan necesarios para el pensamiento acerca del mundo (es decir, para toda teoría de primer orden acerca del mundo).

Esta posición metateórica de la metafísica hegeliana se muestra de manera particularmente clara en el énfasis que Hegel pone repetidamente en la unidad o la identidad de lógica y metafísica, la cual, sin embargo, es con frecuencia (mal)entendida como una tesis que supone una *metafísica* de la lógica a través de la interpretación de las categorías lógicas con contenido metafísico. La revolución hegeliana consiste, más bien, en entender la identidad de lógica y metafísica, al revés, como una *logificación* de la metafísica, en tanto la metafísica, comprendida como una reflexión metateórica acerca de los conceptos que son necesarios para pensar al mundo, se convierte completamente en lógica. Se trata, como Hegel subraya en el Prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la lógica*, de “la ciencia lógica, que constituye la propia metafísica o la filosofía especulativa pura”<sup>1</sup> (HEGEL, *Werke*, 5, p. 16). Sorprendentemente, la posición de acuerdo con la cual la metafísica de Hegel debe ser leída plenamente como lógica no ha sido asumida por la mayoría de hegelianos, pese a que esta es una manera mucho más natural de comprender la identificación hegeliana entre metafísica y lógica. ¡Al fin y al cabo, la obra fundamental de la metafísica hegeliana se llama *Ciencia de la lógica* y no ciencia de la *metafísica*!

La metafísica de Hegel no es, entonces, otra cosa que la ciencia lógica. Se revela así que aquel que ha comprendido mejor la posición de Hegel no es otro que su más grande rival y crítico, Schelling, quien cuestiona a la filosofía de Hegel en tanto

---

<sup>1</sup> “die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht”. Para la *Ciencia de la Lógica I*, usamos la traducción de los Mondolfo (1968) consignada en la bibliografía.

“filosofía meramente lógica y negativa” (SCHELLING, 1861, p. 157). El filósofo prosigue:

Uno no puede negarle a Hegel el mérito de haber comprendido perfectamente la naturaleza meramente lógica de aquella filosofía que buscó elaborar y a la cual prometió llevar a su figura más perfecta. Si se hubiese atendido a ello y hubiese llevado a cabo esta idea renunciando de manera más enérgica y decidida a todo lo positivo, entonces él hubiese llevado a cabo la decisiva transición a la filosofía positiva, pues lo negativo, el polo negativo, no puede nunca existir en su pureza sin exigir inmediatamente el positivo. Sin embargo, esa retirada al pensamiento puro, al concepto puro, estaba, como se puede encontrar afirmado en las primeras páginas de la Lógica de Hegel, asociada a la pretensión de acuerdo con la cual el concepto sería todo y no dejaría nada fuera suyo. (SCHELLING, 1861, pp. 126ss)

Que el concepto es todo y que la filosofía es, finalmente, meramente lógica y negativa es criticado por Schelling como la debilidad decisiva de la filosofía hegeliana, en la medida en que esta no habría alcanzado a dar el salto a la filosofía positiva sustancial. A diferencia de muchos especialistas en Hegel, yo estoy plenamente de acuerdo con el diagnóstico de Schelling según el cual la filosofía de Hegel es meramente lógica y negativa. Pero considero que la ventaja decisiva de la filosofía hegeliana yace justamente en esta oposición a Schelling. Como filosofía negativa, la metafísica lógica de Hegel ofrece, como argumentaré a continuación, un sistema verdaderamente abierto y dinámico que continúa estando vivo hasta el día de hoy y que puede resultar muy relevante.

### **La identidad de lógica y metafísica**

“La lógica coincide”, de acuerdo con Hegel, “con la metafísica, la ciencia de las cosas plasmadas en *pensamientos*, los cuales fueron tenidos por válidos para

expresar las *determinaciones esenciales* de las cosas" <sup>2</sup> (*Werke*, 8, p. 81). La metafísica es la disciplina filosófica que se ocupa de la naturaleza fundamental y la estructura de las cosas; y que desde Aristóteles es considerada la filosofía primera. Sin embargo, la primacía de la *metaphysica generalis* fue puesta constantemente en cuestión desde la modernidad. Descartes, como es sabido, otorga la primacía a las preguntas sobre teoría del conocimiento; y Kant incluso sugiere explícitamente que debería reemplazarse "el orgulloso nombre de una ontología [...] [por el] más modesto de una mera analítica del entendimiento puro"<sup>3</sup> (*KrV* A 247/B 303). Debido a que Kant considera que la metafísica tradicional no ha reflexionado a profundidad sobre las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento metafísico, intenta analizar las formas y condiciones necesarias de todo conocimiento objetivo a través de una investigación crítica de la capacidad de conocer. Kant se esforzó en mostrar los errores de la metafísica tradicional y en fundar de nuevo a la metafísica como una ciencia segura, en tanto sitúa nuestros esfuerzos metafísicos, a través de su crítica de la razón pura, sobre un fundamento sólido.

Hegel, con su filosofía especulativa, continúa la revolución kantiana de la metafísica de un modo consecuente, en tanto transforma de raíz a la metafísica, y en particular a la ontología, por medio de su lógica:

De este modo la lógica objetiva toma más bien el lugar de la antigua metafísica, en cuanto que esta representaba el edificio científico acerca del universo, que debía ser construido solo mediante pensamientos. Si tomamos en consideración la forma última alcanzada por esta ciencia en su perfeccionamiento, veremos en primer lugar que la lógica objetiva sustituyó directamente a la ontología; la parte de esa metafísica que debía investigar sobre la naturaleza del ens en general<sup>4</sup>. (*Werke*, 5, p. 61).

---

<sup>2</sup> "Die *Logik* fällt mit der *Metaphysik* zusammen, der Wissenschaft der *Dinge* in *Gedanken* gefaßt, welche dafür galten, die *Wesenheiten der Dinge* auszudrücken". Para la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, usamos la traducción de Valls Plana (2005) consignada en la bibliografía.

<sup>3</sup> "der stolze Name einer Ontologie [...] dem bescheidenen einer bloßen Analytik des reinen Verstandes Platz machen". Para la *Crítica de la razón pura*, usamos la traducción de Caimi (2007), consignada en la bibliografía.

<sup>4</sup> "Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* aufgeführt sein sollte. — Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist [es] erstens



Es posible considerar a la filosofía de Hegel como una continuación de la revolución kantiana; sin embargo, al mismo tiempo, Hegel asume una posición fuertemente crítica frente a una serie de presupuestos kantianos. Hegel identifica en la filosofía de Kant una insostenible oposición entre sujeto y objeto, la cual finalmente conduce a un concepto de la cosa incoherente en sí. Como es sabido, Kant defiende que aquello que puede ser conocido como objeto es siempre solo una apariencia y nunca la cosa en sí, dado que solo aquello cuya realidad depende de las formas de nuestra capacidad cognoscitiva puede presentarse como objeto de nuestro conocimiento. La cosa en sí permanece, con ello, en principio, incognoscible, y esta incognoscibilidad se revela como el precio que la revolución kantiana de la metafísica tiene que pagar.

Hegel no solo considera que dicho precio es injustificado, sino completamente innecesario. Kant sostiene que hay un límite más allá del cual no es posible hacer un uso justificado de la razón humana. Pero Hegel indica que el trazado de dicho límite presupone implícitamente haber ido ya más allá de dicho límite. Por decirlo de algún modo, uno debe conocer ya, más allá del límite, ambos lados del límite para poder siquiera trazar un límite. Esta es la crítica hegeliana a Kant, que Gadamer denomina adecuadamente "dialéctica del límite" (GADAMER, 1990, p. 348). Al sostener que la cosa en sí no está sujeta a las formas de nuestro conocimiento y no es nunca cognoscible, Kant se compromete tácitamente con la existencia y la no-espacialidad de la cosa en sí. Hegel rechaza la concepción kantiana de la cosa en sí como un rezago de la metafísica tradicional. La cosa en sí debía ser en realidad algo externo, independiente del pensamiento e incognoscible por este; sin embargo, Hegel sostiene que, en verdad, no se trata de algo que esté fuera o más allá del límite pensamiento, sino que más bien se muestra como una cosa del pensamiento completamente abstracta:

Cuando la filosofía crítica entiende la relación de estos tres términos, como si pusiéramos los pensamientos cual medio entre nosotros y las cosas, en el sentido de que este medio más bien nos separa de ellas, en vez de unirnos a ellas,

---

unmittelbar die *Ontologie*, an deren Stelle die objektive Logik tritt, – der Teil jener Metaphysik, der die Natur des *Ens* überhaupt erforschen sollte".

hay que oponer a esta manera de ver la simple observación de que precisamente dichas cosas, que tendrían que estar situadas en un más allá en la extremidad opuesta a la que nos hallamos nosotros y el pensamiento a ellas referido, no son en sí mismas sino objetos del pensamiento, y asimismo del todo indeterminados, son solamente un único objeto de pensamiento –la llamada cosa en sí– de la abstracción vacía<sup>5</sup>. (Werke, 5, pp. 25ss).

La enseñanza que uno puede sacar del análisis de Hegel es que, en cierto sentido, no hay nada fuera del pensamiento, o del concepto. Cada concepto individual presenta un cierto contenido, pero todos los conceptos juntos constituyen un sistema holístico que determina qué puede ser pensado en absoluto. Este concepto como sistema engloba todo, incluyendo a la cosa en sí que supuestamente debería estar más allá del concepto o del pensamiento, y constituye el único objeto de la lógica. Al final de la lógica, Hegel señala que "*el concepto es todo y su movimiento actividad universal absoluta*, que es movimiento determinante de sí mismo y que se realiza a sí mismo"<sup>6</sup> (Werke 6, p. 551).

Si la cosa en sí no puede ser considerada ya como el más allá del concepto o lo que se contrapone al concepto, es posible superar la oposición sujeto-objeto de la filosofía kantiana y de la metafísica tradicional, lo cual hace posible también la unión radical entre lógica y metafísica. Sin embargo, de acuerdo con Hegel, el holismo del concepto no implica que no haya nada fuera del concepto ni que todo sea solo una construcción de nuestro pensamiento. Hegel no pone en duda, con seguridad, que exista una realidad que la filosofía debe conocer; sin embargo, el punto de Hegel consiste más bien en que no hay una realidad externa que se sustraiga del régimen o de la validez del concepto.

---

<sup>5</sup> "Wenn die kritische Philosophie das Verhältnis dieser drei *terminorum* so versteht, daß wir die *Gedanken* zwischen *uns* und *die Sachen* als Mitte stellen in dem Sinne, daß diese Mitte *uns* von den *Sachen* vielmehr abschließt, statt uns mit denselben zusammenzuschließen, so ist dieser Ansicht die einfache Bemerkung entgegenzusetzen, daß eben diese Sachen, die jenseits unserer und jenseits der sich auf sie beziehenden Gedanken auf dem anderen Extreme stehen sollen, selbst Gedankendinge und, als ganz unbestimmte, nur *ein* Gedankending, – das sogenannte Ding-an-sich der leeren Abstraktion selbst sind".

<sup>6</sup> "der *Begriff alles* und seine Bewegung die *allgemeine absolute Tätigkeit*, die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist" (Werke 6, p. 551). Para la Ciencia de la Lógica II, usamos la traducción de Duque (2015) consignada en la bibliografía.

El objetivo de la metafísica es determinar lo que hay y cómo son las cosas verdaderamente, pero este objetivo no podrá nunca lograrse sin aclarar en primer lugar lo que los conceptos del ser, la realidad, las cosas y así sucesivamente significan y de qué manera el ser, la realidad y las cosas pueden ser conocidas con la ayuda de dichos conceptos. Sin embargo, de acuerdo con Hegel, la metafísica tradicional se mueve únicamente al nivel de la "representación", sin haber reflexionado de manera profunda sobre sus propias condiciones conceptuales:

Aquella metafísica suponía en general que el conocimiento de lo absoluto puede tener lugar aponiéndole predicados sin investigar las determinaciones del entendimiento con arreglo a su contenido y valor, ni [examinar tampoco] esta forma de determinar el absoluto mediante la aposición de predicados<sup>7</sup>. (Werke 8, p. 94).

La lógica de Hegel toma el lugar de la metafísica tradicional en tanto investiga los conceptos utilizados en la metafísica tradicional y los reúne en una unidad sistemática. Mientras que la metafísica tradicional apunta al conocer qué hay y cómo son las cosas —es decir, a un conocimiento de primer grado sobre los objetos—, la lógica metafísica de Hegel se ocupa del conocimiento de segundo grado o conocimiento metateorético acerca de los objetos, en la medida en que despliega y desarrolla sistemáticamente el concepto omniabarcante y autodeterminante en el que tiene que apoyarse el conocimiento de primer orden; es a esto a lo que Hegel denomina la contemplación del movimiento del concepto.

Como sabemos, el concepto "metafísica" fue acuñado por el editor de las obras de Aristóteles para designar a aquellos libros de Aristóteles que venían después de los libros acerca de la física. El significado cronológico del prefijo "meta" fue luego transformado en un orden ontológico, de tal modo que el concepto "metafísica" se utilizó para designar a la ciencia de la realidad que yacía detrás o más allá del mundo físico. La identificación hegeliana de la metafísica con la lógica supone una

---

<sup>7</sup> "Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen".

transformación adicional del concepto, en tanto el significado del prefijo “meta” pasa de aludir un orden ontológico a aludir un orden conceptual. La metafísica de Hegel es la ciencia del concepto, es decir, un sistema metateorético que funge de base para cada pensamiento pensable de la realidad y que, por ello, merece la denominación filosofía primera.

### La lógica de la metafísica lógica

Hegel considera que Kant había emprendido el camino correcto hacia una transformación de la metafísica tradicional; sin embargo, de acuerdo con Hegel, el intento de Kant no es lo suficientemente consecuente como para realizar plenamente dicha transformación, puesto que su filosofía permanece aún presa de un concepto de la cosa en sí inconsistente. Esta inconsistencia es, a juicio de Hegel, el resultado de un problema aún más profundo. Con la *Crítica de la razón pura*, Kant intenta determinar por anticipado las condiciones y los límites del conocimiento objetivo. Sin embargo, es dudoso que dicha investigación previa sea en absoluto posible.

Un punto de vista capital de la filosofía crítica consiste en [la afirmación de] que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la facultad de conocer es capaz de semejante tarea; hay que conocer el instrumento antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él, pues si [el instrumento] no fuese adecuado, se emplearía vanamente el esfuerzo [...]. Pero la investigación del conocimiento no puede acaecer más que conociendo. Con este, así llamado, instrumento, la investigación no significa otra cosa que conocerle. Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a nadar antes de echarse al agua<sup>8</sup>. (Werke 8, pp. 53ss)

---

<sup>8</sup> “Ein Hauptgesichtspunkt der *kritischen* Philosophie ist, daß, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge usf. zu erkennen, das *Erkenntnisvermögen* selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das *Instrument* vorher kennenlernen, ehe man die Arbeit unternahme, die vermittels desselben zustande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet sein. [...] Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als *erkennend* geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nichts anderes, als es erkennen. Erkennen wollen aber, *ehe* man erkenne, ist ebenso ungereimt als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe* er sich ins Wasser wage”.

Kant parece haber pasado por alto que su proyecto crítico cuenta, en tanto una suerte de pre-investigación, también como conocimiento, del mismo modo como su crítica a la metafísica también debe contener inevitablemente presuposiciones metafísicas. Kant ve en la metafísica tradicional un campo de batalla en el que se suceden conflictos interminables. Con su crítica, busca asumir el papel de un juez o de un "árbitro imparcial" (KrV A 423/B 451) que, sin embargo, no debe involucrarse en las disputas. Sin embargo, es cuestionable que Kant pueda llevar a cabo su proyecto metafísico-crítico sin asumir en su investigación misma una posición metafísica. Hegel duda fundamentalmente de la posibilidad de un modo de proceder distanciado y supuestamente neutral con respecto a la metafísica. La analogía que presenta Hegel con el aprendizaje de la natación visibiliza el problema de Kant: intentar ponerle fin a una batalla interminable sin querer involucrarse en ella.

Kant se esfuerza en establecer un tribunal de la razón con el fin de resolver las disputas a través de un juez o árbitro imparcial. La idea kantiana de una crítica de la *razón* pura supone un punto de vista objetivo, neutral y distanciado. Para ello se debe investigar de antemano a través de la crítica de la razón pura cuáles son las reglas del juzgado o de la batalla, de modo tal que las disputas metafísicas puedan ser dejadas de lado de una vez para siempre. Sin embargo, Hegel indica que no existe tal punto de vista supuestamente objetivo, neutral y distanciado, y que no puede existir jamás. No hay ni un tribunal neutral ni un árbitro imparcial. Esto es así porque, en efecto, todas las reflexiones sobre la metafísica suponen inevitablemente también presuposiciones metafísicas, así como todas las investigaciones sobre el conocimiento también son conocimiento. Uno no puede ni descubrir ni inventar las reglas de juego o de combate, sino que estas se desarrollan siempre en el juego o en el combate bajo ciertas condiciones. Dado que no es posible decidir acerca de las disputas metafísicas a través de un tribunal neutral o un árbitro imparcial, el filósofo mismo debe participar en el juego o el combate. En ningún caso puede el filósofo reclamar un punto de vista plenamente neutral, externo e imparcial, que esté libre de todas las condiciones lingüísticas, culturales e históricas. Por el contrario, Hegel subraya la inevitable historicidad de la filosofía: "Toda filosofía, precisamente por ser la exposición de una fase especial de evolución, forma parte de su tiempo y se halla

prisionera de las limitaciones propias de este. El individuo es hijo de su pueblo, de su mundo"<sup>9</sup> (*Werke* 18, pp. 64ss).

Hegel es consciente de que solo es posible ganar el combate metafísico entrando al campo de batalla y asumiendo el desafío. Esta estrategia resulta particularmente notoria en la *Fenomenología del espíritu*, en la que el filósofo supera cada punto de vista filosófico solo tras haberlo interiorizado y haber mostrado luego su carácter contradictorio desde adentro. En la *Lógica*, Hegel procede de un modo semejante, con el fin de desarrollar la dialéctica interna de cada categoría. Resulta interesante el hecho de que en la *Lógica* de Hegel las categorías, a diferencia de lo que ocurre en la doctrina de las categorías de Kant, no sean derivadas de un principio a priori. Kant cree que su investigación crítica se abstrae de todo factor a posteriori y contingente y que de ese modo puede concentrarse en las condiciones puramente a priori que deben valer para todo posible conocimiento. Una oposición tal entre a priori y a posteriori resulta, para Hegel, insostenible. La *Lógica* de Hegel puede, de hecho, ser considerada una investigación crítica de los conceptos metafísicos, pero ella es, como dice Hegel, "una crítica que no [l]o considera según las formas abstractas de lo a priori en oposición a lo a posteriori, sino que [l]o considera en ellas mismas, en su contenido particular"<sup>10</sup>. (*Werke*, 5, p. 62)

Si bien Hegel le otorga mucha importancia a la filosofía sistemática, su sistema no deja espacio alguno para un principio absoluto primero. Esto es así porque cada principio toma la forma de una proposición o de un juicio, pero, "por lo demás, la forma de la proposición, o más determinadamente del juicio, es inapropiada para expresar lo concreto (y lo verdadero es concreto) y especulativo; el juicio es unilateral por su forma y, en la misma medida, falso"<sup>11</sup> (*Werke*, 8, p. 98). Por lo tanto, no puede haber un principio o un fundamento que estuviese en la capacidad de expresar la verdad concreta. En lugar de ello, de acuerdo con Hegel, solo el concepto

---

<sup>9</sup> "Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besonderen Entwicklungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt" (*Werke* 18, pp. 64ss.). Para las *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, usamos la traducción de Roces (1995) consignada en la bibliografía.

<sup>10</sup> "eine Kritik, die sie nicht nach der abstrakten Form der Apriorität gegen das Aposteriorische, sondern sie selbst in ihrem besonderen Inhalte betrachtet".

<sup>11</sup> "[o]hnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete - und das Wahre ist konkret - und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch".

como un sistema holista merece el predicado de verdad. Hace falta aclarar cómo la *Lógica* de Hegel llega a los conceptos o las categorías que contiene sin apelar a un principio absoluto. A continuación, se mostrará que las categorías lógicas no se derivan de un principio primero, sino que más bien se derivan de la historia de la filosofía.

### **La historicidad de la metafísica lógica**

En su *Lógica*, Hegel analiza más de cien conceptos o categorías, de manera muy detallada. Sin embargo, resulta sorprendente que el nombre de Hegel sea con poca frecuencia el primero en el que se piensa cuando en filosofía se habla de la doctrina de las categorías. Por el contrario, se piensa más bien en Aristóteles y Kant como aquellos que han presentado las doctrinas de las categorías más importantes en la historia de la filosofía. Sin embargo, ni Aristóteles ni Kant le dedican a la doctrina de las categorías más de una docena de páginas, mientras que toda la obra denominada la *Ciencia de la lógica*, la cual consta de más de mil páginas, no es otra cosa que una doctrina de las categorías comprehensiva. En cuanto a su extensión, su profundidad y su sistematicidad, ninguna otra doctrina de las categorías supera a la de Hegel. La doctrina de las categorías de Hegel se diferencia de aquellas de Aristóteles y de Kant no solo en la elección de las categorías, sino también, y de manera mucho más profunda, en el modo en el que las categorías se obtienen y deben ser comprendidas. Mientras que Kant intenta derivar sus doce categorías de las formas de juicio, las cuales deben exponer las funciones básicas del entendimiento, Hegel no solo niega la posibilidad de derivar las categorías de algún fundamento o principio rector, sino también la tesis según la cual existiría una lista fija y completa de categorías que simplemente estaría a la espera de ser "descubierta".

Mientras que Kant parece estar absolutamente seguro de que existen justamente las doce categorías, ni más ni menos, Hegel no sostiene nunca que sus categorías son completas, pese a que su filosofía muestra una pretensión de absolutez mucho más fuerte. En efecto, en las diversas versiones de la *Lógica* Hegel introdujo varios cambios, entre los cuales no solo se encuentra mejoras

terminológicas, sino también revisiones estructurales y sustanciales de diversas categorías<sup>12</sup>. En el "Prefacio" a la segunda edición, Hegel presenta una anotación digna de atención: haciendo alusión a la leyenda de acuerdo con la cual Platón habría revisado su *República* siete veces, Hegel expresa su deseo, frente a una obra tan importante y compleja como su *Ciencia de la lógica*, "de disponer de tiempo libre para volver a elaborar[la] setenta y siete veces"<sup>13</sup> (*Werke* 5, p. 33). La expresión de un deseo como este puede parecer comprensible, pero, para una obra que se entiende a sí misma como "*la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*"<sup>14</sup> (*Werke* 5, p. 44), el deseo de revisarla setenta y siete veces no parece precisamente muy prometedor. Sin embargo, se mostrará que la necesidad de revisar una y otra vez la obra indica más bien el carácter vivo y la apertura del sistema hegeliano.

Dado que Hegel no considera posible una ubicación externa, pretendidamente neutral e independiente de toda condición contingente, no puede haber un principio primero absoluto de acuerdo con el cual las categorías como meras estructuras formales pudiesen ser abstraídas de contenidos concretos. Las categorías de la *lógica* hegeliana se desarrollan más bien desde sus contenidos específicos que se han constituido en la historia de la filosofía. El contenido de cada categoría depende de cada una de las otras; sin embargo, el significado de cada concepto se determina fundamentalmente recién por medio de su aplicación concreta en un contexto concreto. Las categorías de Hegel se obtienen de los debates filosóficos en la historia de la filosofía.

El concepto ya se ha desarrollado en discusiones filosóficas concretas. En cierto sentido Hegel solo necesita observar cómo se ha desarrollado el concepto en la historia de la filosofía. La tarea de Hegel consiste hasta cierto punto simplemente en "considerar atentamente, o más bien, dejar a un lado todas las reflexiones y todas las opiniones que se pueda tener, y sólo aceptar lo que está en nuestra presencia"<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Véase Burbidge 2008 y Kolb 2010.

<sup>13</sup> "die freie Muße [zu haben], es siebenundsiebzigmal durchzuarbeiten".

<sup>14</sup> "*die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*".

<sup>15</sup> "nichts zu tun, als das zu betrachten oder vielmehr mit Beiseitsetzung aller Reflexionen, aller Meinungen, die man sonst hat, nur aufzunehmen, was vorhanden ist".



(*Werke*, 5, p. 68). Pese a ello, la *Lógica* de Hegel no es meramente una descripción de aquello que ha tenido lugar en la historia de la filosofía, aunque Hegel también observa que “la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea”<sup>16</sup> (*Werke*, 8, p. 49). La *Lógica* de Hegel se propone con ello más bien confrontar la historia de cada categoría con sus contradicciones internas y establecer sus relaciones dinámicas con otras categorías. El movimiento dialéctico del concepto es una concepción novedosa de su propio desarrollo histórico<sup>17</sup>. En palabras de Hegel: “El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica, es decir se presenta *puramente dentro del elemento del pensamiento*”<sup>18</sup> (*Werke*, 8, 59). Si Kant caracteriza su proyecto como una crítica de la razón *pura*, la *Lógica* de Hegel puede ser vista como una crítica de la razón *histórica*, pues se trata justamente de la revisión y reconstrucción crítica del desarrollo del concepto en la historia de la filosofía. Bubner resume el proyecto de Hegel de la siguiente manera:

Naturalmente, la historia de la filosofía no entra en juego a la manera externa de la cronología de conceptos y sistemas. Más bien, ella está presente en la forma en la que la lógica recoge en sí misma y *reconstruye* en su totalidad todos los conceptos relevantes que la metafísica anterior ha producido, como lo indica expresamente el segundo Prefacio. La lógica no aporta conceptos nuevos al arsenal conceptual ya disponible de la filosofía, como si afirmase que estos son los únicos verdaderos y definitivos, superiores a todas las reflexiones en competencia. Hegel había escuchado entre sus contemporáneos suficientes promesas sobre un presunto carácter definitivo de sus obras, las cuales eran inmediatamente superadas por proyectos de sistemas subsecuentes con las mismas expectativas. Su lógica no se sitúa a este nivel, sino que desea producir una conexión en sí concluyente a partir de la totalidad de todos los conceptos ya

---

<sup>16</sup> “die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee”.

<sup>17</sup> Véase Düsing, 1983, pp. 16-39.

<sup>18</sup> “Dieselbe Entwicklung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, *rein im Elemente des Denkens*”.

producidos. La lógica de Hegel *metodiza la historia de la metafísica*. (BUBNER, 1995, p. 57)

La Lógica de Hegel no solo tiene que ver con la historia del pensamiento, sino que ella misma tiene sus condiciones históricas. Sin la posibilidad de invocar —como Kant— un punto de vista supuestamente externo y neutral, la reconstrucción lógica hegeliana de la historia de la metafísica depende de manera inevitable de sus propias condiciones históricas, bajo las cuales debe ser llevada a cabo la reconstrucción. Si Hegel escribiese su Lógica hoy una vez más, con seguridad produciría una obra considerablemente distinta, pues en los últimos doscientos años se han dado enormes progresos en el ámbito de la filosofía. Algunos viejos conceptos serían reemplazados por otros nuevos o adquirirían nuevos significados. En este sentido, para Hegel, “la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”<sup>19</sup> (Werke, 7, p. 26).

### La metafísica de la filosofía real

Si la lógica pasa ocupar el lugar de la ontología o de la *metaphysica generalis*, la filosofía real de Hegel representa un sistema comprensivo de la *metaphysica specialis*, que no solo pasa a ocupar el lugar de la cosmología racional (filosofía de la naturaleza) y de la psicología racional (filosofía del espíritu subjetivo), sino que brinda los fundamentos para las disciplinas de la ontología ético-política (filosofía del espíritu objetivo) y de la ontología cultural (filosofía del espíritu absoluto). La interpretación no-metafísica de la metafísica hegeliana, tal como ha sido presentada previamente en el ámbito de la lógica, vale también para el sistema completo de la *Enciclopedia*. Sin embargo, la filosofía del espíritu objetivo —que pasa a ocupar el lugar de la filosofía práctica— constituye un caso particularmente interesante. Tradicionalmente, la mira de la filosofía práctica no se sitúa en el conocimiento, sino en los principios normativos que determinan cómo debemos actuar. Hegel, sin

---

<sup>19</sup> “die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst” (Werke 7, p. 26). Para los *Principios de la filosofía del derecho*, usamos la traducción de Juan Luis Verma (2004).

embargo, cuestiona esta concepción tradicional en la siguiente afirmación acerca del objetivo de su filosofía del derecho:

Este tratado [*Principios de la filosofía del derecho*], pues, en tanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional*. En su carácter de escrito filosófico, nada más alejado de él que la pretensión de construir un *Estado tal como debe ser*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido<sup>20</sup>. (*Werke*, 7, p. 26)

En la *Lógica*, Hegel crítica la categoría del “deber-ser” como “el punto de vista del perseverar en la finitud y por lo tanto en la contradicción”<sup>21</sup> (*Werke*, 5, p. 148). El concepto de razón defendido por Kant está, de acuerdo con Hegel, marcado por este concepto limitado del “deber-ser”. Mientras que la razón teórica kantiana postula una unidad ideal de todos los conocimientos empíricos como una idea regulativa que nunca puede ser alcanzada plenamente, la razón práctica prescribe de acuerdo con Kant la ley moral, a la cual deberíamos seguir como seres racionales finitos, pero que nunca podemos seguir plenamente. En ese sentido, el concepto kantiano del “deber-ser” alude a una cierta debilidad de la razón, la cual Hegel considera poco razonable.

En lugar de construir ideales normativos irrealizables, la “filosofía práctica” de Hegel se ocupa de cómo la razón se realiza en el mundo ético-político. Hegel parece subordinar la filosofía práctica a la filosofía teórica, lo cual ha conllevado a que se lo acuse de incurrir en una forma de teoreticismo. Esta crítica está en parte justificada si uno considera que con “teoría” Hegel se refiere a una especulación metateórica en el sentido de “pensamiento del pensamiento”, la cual es a la vez más fundamental que la praxis y que la teoría en sentido usual<sup>22</sup>. La filosofía del derecho no es en primer

<sup>20</sup> “So soll denn diese Abhandlung [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*], insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll”.

<sup>21</sup> “Standpunkt des Beharrens in der Endlichkeit und damit im Widerspruche ist”.

<sup>22</sup> Véase WOOD, 1990, p. 9.

término una teoría de la moral o de la justicia que busque principios normativos para la acción humana; más bien, opera como una teoría metateórica que se ocupa de conceptos que son necesarios para los juicios normativos. Eso no significa que en la filosofía del derecho no haya lugar para el deber ser o la normatividad. Por el contrario, la normatividad está presente en el sistema entero de la Enciclopedia, desde la Lógica hasta la Filosofía del espíritu absoluto, pues el análisis de las categorías está vinculado con obligaciones normativas que implican reglas para la comprensión adecuada y la aplicación adecuada de los conceptos. Si lidiamos con preguntas acerca de la normatividad de primer orden —por ejemplo, cómo debemos actuar—, no hay “nada más alejado” de ello que la filosofía del derecho de Hegel; más bien, la filosofía de Hegel se concentra en investigar cómo los conceptos ético-políticos *deben* comprenderse y aplicarse, lo cual puede ser denominado normatividad de segundo orden. Hegel mismo deja en claro que su filosofía no busca “enseñar al Estado cómo *debe ser*, sino [...] enseñar cómo él, el universo ético, *debe ser conocido*”<sup>23</sup> (*Werke*, 7, p. 26). No es difícil reconocer que el primer “deber-ser” remite a la normatividad de primer orden y el segundo a la normatividad de segundo orden.

Esta diferencia entre la normatividad de primer orden y la normatividad de segundo orden explica también en qué sentido Hegel afirma la racionalidad del Estado y el progreso de la historia. Debido a tal posición, se ha acusado a Hegel con frecuencia de “conservadurismo político, quietismo, optimismo” (HAYM, 1857, p. 365). Sin embargo, si la posición de Hegel no supone pretensiones normativas de primer grado acerca de cómo el Estado debe ser construido, no hay lugar para la acusación de “conservadurismo político, quietismo y optimismo”. La afirmación de Hegel es más bien una tesis conceptual que señala cómo el Estado y la historia deben ser concebidos y entendidos, en particular en comparación con el modo de concebir los fenómenos naturales. La diferencia esencial entre naturaleza y espíritu consiste, de acuerdo con Hegel, en que la naturaleza “no muestra en su existencia libertad alguna, sino necesidad y contingencia”<sup>24</sup> (*Werke*, 9, p. 27) mientras que la esencia del espíritu es “formalmente *la libertad*”<sup>25</sup> (*Werke*, 10, p. 25). También Kant propone una

<sup>23</sup> “den Staat zu belehren, wie er sein *soll*, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden *soll*” (*Werke* 7, p. 26, trad. Verma, con modificaciones, énfasis míos).

<sup>24</sup> “in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern *Notwendigkeit und Zufälligkeit*.”

<sup>25</sup> “formell die Freiheit.”

distinción semejante, aunque él considera al reino de la libertad como un ideal irrealizable. Hegel, en cambio, está convencido de la soberanía de la razón tanto en el mundo natural como en el mundo ético-político. Su objetivo es por tanto "*concebir y exponer el estado como algo en sí mismo racional*". La pretensión de Hegel conduce a una tesis conceptual de acuerdo con la cual debemos concebir al Estado como una entidad a la cual se le pueden adscribir condiciones pensables junto con la libertad, tales como intenciones, motivos y convicciones, mientras que los fenómenos naturales simplemente deben ser comprendidos a través de la necesidad y la contingencia.

Toda la filosofía del espíritu se mueve a este nivel, en el cual la necesidad y la contingencia naturales han sido superadas (*aufgehoben*). Nosotros, como humanos, somos también seres naturales, pero cuando nos identificamos como seres racionales en la filosofía del espíritu subjetivo no describimos nuestro comportamiento ya solo con conceptos de cadenas causales, sino con conceptos de acciones y estados que pueden ser considerados libres y autónomos en el sentido de la autodeterminación de la razón. El concepto de libertad de Hegel es un desarrollo del concepto kantiano de autonomía o autodeterminación, pero se trata de un tipo de autodeterminación en que el ser-otro ya se ha superado y conservado. Por lo tanto, la libertad es caracterizada formalmente por Hegel como un "estar-cabe-sí-en-lo-otro"<sup>26</sup>. Una libertad tal debe realizarse en la historia humana, la cual no es simplemente una aglomeración de eventos casualmente vinculados, sino un desarrollo en el que la razón se realiza a sí misma. En este sentido, la declaración hegeliana a favor de la racionalidad del Estado y del progreso de la historia no es una descripción fáctica, de primer grado, acerca del mundo humano, sino una descripción conceptual, de segundo grado, acerca de cómo deben entenderse y concebirse los objetos ético-políticos como el Estado y la historia.

---

<sup>26</sup> Véase mi texto "Hegels Verwirklichung des Kantischen Autonomiebegriffs", en: *Hegel-Jahrbuch 2017: Hegels Antwort auf Kant II*, hg. von A. Arndt / B. Bowman / M. Gerhard, Berlin 2017, 192-196.

## Observaciones finales

La filosofía de la naturaleza y del espíritu de Hegel representan una teoría comprensiva de la *metaphysica specialis* que se ocupa de conceptos que resultan necesarios para la comprensión y la aprehensión conceptual de diversos fenómenos naturales y humanos. Estas partes teóricas están vinculadas de manera muy estrecha con las ciencias positivas de primer grado. Sin bien Hegel con frecuencia parece mirar con ciertos aires de superioridad a las ciencias empíricas, acepta sin embargo explícitamente la dependencia de la filosofía con respecto a las ciencias naturales. En su discusión inicial de la filosofía de la naturaleza, Hegel reconoce explícitamente que “la filosofía no solamente ha de concordar con la experiencia de la naturaleza, sino que el *origen y formación* de la ciencia filosófica tiene a la física empírica como supuesto y condición”<sup>27</sup> (*Werke*, 9, p. 15). Si uno considera cuánto han progresado las ciencias naturales en los últimos doscientos años, es comprensible por qué la filosofía de la naturaleza de Hegel se ha convertido en la parte más débil y anticuada de su sistema.

Como teoría de segundo orden, la metafísica de Hegel está sometida a una revisión constante y llega en este sentido “siempre demasiado tarde”: “En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo solo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada”<sup>28</sup> (*Werke*, 7, p. 28). Si Hegel tuviese que haber revisado y retrabajado su *Ciencia de la lógica* setenta y siete veces, la filosofía real tendría —si uno considera lo mucho que han progresado las ciencias naturales y del espíritu— que escribirse de nuevo completamente más de setecientas veces. Esto, sin embargo, no debería ser visto como una debilidad de la metafísica hegeliana. Más bien, muestra que el sistema de Hegel es un proyecto vivo y abierto que nos invita una y otra vez a echar una nueva mirada al pensamiento del mundo. Si bien Hegel se sitúa en muchos puntos críticamente frente a la filosofía kantiana, la filosofía de Hegel se muestra como la

---

<sup>27</sup> “Nicht nur muss die Philosophie mit der Naturerfahrung übereinstimmend sein, sondern die *Entstehung* und *Bildung* der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung”.

<sup>28</sup> “Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat”.

realización de una idea central de Kant, a saber, que la esencia de la filosofía no consiste en una doctrina filosófica en particular, sino en nada menos que en el *filosofar mismo*<sup>29</sup>.

## Bibliografía

BUBNER, R. (1995), "Vollendung oder Aufhebung der Metaphysik in Hegels Wissenschaft der Logik", en: *Innovationen des Idealismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 53-71.

BURBIDGE, J. (2008), "Contingent Categories", en: *The Owl of Minerva*, 40:1, pp. 115-131.

DÜSING, K. (1983), *Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt: WBG, 1983.

GADAMER, H-G. (1990), *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr Siebeck.

HAYM, R. (1857), *Vorlesungen über Hegel und seine Zeit*, Berlín: Gaertner.

HEGEL, G.W.F. (1986ss), *Werke*, 20 vols., editado por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1968), *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar.

HEGEL, G.W.F. (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial.

KANT, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, Buenos Aires: Colihue.

HEGEL, G.W.F. (2015), *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto (1816)*, traducción de Félix Duque, Madrid: Abada.

HEGEL, G.W.F. (1995), *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, traducción de Wenceslao Roces, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

KANT, I. (1903/1904), *Kants gesammelte Schriften*, tomos 3 y 4, Berlín: De Gruyter.

KOLB, D. (2010), "The Necessities of Hegel's Logics", en: A. Nuzzo (ed.): *Hegel and the Analytic Tradition*, Londres: Continuum, pp. 40-60.

---

<sup>29</sup> Véase KrV A 837/B 865. El presente artículo es una versión revisada de mi texto LAU, 2016.

LAU, C. (2016), "A Deflationary Approach to Hegel's Metaphysics", en: A. de Laurentiis (ed.), *Hegel and Metaphysics: On Logic and Ontology in the System*, Berlín: De Gruyter, 2016, pp. 27-42.

LAU, C. (2017), "Hegels Verwirklichung des Kantischen Autonomiebegriffs", en: A. Arndt, B. Bowman y M. Gerhard (eds.), *Hegel-Jahrbuch 2017: Hegels Antwort auf Kant II*, Berlín, pp. 192-196.

SHELLING, F. (1861ss), "Zur Geschichte der neueren Philosophie", en: K.F.A. Schelling (ed.), *Sämmtliche Werke*, tomo 10, Stuttgart: Cotta.

WOOD, A. (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.



# Tristes Trópicos – Triste Ártico: La razón como principio activo de la naturaleza



<https://doi.org/10.36592/9786554600620-27>

Martin Albert Persch

Centro de Análisis Intercultural para el Desarrollo

[canaidperu@gmail.com](mailto:canaidperu@gmail.com)

## Resumen

El presente trabajo aspira a una reconstrucción de la lógica de los sistemas clasificatorios y cosmológicos en base al camino bosquejado por Hegel en la *Ciencia de la lógica* y la *Enciclopedia*. Desplazar el punto de gravedad del análisis antropológico desde una contemplación meramente intelectual hacia la actividad vital del colectivo permitirá apreciar las dinámicas de los colectivos humanos y aquellas de los fenómenos ecológicos en su mutua determinación, partiendo en esta empresa de la indisociabilidad de la lógica y la ontología. Se establecerá así que la cultura no representa, tal como afirman Descola y de Castro, un opuesto dicotómico a la naturaleza, sino que ésta constituye una elevación de las dinámicas de la naturaleza en y mediante la actividad humana. Esta reconstrucción se realizará a lo largo de una comparación entre las sociedades amazónicas y árticas, ambos animistas y de acuerdo al enfoque posestructuralista prueba suficiente de la no transcendencia de la ecología para las "ontologías", demostrando que, partiendo del concepto hegeliano del trabajo, la tundra y el bosque amazónico constituyen escenarios análogos para cualquier construcción lógica-ontológica.

Philippe Descola, profesor de Antropología en la *Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de Paris* y titular de una cátedra en el *Collège de France*, presentó en el año 2005 un libro que llegaría a ser su *Magnum Opus: Más allá de naturaleza y cultura* (2012). El libro pretende ser tanto continuación y rectificación de *El pensamiento salvaje* (1962) de su mentor y asesor de tesis doctoral, Claude Lévi-Strauss. En *Más allá de naturaleza y cultura*, Descola pretende dar el siguiente paso para la antropología estructuralista en la comprensión de fondo de las distintas

formas de reflexividad. Y semejante comprensión demandaría de nosotros que reconozcamos que la división dicotómica del mundo en *naturaleza* y *cultura* constituiría un atributo casi exclusivo de la sociedad occidental. Partiendo de su experiencia con el pueblo Achuar, que había plasmado originalmente en su libro *La selva culta* (1986), pretende construir un sistema clasificatorio que permitiría catalogar a la totalidad de las experiencias intelectuales humanas en función a cuatro sistemas clasificatorios: "Mi argumento es que uno de los rasgos universales del proceso cognitivo en el que se arraigan tales disposiciones es la conciencia de una dualidad de planos entre los procesos materiales (que yo llamo 'fiscalidad') y los estados mentales (que yo llamo 'interioridad'). Mediante el uso de esta cuadrícula universal, los humanos están en condiciones de enfatizar o minimizar la continuidad y la diferencia entre los humanos y los no humanos. El resultado es de cualidades y seres contrastivos, es decir, detectados en el entorno humano y organizados en sistemas que he etiquetado como 'animismo', 'totemismo', 'naturalismo' y 'analogismo', dando así nuevos significados a conceptos antropológicos muy usados." (DESCOLA, 2017, p. 20)

Los cuatro sistemas resultantes de la adscripción divergente de *interioridad* y *fiscalidad* a los diferentes fenómenos ecosistémicos, y que Descola denomina *ontologías*, pueden ser visualizados en la siguiente tabla:

<b><i>Animismo</i></b>	<b><i>Totemismo</i></b>
*Semejanzas de las interioridades *Diferencias de las fiscalidades	*Semejanzas en las interioridades *Semejanzas en las fiscalidades
<b><i>Naturalismo</i></b>	<b><i>Analogismo</i></b>
*Diferencias en las interioridades *Semejanzas en las fiscalidades	*Diferencias en las interioridades *Diferencias en las fiscalidades

El animismo, y también el totemismo, constituyen fenómenos cuya comprensión es una tarea de suma importancia, no solo para unos pocos aficionados

o antropólogos. Lukács señaló que no solo para la filosofía hegeliana, sino también para la nuestra debe aplicarse el principio de que el "curso de desarrollo de la humanidad es simultáneamente la lucha de la consciencia para alcanzar su máxima etapa de desarrollo", y la comprensión de las distintas etapas, como lo son el animismo y totemismo, es indispensable para que podamos alcanzar "una comprensión adecuada del mundo en la ciencia y la filosofía" (LUKÁCS, 1973, p. 787).

## 1. Triste Ártico

Descola empieza su reconstrucción de los diferentes sistemas ontológicos con una serie de reflexiones en torno al animismo amazónico, y una breve revisión de su conceptualización del animismo amazónico nos permite identificar las limitaciones de su planteamiento.

La Amazonía es uno de los espacios ecológicos de mayor biodiversidad. Siendo los humanos solo uno entre muchos elementos de los distintos ecosistemas, si bien un elemento cada vez más dominante y problemático, no nos debería sorprender que nos topemos en este ecosistema megadiverso con una diversidad cultural igual de alta.

No obstante, este panorama de agobiante diversidad podría inducirnos a error y llevarnos a concebir la diversidad cultural de la Amazonía como una alfombrilla de retazos culturales, como mera diferencia difusa. No obstante, a esta multiplicidad de lenguas, costumbres, estéticas y formas de vida subyace una curiosa lógica uniforme, una especie de matriz cultural que se oculta detrás de todas las sociedades que habitan este espacio ecológico, y que Donald Lathrap había denominado "cultura de bosque tropical" (LATHRAP, 2010), con pequeña agricultura de subsistencia a base de la yuca, la dependencia de la caza y la pesca, un uso extensivo de los recursos y una ocupación territorial de alta dispersión con baja densidad demográfica, entre otras.

Pero es otra similitud que asombra y que constituye la principal esfera de actividad de los estudios antropológicos de los últimos treinta años; básicamente todas las sociedades amazónicas pueden ser clasificadas, en mayor o menor grado, como animistas, es decir, como portadores de una cosmovisión que proyecta

propiedades humanas sobre fenómenos ecológicos, atribuyendo a animales, plantas o accidentes geográficos una personalidad similar a la humana. Este animismo se basa en sistemas taxológicos que se caracterizan por una ausencia de macrocategorías, es decir, sistemas en las que se nombra a cada fenómeno, cada animal y planta con un término propio; un procedimiento que Claude Lévi-Strauss había denominado *Ciencia de lo concreto* (LÉVI-STRAUSS, 1973). Descola considera: “[...] improbable [...] que esas características [del pensamiento] pueden derivar de la adaptación a un ecosistema en particular que, por sus propiedades intrínsecas, haya proporcionado de alguna manera el modelo analógico para pensar la organización del mundo” (DESCOLA, 2012, p. 39).

La Amazonía representa para Descola un espacio ecológico que destaca primordialmente por su “monstruosa pluralidad de formas de vida muy pocas veces reunidas en conjuntos homogéneos” (DESCOLA, 2012, p. 36). Formula una hipótesis que pone en boca de Lévi-Strauss, de que en “un medio tan diversificado como la selva amazónica, quizás era inevitable que la percepción de relaciones entre individuos en apariencia muy diferentes prevaleciera sobre la construcción de macrocategorías estables y recíprocamente excluyentes” (DESCOLA, 2012, p. 37).

Para reforzar su argumento, compara los sistemas ontológicos de los pueblos amazónicos con aquellos de otros pueblos amerindios y que se encuentran situados en un ambiente ecológico que, a primera vista, no podría ser más diferente de la Amazonía con su “monstruosa pluralidad de formas de vida”: “La existencia de cosmologías muy similares elaborados por pueblos que viven en un medio completamente diferente, a más de seis mil kilómetros al norte de la Amazonía, es el principal argumento contra una interpretación semejante” (DESCOLA, 2012, p. 39).

Descola se refiere a los pueblos indígenas de la región subártica de Alaska, Canadá y Siberia, comúnmente conocidos como Inuit, y quienes son también portadores de cosmologías animistas y cuyos sistemas taxológicos carecen también de macrocategorías. “En síntesis”, señala Descola, “las características del bosque boreal son exactamente lo opuesto de las características de la selva amazónica” (DESCOLA, 2012, p. 40). Sin embargo, lo son solamente en la medida en que se excluyen de la ecuación las dinámicas reproductivas de las sociedades y se pretendiera establecer un vínculo inmediato entre las condiciones ecológicas y los

mecanismos cognitivos.

El aparente contraste radical entre la selva amazónica y la taiga siberiana se diluye cuando partimos de la vivacidad específica de nuestra especie, es decir, si no partimos de una mente contemplativa, sino de una mente operativa, o para ser más específico, de un pensar humano cuya función y preocupación fundamental no consiste en la contemplación o creación de macrocategorías, sino la generación y procesamiento de patrones de actividad que podrían ser funcionales para la sobrevivencia del grupo, es decir, generar pautas para una intervención colectiva y transformativa en el medio ecológico.

Aunque los recientes estudios sobre suelos antropogénicos, llamados *Terra Preta*, han quebrado el esquema determinista y cerrado que la eminencia de la arqueología amazónica Betty Meggers había formulado en sus reconstrucciones etnohistóricas de las culturas amazónicas, desglosando las dinámicas culturales a una lucha por la ocupación de los espacios ecológicos de *Várzea* y *Tierra Firme*, considero que el título de su famoso tratado *Amazonía, un paraíso ilusorio* (MEGGERS, 1999) describe todavía en muy pocas palabras, pero de modo muy puntual, la cruda realidad que les toca vivir a las sociedades que la habitan este bosque tropical. Contrario a la imagen ilusoria y paradisíaca que se pinta a menudo del bosque tropical amazónico, este espacio ecológico carece en realidad de amplias reservas alimenticias, y "un aspecto importante en el que la cultura no siempre puede contrarrestar por completo las diferencias ambientales, es la cantidad y calidad de los recursos disponibles para la subsistencia" (MEGGERS, 1999, p. 20). La arqueóloga acuñó el concepto de *limitaciones ecológicas* mediante el cual se podría explicar la ausencia de grandes civilizaciones en el espacio amazónico.

Los suelos extremadamente pobres y las condiciones climatológicas extremas, que oscilan entre lluvias torrenciales e insolación fuerte, han impedido a las sociedades amazónicas desarrollar una agricultura intensiva. La gran mayoría de los animales amazónicos, con excepción del tapir o manatí, son muy pequeños, y casi todos son especies solitarias. Es decir, la proteína animal se encuentra en porciones muy reducidas y distribuida por grandes extensiones de territorio. Un factor

adicional; no existe en la Amazonía ningún animal domesticable<sup>1</sup>.

El estilo de vida de las culturas del bosque tropical se caracteriza, en consecuencia, por una fuerte dependencia hacia los mecanismos de recuperación de los recursos florísticos y faunísticos del medio ecológico. Los márgenes de acción de las sociedades amazónicas son extremadamente restringidos, incluso hasta tal grado que sus sistemas de reproducción dependen íntegramente del accionar autónomo de las plantas y de los animales.

La gravedad de las fuerzas naturales que pesa sobre los colectivos humanos es claramente similar en la Amazonía, un espacio ecológico a menudo llamado "desierto verde", y el Ártico, también llamado "desierto blanco". Ambos constituyen ecosistemas en los que el margen para una intervención transformativa de los pueblos que los habitan es prácticamente nulo, o por lo menos extremadamente limitado. Es evidente que las condiciones ecológicas especialmente misantrópicas del bosque tropical y de las regiones subárticas, lejos de constituir ambientes "completamente diferentes", como señala Descola, muestran más bien una similitud sorprendente. No hablamos de una similitud en sus características geográficas, climatológicas, similitudes de flora y fauna, es decir, similitudes para la percepción sensorial. Nos referimos a lo que el ambiente significa para la actividad vital del colectivo, no para la mente contemplativa, sino la mente operativa. La similitud consiste en que ambos espacios ecológicos obligan a cualquier grupo humano con pretensiones de establecerse continuamente en ellos a subordinarse relativamente hacia las dinámicas reproductivas de los demás factores ecológicos. Podríamos decir que ambos ecosistemas condenan a los grupos humanos a cierta pasividad.

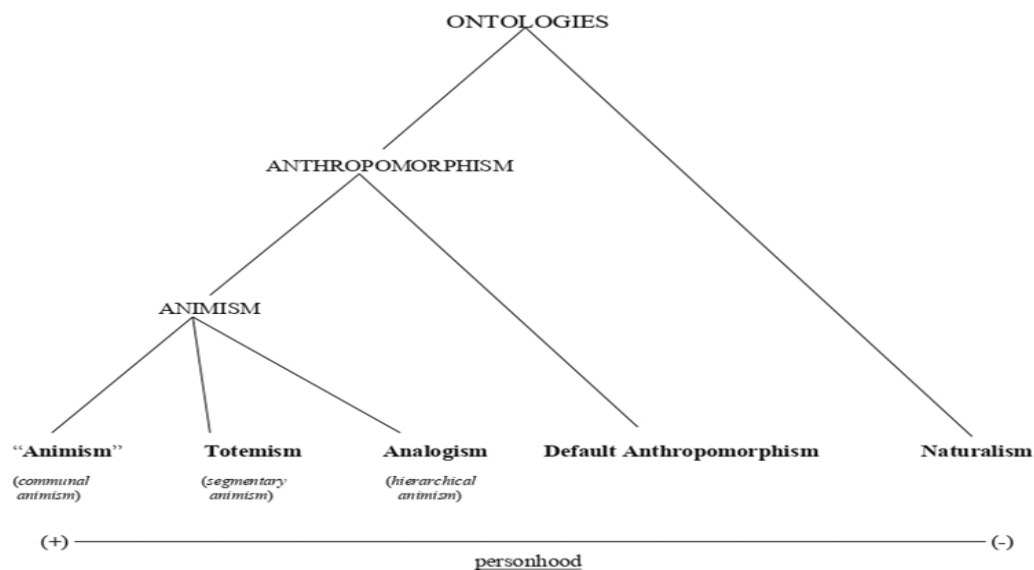
## 2. La razón antropomórfica

Marshall Sahlins, padre de la antropología evolucionista, realizó una revisión crítica del trabajo de Descola, llegando a la conclusión de que animismo, totemismo y analogismo no constituirían, tal como sugiere Descola, tres "ontologías" sustancialmente diferenciadas, sino distintas formas de racionalizar al mundo con

---

<sup>1</sup> Cf. GROSS, 1975, 1982; MEGGERS, 1999; LATHRAP, 2012; ROOSEVELT, 1980, 1990.

diferentes grados de *antropomorfismo*. Y aunque Sahlins no lo manifiesta explícitamente, llevan sus apreciaciones, y sobre todo el gráfico adjuntado, implícito un argumento teleológico, a saber, que las diferentes formas de reflexividad se habrían desarrollado en base a una lógica compartida pero que corresponderían a sociedades con diferentes grados de complejidad; mientras que las cosmologías animistas presentan un antropomorfismo en grado elevado, va este decreciendo en el totemismo, analogismo, hasta desaparecer por completo en el naturalismo.



Michael Tomasello considera que la colaboración grupal no solo ha sido fundamental para el surgimiento de nuestro lenguaje simbólico moderno, sino además indispensable para la eclosión de la cognición humana. La característica distintiva de la cognición humana es nuestra capacidad superior de colaboración (TOMASELLO, 2007). Podemos suponer que los primeros triunfos del *homo sapiens* sobre otros hominos se debían más bien a un refinamiento de la organización interna del grupo para la ejecución de actividades cada vez más complejas, y no necesariamente a nuestra superior capacidad por inventar novedosos artefactos tecnológicos. Fue sobre todo la creciente eficiencia de la organización social que permitió al *homo sapiens* realizar intervenciones cada vez más eficaces en el entorno ecológico.

El *salto mortale* de la racionalidad humana sucede cuando el colectivo empieza a integrar las dinámicas ecosistémicas hacia el propio universo de sus cálculos sociales. Los primeros grupos humanos no solo afinaron su organización interna, sino también su interacción con los diferentes fenómenos del entorno, primordialmente aquellos que son de relevancia para su modelo de sobrevivencia, como animales de caza, fuentes de agua, accidentes geográficos, etc.

Podemos decir con Iliénkov que el modo de acción que diferencia a los humanos de los demás animales es: "la capacidad de un cuerpo pensante para moldear activamente su propia acción a la forma de cualquier otro cuerpo, para coordinar la forma de su movimiento en el espacio con la forma y distribución con todos los demás cuerpos" (ILIÉNKOV, 2022: 14).

El proceso de "moldear activamente su propia acción" a la forma de los demás objetos pareciera haber transcurrido inicialmente por los términos que le eran conocidos a los primeros humanos, los únicos mecanismos cognitivos que tenían a su disposición; las categorías del parentesco y el establecimiento de relaciones sociales. El animismo pareciera ser una metamorfosis rudimentaria de la racionalidad humana, cuya finalidad consiste en sintonizar las dinámicas ecosistémicas con aquellas del colectivo humano. Un intento por hacer causa común con las fuerzas de la naturaleza. ¿Cómo debemos imaginarnos este proceso?

En su último libro *El amanecer del todo* (2022), describe David Graeber la larga "Revolución Neolítica", un proceso que se habría extendido por aproximadamente 3000 años. El control total de las técnicas de la agricultura y la modificación de la organización social en función a estas nuevas tareas habría sido el producto de un insidioso acercamiento y de una paulatina bifurcación de las fuerzas de los colectivos con aquellas de los fenómenos ecosistémicos, o como lo formula Graeber: "En lugar de talar árboles, arar los campos y acarrear agua, encontraron la manera de 'persuadir' a la naturaleza para que hiciera la mayor parte de este trabajo por ellos" (GRAEBER, 2022, p. 264). Con esta persuasión logran los colectivos humanos atribuirles a los fenómenos ecosistémicos una nueva función. Lukács señala que "[...] según la visión hegeliana, esta nueva función de los objetos y las fuerzas naturales es nueva y no nueva al mismo tiempo. El hombre sólo puede utilizar 'la propia



actividad de la naturaleza' para sus fines, y no puede añadir nada a la esencia, a las leyes de la naturaleza" (LUKÁCS, 1973, p. 536).

La actividad de estos fenómenos naturales sigue siendo la misma, pero los seres humanos son capaces de reorientar esta fuerza hacia objetivos establecidos por ellos mismos, mediante el establecimiento de una actividad vital que oscila entre adaptación y transformación del entorno. Pero en la medida que los colectivos humanos logran "persuadir" a las fuerzas de la naturaleza a hacer "causa común", decrece el carácter antropomórfico de sus formas de reflexividad, y es paradójicamente nuestra racionalidad moderna, que corresponde al capitalismo moderno o *Antropoceno*, en el que los humanos se han transformado en la principal fuerza geológica, en la que el elemento del antropomorfismo habría desaparecido del todo.

### 3. Destruir el objeto

Una idea que Hegel había formulado en el *Systemfragment* puede ayudarnos a resolver esta aparente paradoja. Hegel nos habla en este texto de la "destrucción del objeto", con lo que designa la superación de "la positividad muerta en su relación con el hombre y las cosas [...] o sea, se trata del trabajo" (LUKÁCS, 1973, p. 282). La *destrucción del objeto* no consiste en la desaparición física de éste, sino más bien la desaparición del objeto en su simple positividad. Esta idea se encuentra directamente vinculada a las reflexiones en torno a la religión que podemos encontrar en la *Fenomenología del espíritu*. La transformación del entorno que habitamos nunca constituye, tal como hemos visto, una mutación radical que suspendería las fuerzas de la naturaleza para reemplazarlas por otras, sino una desviación o redireccionamiento de las fuerzas de la naturaleza hacia los objetivos trazados por el colectivo, dándoles así una función que "es nueva y no nueva al mismo tiempo".

Con su *destrucción* integra el colectivo el objeto a su propia dinámica reproductiva, es decir, el objeto empieza a formar un elemento de ésta, con lo que pierde su carácter de "actor autónomo", es decir, el objeto adquiere una nueva utilidad, y esta utilidad le es asignada por la praxis del colectivo. En la medida en la que se integren cada vez más objetos a la dinámica reproductiva del grupo, en la

forma de herramientas o simplemente como recursos aprovechables, aumenta la cantidad de objetos cuya utilidad es determinada por el sujeto y su actividad. En consecuencia, deja el sujeto de depender de una interacción incierta en base a criterios sociales, ya que ha logrado un control efectivo de este objeto. La destrucción del objeto mediante el trabajo es la aniquilación del objeto como agente social.

La religión representa en el sistema hegeliano mucho más que un cuerpo abstracto de determinaciones en función a un objeto especial, como lo sería dios o la iglesia. La religión es un complemento necesario al movimiento de la razón y en la que queda plasmada la autocomprensión del colectivo. Georg Bertram lo formula de la siguiente manera: "En el marco de una comunidad, la realización del reconocimiento entre diferentes individuos se basa en la participación en prácticas reflexivas comunes a través de las cuales los miembros de la comunidad articulan sus autocomprensiones" (BERTRAM, 2019, p. 255).

Y estas prácticas reflexivas comunes derivan del hecho de que todos los individuos son partícipes de la misma actividad vital, es decir, son partícipes de la misma totalidad. Hegel reconoce no solo la religión cristiana, sino a todas las religiones como expresión de una praxis histórica y cultural particular. Esta praxis particular se inicia con una ruptura original; la intervención transformativa en el entorno ecológico, con la que el colectivo supera la mera adaptación a la naturaleza, y a partir de la cual las fuerzas del colectivo y las fuerzas naturales empiezan a enlazarse.

"En la primera división inmediata del espíritu absoluto que conoce a sí mismo, su forma tiene la determinación que pertenece a la conciencia inmediata o a la certeza sensible" (HEGEL, 2020, p. 505). Hegel considera entonces que este movimiento, esta primera división, se desarrollaría en los términos de la "certeza sensible", cuyo complemento religioso sería la "religión natural". Aquello no constituye una asignación meramente histórica, sino epistemológica, es decir, a pesar de que la religión cristiana, en la forma de la "religión revelada" se habría desarrollado en algún momento histórico distante desde esta "primera división" del espíritu absoluto, considera Hegel que esta forma de religiosidad, la "religión natural", constituye un equivalente necesario a cualquier praxis histórica y cultural que se fundamenta en una confrontación directa con las fuerzas naturales.

Ya habíamos señalado arriba que los pueblos de la Amazonía y del Ártico habitan en espacios ecológicos con un potencial extremadamente limitado para la intervención transformativa por parte de los humanos. El alcance de la intervención transformativa en estos ecosistemas por parte de los grupos que los habitan es tremendamente limitado. Sus dinámicas reproductivas se basan casi exclusivamente en una interacción directa con las fuerzas de la naturaleza, es decir, con objetos cuya utilidad no es determinada por su actividad vital. Se ven confrontados a los fenómenos del ecosistema en su positividad abrupta. En otras palabras, los pueblos de la Amazonía y del Ártico viven en ecosistemas en las que la *destrucción del objeto* representa un cometido excepcionalmente difícil, y en muchos casos simplemente imposible, y no tienen otra opción que negociar sus propias dinámicas reproductivas con los demás agentes con los que comparten el espacio ecológico.

Negociación y persuasión requieren comunicación, o, una disposición de los "otros" por responder a los criterios de la socialización. Que los pueblos de la Amazonía y del Ártico desarrollan sistemas cosmológicos y mitológicos en las que atribuyen a los demás fenómenos ecológicos una "espiritualidad" o "intencionalidad" similar a la humana pareciera expresar el deseo de fortalecer los términos que determinan sus dinámicas reproductivas mediante negociación, sea ésta directa con los animales o indirecta y a través de sus interlocutores, como el *dueño del monte* o *dueño de animales*. El chamanismo amazónico y siberiano, cuyo objetivo principal consiste en entablar una comunicación con las fuerzas espirituales responsables de poner a disposición los principales recursos de los que depende la sobrevivencia del grupo, pareciera ser un intento por influir socialmente, por medio de la negociación y persuasión, donde el colectivo no alcanza un control de facto.

Esta "primera división" del espíritu absoluto de la que habla Hegel es entonces el pistoletazo de la razón específicamente humana, de una forma reflexiva que oscila entre *consciencia* y *autoconsciencia*, y estos dos lados de la realidad no son otra cosa que el espíritu confrontado consigo mismo. Pero el espíritu no lograría reconocerse aun en esta totalidad constituida por su propia actividad: "El espíritu autoconsciente que ha entrado en sí partiendo de la esencia carente de figura o ha elevado su inmediatez al sí mismo en general determina su simplicidad como una multiplicidad

del ser para sí y es la religión de la percepción espiritual, en la que el espíritu se escinde en la innumerable pluralidad de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres" (HEGEL, 2020, p. 507).

Aquello coincide con lo que Lévi-Strauss había denominado la *Ciencia de lo concreto*, a saber, la conceptualización de la multiplicidad de fenómenos mediante términos propios y sin elevar éstos a macrocategorías, o lo que en el sistema hegeliano habría recibido el nombre de "términos del entendimiento". Esta concepción del conjunto de los fenómenos como *cosas en sí*, sin que se revelaría una lógica subyacente y compartida entre éstos y la praxis del colectivo, corresponde con una forma de religiosidad que Hegel denomina "religión natural".

En la medida que los colectivos humanos avanzan en la integración de los diferentes fenómenos del entorno en su dinámica reproductiva, es decir, en la medida que el sujeto va *destruyendo* los objetos mediante su trabajo, va el mundo transformándose cada vez más en un mundo *antropogénico*. Con ello empiezan los fenómenos del entorno a constituir objetos *en y para sí*, debido a que el sujeto los comprende en su real desenvolvimiento, a saber, en base a la interacción recíproca entre sus fuerzas y aquellas de los fenómenos del entorno.

Mediante su trabajo, es decir, por medio de la intervención transformativa en el ecosistema, penetran los humanos continuamente en nuevas dimensiones de la realidad. El mundo se torna así cada vez más en *entorno*, a saber, un mundo cada vez más antropogénico. De esta forma deja el colectivo de ser confrontado en su dinámica reproductiva directamente con las fuerzas de la naturaleza, sino cada vez más con sus propias fuerzas; las fuerzas de sus ancestros sedimentados ahora en el entorno, en un mundo co-creado por ellos mismos. Este proceso coincide con la transición desde la *religión natural*, pasando por la *religión del arte*, hasta llegar a la *religión revelada*, expuesta por Hegel en la *Fenomenología*.

En la medida que un grupo se ve confrontado en su actividad vital con una creciente cantidad de objetos producidos por ellos mismos, experimenta también su autoconciencia una modificación sustancial. Recién en una sociedad, cuya dinámica reproductiva gira en torno a objetos creados por ella misma, comienza a establecerse una creciente similitud estructural entre sujeto y objetos. Hegel considera que sólo en las situaciones en las que la autoconciencia se puede apoyar en esta similitud

estructural entre sujeto y objeto podría surgir el "*pensamiento puro*", a saber, un pensamiento que refleja sus propias formas de reflexividad; un pensamiento confrontado con objetos antropogénicos y ya no con fuerzas naturales.

El decrecimiento de la variable del antropomorfismo que constata Sahlins, pareciera coincidir con el mecanismo descrito por Hegel, a saber, la *destrucción del objeto*, es decir, la integración de una cantidad creciente de fenómenos del ecosistema en las dinámicas reproductivas del colectivo produce la curiosa situación que el mundo termina siendo despoblado, poco a poco, de objetos con utilidad propia y que los humanos interactúan ahora con objetos cuya utilidad les haya sido asignada por ellos mismos. El decrecimiento del antropomorfismo es el resultado de un entorno modificado por los humanos en creciente escala, y de esta forma no se encuentran éstos en la necesidad de negociar o de "persuadir" a las fuerzas de la naturaleza, sino que cuentan ahora con la posibilidad de ejercer un control directo sobre éstas. El contramovimiento al decrecimiento del antropomorfismo es un incremento del carácter antropogénico del entorno habitado por estos grupos.

#### 4. Conclusiones

La influencia del estructuralismo en las ciencias sociales latinoamericanas, especialmente en la Antropología, trajo consigo una concepción fundamentalmente errónea de la lógica dialéctica, y no solo para Lévi-Strauss (1973), sino también para Descola, la dialéctica pareciera consistir en una ordenación de los fenómenos del mundo en pares de términos aparentemente contrarios. De esta forma, contradicciones sólo emergerían entre términos, o en la *estructura*, con lo que la vida concreta de las sociedades llegaría a ser un acoplamiento *a posteriori* a un universo conceptual autogenerado, es decir, la tensión dialéctica es situada única —y exclusivamente en la dimensión ideal, y no en la actividad concreta de estas sociedades. Con ello, cada cultura degeneraría en un experimento mental. La rehabilitación de la dialéctica hegeliana para la Antropología, que si bien se funda en una contradicción del concepto consigo mismo, pero que la sitúa en la actividad concreta del sujeto, lo que incluye tanto su práctica social como su actuación pensante activa, posibilita recapitular el horizonte ontológico de los diversos

pueblos en función a su actividad vital. Hegel actualiza la antigua certeza de Parménides, de que el Pensar y el Ser son una y la misma cosa, sólo que esta identidad requiere una mediación específica. La "destrucción del objeto", es decir, la mediación entre el colectivo y el medio ecológico circundante, entre cultura y naturaleza, pareciera justamente esta mediación necesaria, a saber, la actividad concreta en la que se fundan las dinámicas reproductivas y la cognición del mundo, y así, clave para una ampliación de nuestra perspectiva antropológica.

### Bibliografía

BERTRAM, G. (2017), *Hegel "Phänomenologie des Geistes"*, Dietzgen: Reclam.

DESCOLA, P. (2012), *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu.

DESCOLA, P., (2017), "Varieties of ontological pluralism", en: *Comparative Metaphysics: Ontology after Anthropology*, editado por Charbonnier, Pierre; Salmon, Gildas y Skafish, Peter, Londres: Rowman and Littlefield International.

GRAEBER, D. y WENGROW, D. (2021), *Anfänge*, Stuttgart: Klett-Cotta.

GROSS, D., (1975), "Protein Capture and Cultural Developement in the Amazon Basin", en: *American Anthropologist*, 77 (3), pp. 526-54.

GROSS, D. (1982), "Proteína y cultura en la Amazonía, una segunda revisión", en: *Revista Amazonía Peruana* 3 (6), pp. 85- 97.

HEGEL, G.W.F. (2020), *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

ILIENKOV, E. (2022), *Lógica dialéctica*, Madrid: 2Cuadrados.

LATRAP, D. (2010), *El Alto Amazonas*, Iquitos: Instituto Cultural Runa.

LEVI-STRAUSS, C. (1973), *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

LUCÁKS, G. (1973), *Der junge Hegel*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

MEGGERS, B. (1999), *Amazonía: hombre y cultura en un paraíso ilusorio*, México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.

ROOSEVELT, A. (1980), *Panama: Prehistoric Maiz and Manioc Subsistence Along the Amazon Orinoco*, Nueva York: New York Academic Press.

ROOSEVELT, A. (1990), *Mountbuilders of the Amazon*, San Diego: San Diego Academic Press.

SAHLINS, M. (2014), "On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture", en: *Hau, Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), pp. 281-290.

TOMASELLO, M., CARPENTER, M. & LIZSKOWSKI, U. (2007), "A New Look at Infant Pointing", en: *Child Development*, 78, pp. 705-722.





**Índice alfabético de autores / Índice alfabético de autores /  
Alphabetical Index of Authors**

Arteaga, Julio, vol. II, p. 287

Balladares, Javier, vol. II, p. 111

Barniske, Friedemann, vol. III, p. 101

Bavaresco, Agemir, vol. III, p. 67

Bluhm, Harald, vol. II, p. 349

Bordignon, Michela, vol. I, p. 235

Brauer, Daniel, vol. II, p. 75

Breitling, Andris, vol. II, p. 257

Castilla, Josimar, vol. II, p. 361

Celich, Graciela, vol. III, p. 243

Chataignier, Gustavo, vol. II, p. 277

Cordero, Valentina, vol. III, p. 271

Cosentino, Rafael, vol. II, p. 155

De la Maza, Mariano, vol. III, p. 123

Del Águila, Levy, vol. III, p. 233

Díaz, Jorge-Aurelio, vol. III, p. 47

Díaz, Maverick, vol. II, p. 165

Duplancic, Víctor, vol. I, p. 155

Duque, Félix, vol. II, p. 195

Fernández, Jorge Eduardo, vol. I, p. 279

Ferreiro, Héctor, vol. I, p. 105

Gama, Luis Eduardo, vol. II, p. 49

Gamio, Gonzalo, vol. II, p. 297

Giusti, Miguel, vol. I, p. 85

Gottschlich, Max, vol. I, p. 363

Helberg, Heinrich, vol. I, p. 443

Hensold, Julian, vol. I, p. 291

Hoffmann, Thomas S., vol. I, p. 31

Houlgate, Stephen, vol. I, p. 217

Huesca, Fernando, vol. I, p. 395

Iannelli, Francesca, vol. II, p. 309

Iber, Christian, vol. III, p. 67

Illetterati, Luca, vol. I, p. 49

Infantino, Giuliano, vol. I, p. 309

Kervégan, Jean-François, vol. II, p. 31

Kiliçaslan, Eyüp Ali, vol. III, p. 329

Krebs, Victor J., vol. III, p. 221

Krijnen, Christian, vol. II, p. 235

Kurle, Adriano, vol. II, p. 379

Lau, Chong-Fuk, vol. I, p. 453

- Marchena, Julio, vol. II, p. 395
- Marmasse, Gilles, vol. I, p. 69
- Mendoza, Mijail, vol. I, p. 423
- Montecinos, Sergio, vol. I, p. 321
- Nación, Miguel Ángel, vol. II, p. 179
- Neumann, Hardy, vol. I, p. 131
- Novelli, Pedro, vol. II, p. 121
- Ortigosa, Andrés, vol. I, p. 379
- Pérez Cortés, Sergio, vol. I, p. 257
- Pérez Valerga, Antonio, vol. I, p. 409
- Persch, Martin, vol. I, p. 473
- Peter, Andrej, vol. I, p. 195
- Râmbu, Nicolae, vol. III, p. 155
- Ringleben, Joachim, vol. III, p. 29
- Rizo-Patrón, Rosemary, vol. I, p. 165
- Ruiz-Eldredge, Ernesto, vol. III, p. 279
- Sánchez, César, vol. III, p. 295
- Sell, Annette, vol. I, p. 347
- Sepúlveda, Pedro, vol. I, p. 181; vol. III, p. 185
- Silva, Marlon Garcia, vol. III, p. 307
- Solari, Enzo, vol. II, p. 89

Souyris, Lorena, vol. II, p. 277

Tinajeros, Gonzalo, vol. II, p. 411

Valdez, Martín, vol. III, p. 319

Vega, Thaís, vol. II, p. 141

Veliq, Fabiano, vol. III, p. 165

Vera, Santiago, vol. II, p. 429

Vieweg, Klaus, vol. II, p. 219

Yeomans, Christopher, vol. I, p. 267

Zöllner, Günter, vol. III, p. 139

Zubiria, Martín, vol. II, p. 335



